

MAGDALENA KURAN

„PRZEZ ZARZUCONĄ SUBTELNĄ BAWELNICĘ...”

– *COGNITIO SYMBOLICA* W KAZANIACH
REFORMATA ANTONIEGO WĘGRZYNOWICZA
(ŹRÓDŁA, ZASTOSOWANIA I KONTEKSTY)



**„PRZEZ ZARZUCONĄ
SUBTELNĄ BAWELNICĘ...”**

ANALECTA LITERACKIE I JĘZYKOWE

tom XVI

Rada redakcyjna serii wydawniczej

Karolina Goławska-Stachowiak

Katarzyna Kaczor-Scheitler

Magdalena Kuran

Michał Kuran (redaktor naczelny)

Małgorzata Mieszek (zastępca redaktora naczelnego)

Małgorzata Pawlata

Anna Petlak

Krystyna Płachcińska

Mateusz Poradecki

Joanna Rażny

Monika Urbańska

Maria Wichowa



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

MAGDALENA KURAN

„PRZEZ ZARZUCONĄ SUBTELNĄ BAWELNICĘ...”

– *COGNITIO SYMBOLICA* W KAZANIACH
REFORMATA ANTONIEGO WĘGRZYNOWICZA
(ŹRÓDŁA, ZASTOSOWANIA I KONTEKSTY)



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

Łódź 2022

Analecta Literackie i Językowe, t. XVI

Magdalena Kuran – Uniwersytet Łódzki, Wydział Filologiczny
Instytut Filologii Polskiej i Logopedii
Zakład Dydaktyki Literatury i Języka Polskiego
90-236 Łódź, ul. Pomorska 171/173

RECENZENT

Wiesław Pawlak

REDAKTOR INICJUJĄCY

Urszula Dzieciatkowska

SKŁAD I ŁAMANIE

Michał Kuran

INDEKS

Magdalena Kuran

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Danuta Bąk

KOREKTA TECHNICZNA

Anna Jakubczyk

PROJEKT OKŁADKI

Agencja Reklamowa efectro.pl

Na okładce wykorzystano: Antoni Węgrzynowicz, *Syllabus Marianus syllabarum consonantium seu discursus concionatorii in quibus scripturaliter, figuraliter, doctoraliter, miraculose, historice; praemissa congrua moralitatae SS. Deiparae laudes praerogativae, mysteria etc. per eius festivitates solennes depraedicantur*, Leopoli 1717, k. [(F2)]v. Na podstawie egzemplarza własnego. Fot. M. Kuran

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

© Copyright by Magdalena Kuran, Łódź 2022

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2022

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.09967.20.0.M

Ark. wyd. 32,3; ark. druk. 28,5

ISBN 978-83-8220-693-7

e-ISBN 978-83-8220-6912-12

<https://doi.org/10.18778/8220-694-4>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-237 Łódź, ul. Jana Matejki 34A

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. 42 635 55 77

Mojemu Tacie

Spis treści

Wykaz skrótów.....	9
Wstęp. <i>Lucem dabit atra fuligo</i>	11
I. Antoni Węgrzynowicz – życie i dzieło	31
II. Reformaci – historia i charyzmat	71
III. <i>Cognitio symbolica</i> – źródła i inspiracje	95
IV. Rola tytułowej metafory w barokowych zbiorach kazań (przegląd)	131
V. <i>Totus tractatus allegoricus est</i>. Zbiór	167
VI. <i>Continua metaphora</i>. Kazanie	225
VII. <i>Theologiae symbolicae species</i>. Argumentacja	271
1. <i>Theologia parabolica</i>	278
2. <i>Theologia paroemialis</i>	290
3. <i>Theologia aenigmatica</i>	310
4. <i>Theologia emblematica</i>	331
5. <i>Theologia fabularis</i>	352
6. <i>Theologia hieroglyphica / hierographica</i>	374
Zakończenie. <i>Crux intelligibilis</i> – od św. Bonawentury do Ricoeura.....	395
Bibliografia.....	413
Spis ilustracji.....	439
Indeks osób.....	441
Summary.....	455

Wykaz skrótów

SKRÓTY TEKSTÓW ŹRÓDŁOWYCH

- Alp* – Antoni Węgrzynowicz, *Alphabetum Immaculatae Conceptionis SS. Virginis Mariae seu discursus concionatorii, per titulos a literis alphabeti initiales. In quibus praemissa congrua moralitate, scripturaliter, figuraliter, doctoraliter, miraculose, scholastice; idque, theologicæ, philosophice, symbolice, poetice, anagrammaticæ, atque; historice, SS. Deiparae conceptio sine labe elucidatur*, Cracoviae 1710.
- KN-4RzO* – Antoni Węgrzynowicz, *Kazań niedzielnych księga trzecia albo nauki o czterech rzeczach ostatecznych przez całoroczne niedziele rozłożone*, Warszawa 1714.
- KN-7K* – Antoni Węgrzynowicz, *Kazań niedzielnych księga wtóra, to jest siedm kolumn domu mądrości duchownej albo pobożności alias o siedmiu cnotach chrześcijańskich*, Częstochowa 1713. W druku nastąpiła pomyłka w numeracji stron. Kolumna 212 została oznaczona jako 112 i dalej aż do końca zbioru jest błędna numeracja (mniej o 100 stron). Stąd, w miejscach, gdzie nastąpiła pomyłka, po błędnej numeracji podaję w nawiasie kwadratowym właściwą.
- KN-7T* – Antoni Węgrzynowicz, *Kazań niedzielnych księga pierwsza, to jest siedm tręb z Objawienia Jana Świętego. Przeciwo siedmiom głównym grzechom napisane*, Kraków 1708.
- MK* – Antoni Węgrzynowicz, *Melodyja Ś[więtego] Kazimierza królewicza polskiego albo pieśń „Omni die etc.” „Dnia każdego etc.” o Najświętszej Pannie Maryi kazaniami chwałę Najświętszej Panny i oraz potrzebne nauki chrześcijańskie zamykającemi przyozdobiona. Przydane są troje kazań Ś[więtego] Kazimierza, także registr kazań albo nauk duchownych na każdą niedzielę, częścią dla wygody ks. ks. plebanów, częścią dla domowego czytania wydana*, Kraków 1704. Zbiór dzieli się na trzy części, z których każda posiada odrębną paginację, dlatego też będą one oznaczane osobno jako: *MK1*, *MK2*, *MK3*.
- MK-K* – dotyczy trzech kazań poświęconych św. Kazimierzowi dołączonych na końcu do zbioru *Melodyja Ś[więtego] Kazimierza*. Mają one odrębną paginację.
- NA* – Antoni Węgrzynowicz, *Nuptiae Agni, Gody Baranka Apokaliptycznego albo kazania na uroczyste święta Pana Jezusowe, Najświętszej Panny i Świętych Bożych napisane*, Kraków 1711.
- Syll* – Antoni Węgrzynowicz, *Syllabus Marianus syllabarum consonantium alias discursus concionatorii in titulos B. V. Mariae a syllabis initiatos, in quibus, [praemissa congrua moralitate] scripturaliter, figuraliter, doctoraliter, miraculose, historice, SS. Deiparae laudes, praerogativae, mysteria etc., per omnes solemnes eius festivitates deprædicantur. Cum indice locupletissimo, nedom S. Scripturae, et rerum, sed et concionum reductarum pro dominicis ac festis per annum*, Leopoli 1717.

- TS – Maximilian Sandaeus, *Theologia symbolica in qua origo symbolorum, eorumque; artificium, ex Sacra Scriptura potissimum eruitur, et eiusdem symbola omnis generis explicantur. Opus Sacrae Doctrinae studiosis, ac imprimis concionatoribus, et politioris litteraturae amatoribus utile*, Montuniae 1626.

SKRÓTY INDEKSÓW ARCHIWALNYCH

APR Kraków – Archiwum Prowincji Franciszkanów-Reformatów w Krakowie.

Index 1648 – *Index totius bibliothecae patrum reformatorum Conventus Cracoviensis ad Sanctum Casimirum Anno Domini 1648* [...]. Po skrócie podawana jest strona indeksu i pozycja, pod którą opisana jest dana książka {*Index 1648*, s. X, poz. Y}.

Index 1671 – *Index bibliothecae FF. Minorum Reformatorum Conventus Cracoviensis ad S. Casimirum Anno D[omi]ni 1671*. Po skrócie podawana jest strona indeksu i pozycja, pod którą opisana jest dana książka {*Index 1671*, s. X, poz. Y}.

Index 1689 – *Index totius bibliothecae PP. Reformatorum Conventus Cracoviensis ad S. Casimirum Anno Domini 1689 die 28 Februarii* [...]. Po skrócie podawana jest strona indeksu i pozycja, pod którą opisana jest dana książka {*Index 1689*, s. X, poz. Y}.

Index 1693 – *Index totius PP. Reformatorum Conventus Cracoviensis ad S. Casimirum novissime post diligentem revisionem Anno D[omi]ni 1693* [...]. Po skrócie podawana jest strona indeksu i pozycja, pod którą opisana jest dana książka {*Index 1693*, s. X, poz. Y}.

Index 1727 – *Nova revisio connotatio libro[rum] totius bibliothecae Conventus Cracoviensis P[atrum] Reformatorum ad Sanctum Casimirum* [...] *Anno Domini 1727*. Po skrócie podawana jest strona indeksu oraz, jeśli to potrzebne, litera, pod jaką widnieje dana książka. W tym indeksie pozycje na stronach nie są numerowane, za to umieszczone pod literą. Nie zawsze jednak bibliotekarz sporządzający indeks rozpoczynał od nazwiska (czasem od imienia bądź tytułu dzieła), dlatego też wskazuję, pod jaką literą umieścił daną pozycję {*Index 1727*, s. X, „Y”}.

SRB – *Spis rękopisów bibliotecznych. Reformacka 4*; Biblioteka Klasztoru Franciszkanów-Reformatów w Krakowie przy ul. Reformackiej 4. Po skrócie podawany jest numer przywołanej pozycji {SRB, nr X}.

Przekłady tekstów, przy których nie widnieje nazwisko tłumacza, są mojego autorstwa.

Wstęp

Lucem dabit atra fuligo

*The trans-gression of meta-phor and that of
meta-physics are but one and the same transfer.*

Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor*¹

Staropolskie kaznodziejstwo, choć od lat już badawczo eksplorowane, wciąż stanowi nieprzebrane źródło inspiracji. Wynika to zarówno z mnogości zachowanych tekstów, w dużej części niepoddawanych jeszcze krytycznej analizie, jak i z odczytywania tych już znanych niejako na nowo (z innych perspektyw badawczych i za pomocą odmiennych narzędzi). Od lat swoje zainteresowania naukowe skupiałam w dużej mierze na tej właśnie dziedzinie staropolskiego piśmiennictwa, w tym na jego szczególnej odmianie – postyllografii. Stąd też moje nakierowanie uwagi na przedstawicieli zakonu reformatów, wśród których znalazło się czterech wybitnych autorów posiadających w swym dorobku kazania *pro dominicis et pro festis per annum*. Byli to Franciszek Rychłowski, Berard Gutowski, Michał Łosiowicz i Antoni Węgrzynowicz. Po bliższym zapoznaniu się z ich pracami zarzuciłam początkowy plan zajęcia się twórczością wszystkich czterech, z ukierunkowaniem na specyfikę franciszkańskiego przepowiadania. Węgrzynowicz okazał się bowiem autorem tak intrygującym, że to na nim zdecydowałam się skupić. Trudno mi było na początku jednoznacznie określić, skąd bierze się to moje, właściwie intuicyjne, poczucie, że jego twórczość jest w jakiejś mierze odrębna i wyjątkowa. Jego kazania są wszak kwintesencją barokowego stylu i sposobu przepowiadania. Skupiają jak w soczewce najbardziej charakterystyczne cechy tej epoki. Paradoks, jakiego można doświadczyć podczas lektury jego kazań, polega na tym, iż ma się poczucie, że są one typowe i nietypowe zarazem. Pytanie o przyczynę tego wrażenia było punktem wyjścia tej pracy.

¹ P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor. Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, translated R. Czerny, K. McLaughlin, J. Costello, London 1986, s. 280.

W jakiejś mierze już biografia kaznodziei i zakon, w którym spędził 46 lat swego życia, wyznaczyły kierunki moich poszukiwań. Wyłania się z nich bowiem wybitny teolog i filozof, duchowy uczeń franciszkańskich mistrzów – św. Bonawentury i bł. Duns Szkota, sam mniający się ponadto uczniem szkoły tomistycznej². W zachowanej w rękopisie wersji listu *Do Czytelnika* poprzedzającego pierwszy wydany zbiór jego kazań *Melodyja Ś[więtego] Kazimierza* tłumaczył swoje ewentualne niedostatki tym, iż go „surowe zakonne posłuszeństwo więcej do szkoły niż do ambony aplikowało” (rkps MK, k. 4v)³. Funkcja kaznodziei, narzucona mu przez zakonną wspólnotę (po wielu latach pracy naukowej), niejako wymusiła na nim zmianę sposobu komunikowania. Słowa swe kierować zaczął bowiem od tej chwili do innego odbiorcy. Już nie naukowy dyskurs filozofa i teologa miał stanowić dominantę jego intelektualnej aktywności, a kaznodziejska narracja i perswazja podejmowane z myślą o jak najszerszym spektrum odbiorców. I choć reformat zmienił sposób formułowania swego przekazu, to w najgłębszej warstwie pozostał on wciąż refleksją wybitnego teologa i filozofa, który dokonywał „przeniesienia” (gr. *metaforein*) subtelnych teologicznych dociekań na pojęcia dostępne i zrozumiałe dla przeciętnego odbiorcy, nieporuszającego się w obszarach teologii spekulatywnej.

Przyglądając się kazaniom Węgrzynowicza i szukając w nich *differentiam specificam*, skupiłam się początkowo na ich warstwie retorycznej. Jednak ogląd tylko z tej perspektywy nie pozwalał uchwycić istoty tej twórczości. Analiza roboczych wypisków powstałych w trakcie lektury jego kazań przyniosła na pozór niewiele znaczące spostrzeżenie. Frekwencyjną słownikową dominantą w poczynionych notatkach był termin „podobieństwo”, powracał on wielokrotnie w sformułowaniach typu: „objaśniam to podobieństwem”, „nauczać będę pod podobieństwem”, „mówić będę pod pomienionym podobieństwem”, „podobieństwo biorąc od...”. Konteksty, w których pojawiały się te frazy, wskazywały pewien trop.

Wspomniani już franciszkańscy mistrzowie Węgrzynowicza, bł. Duns Szkot i św. Bonawentura, wyodrębniali różne rodzaje teologii. Jednym z kryteriów podziału był status poznającego i wynikające z tego możliwości zrozumienia czy dotarcia do Bożych tajemnic. Niewielu dostępne jest poznanie objawione (jak mistykom i prorokom), nie każdy też może wkroczyć w rejony teologii spekulatywnej, czy choćby tej, która opiera się na rozumieniu Pisma Świętego. Jest jednak odmiana teologii posługująca się narzędziami, dzięki którym poznanie Boga staje się możliwe dla przeciętnego człowieka. Bonawentura nazywał ją teologią symboliczną (*theologia symbolica*), zaś Duns Szkot określał mianem poznania poprzez reprezentację (*cognito per aliquod repraesentativum subiecti*)⁴. Obydwaj wyrażają przekonanie, że idea, którą próbuje się opisać i wyjaśnić,

² W liście *Ad Lectorem* poprzedzającym łaciński zbiór *Alphabetum* [...] *Mariae* określił siebie jako „*discipulus scholae Thomisticae*” (*Alp*, k. [b₄]r).

³ Rękopis zbioru *Melodyja Ś[więtego] Kazimierza* znajduje się w Archiwum Prowincji Franciszkanów-Reformatów w Krakowie {SRB, nr 260}. Słów tych nie ma w wersji drukowanej. Pełne zapisy tytułów zbiorów kazań Węgrzynowicza podane są w Wykazie skrótów do niniejszej pracy.

⁴ J. Surzyn, *Rozważania nad statusem teologii. Analiza „Prologu” z „Reportatio Parisiensis” Jana Duns Szkota*, Katowice 2011, s. 199.

oraz przedstawienie, za którego pomocą się to czyni (u Bonawentury zwane *imago*, u Dunska – *repraesentatio*), opierają się na analogii. Ta zaś zajmowała istotne miejsce zarówno w klasycznej filozofii (np. u Platona, Epikura, Plotyna), jak i w teologii (np. u św. Augustyna, Pseudo-Dionizego Areopagity, św. Tomasza z Akwinu)⁵. W kaznodziejskiej praktyce Węgrzynowicza najczęściej znajdujemy ją wyrażoną poprzez słowo „podobieństwo”. Termin *analogia* pojawia się w jego łacińskich kazaniach. W jednym z nich znajdujemy znamienne słowa: „*per quamdam analogiam ad [...] ipsius Christi*” (*Syll*, kol. 815). Oddają one istotę działań podejmowanych przez reformata. Tkwi w nich przekonanie, iż od bytów niższych wznosimy się ku Bogu, podążając drogą analogii. Te analogie trzeba wprawdzie dostrzec i odpowiednio odczytać, a wtedy poprowadzą nas do zrozumienia Boga.

Ponieważ na poziomie języka podobieństwo jest konstytutywną cechą metafory (w jej klasycznym rozumieniu, tj. *translatio [...] propter similitudinem*), zatem teolog, można by rzec, nie może się bez niej obyć. W *Sumie teologicznej* św. Tomasza z Akwinu znajdujemy takie oto słowa:

Poeta używa przenośni (*metaphoris*) dla samego obrazowania (*repraesentationem*), bo taka jest natura poezji; człowiek bowiem to ma w naturze, że mile przyjmuje wszelkie obrazowania. Natomiast nauka święta [...] posługuje się przenośniami (*metaphoris*) **z konieczności i dla pożytku** [podkr. moje – M.K.]⁶.

Wyjaśnia też, dlaczego tak jest:

Bóg zaopatruje potrzeby wszystkich stosownie do ich natury; otóż w naturze człowieka leży to, że wznosi się od tego, co zmysły postrzegają, ku temu, co myślą poznawalne; bowiem wszelkie nasze poznanie bierze swój początek od zmysłów⁷.

Znamienne jest, iż w dyskursie tym pojęcia: podobieństwo, metafora, symbol zachodzą na siebie nachodzić, a czasem traktowane są jako tożsame⁸. Akwinata, przywoławszy słowa z Księgi Ozeasza: „*Et loquar ad prophetas et ego visionem multiplicabo et in manu prophetarum proponam similitudines*” („Mówiłem do proroków, mnożyłem widzenia i przez proroków głosiłem przypowieści”, Oz 12, 11⁹), tak je skomentował:

⁵ Zagadnienie analogii w filozofii i teologii jest niezwykle skomplikowane i wielowątkowe. Skrótowe przedstawienie zagadnienia znajduje się w *Encyklopedii katolickiej*. Zob. M.A. Krąpiec, *Analogia w filozofii klasycznej*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, pod red. F. Gryglewicza, R. Łukaszyka, Z. Sułowskiego, t. 1, Lublin 1973, kol. 499–502; B. Mikołajczak, *Analogia w teologii*, [w:] tamże, kol. 498–502. Dokładniejsze omówienie przynosi monografia M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959.

⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1: *O Bogu*, cz. 1 (1, 1–13), przekł. i objaśnienia P. Bełch, nakładem Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas”, „Seria Tomistyczna Biblioteki Polskiej”, t. 19: 1975, Londyn, s. 72 (Zagadnienie 1, Artykuł 9 – *Czy Pismo św. winno używać przenośni?*).

⁷ Tamże, s. 71.

⁸ M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, s. 27–28.

⁹ Tłumaczenie za Biblią Tysiąclecia. U J. Wujka brzmi ono bowiem: „I mówiłem do proroków, jam też widzenie rozmnożył i w ręce proroków jestem przypodoban” (Oz 12, 10; w staropolskich tłumaczeniach jest to wers 10, a nie 11).

Aliści przekazywanie komuś za pomocą przypowieści, podobieństw (*sub similitudine*), to przenośnia! A więc nauka święta ma prawo używać przenośni (*metaphoris*)¹⁰.

Widać tutaj, jak nieostra była granica między tymi pojęciami¹¹. Zachodzenie ich na siebie ma też miejsce w retoryce. Tak opisywał je Heinrich Lausberg, odwołując się do teoretycznych traktatów greckich i rzymskich retorów:

Musi tedy zachodzić *similitudo* między określeniem **metaforycznym** a tym, co jest **metaforycznie** określane. W systemie Arystotelesowskim semantyczna relacja „z jednej przestrzeni do drugiej” oraz „zgodności z *analogią*” odpowiada *similitudo*¹².

Także w zachowanym reformackim skrypcie, zawierającym kurs retoryki dla kaznodziejów, znajdujemy klasyczny opis przenośni wyrażający ten związek: „*Metaphora, quae est nominis aut verbi a propria significatione ad impropriam propter aliquam similitudinem translatio*”¹³. Choć to definicja tropu, to zarazem – rzecz by można – opis podstawowej metody (*translatio*), na której zasadza się myślenie i twórcze działanie Węgrzynowicza. Reformata tak je uzasadniał:

Ma to nasz skażony rozum, że rzeczy duchowne i do pojęcia trudne, aby je jakokolwiek poznał, trzeba mu je podobieństwami ułatwiać (MK2, s. 214).

Znamienne, że termin *theologia symbolica* posiadał swój synonimiczny odpowiednik – *theologia translata*. Tak więc kaznodzieja, który podobieństwa odkrywa i tłumaczy, przyjmuje rolę hermeneuty. Interpretacje zaś przez niego dokonywane dotyczą zarówno tekstów literackich (przede wszystkim Biblii, ale nie tylko), jak i całego świata postrzeganego i „czytanego” jako „tekst” symboliczny. Węgrzynowicz wpisywał się tym samym w wielowiekową tradycję teologii biblijnej i egzegezy reprezentowanej przez szkołę aleksandryjską. Stworzyło ją wczesnochrześcijańskie (II–V w. n.e.) środowisko teologów i egzegetów działających w Aleksandrii, którzy skodyfikowali i praktykowali mistyczną interpretację Pisma Świętego (konkurencyjna wobec niej była szkoła antiocheńska, stawiająca na egzegezę gramatyczno-historyczną¹⁴). Bazowała ona na

Biblijne cytaty w przeważającej mierze podawane są za: *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.* Transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy ks. Janusz Frankowski, wyd. 3, Warszawa 2000. Gdy przywoływany jest inny przekład, zawsze zostaje to (jak w tym przypadku) odnotowane.

¹⁰ Św. Tomasz z Akwinu, dz. cyt., s. 71 („*Tradere autem aliquid sub similitudine, est metaphoricum. Ergo ad sacram doctrinam pertinet uti metaphoris*”).

¹¹ Szczegółowo związki metafory, alegorii i symbolu w kontekście kultury religijnej baroku opisał J.T. Maciuszko, *Symbole w religijności polskiej doby baroku i kontrreformacji*, Warszawa 1986, s. 56–68.

¹² H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przekł., oprac. i wstęp A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, s. 316 (§ 558).

¹³ [O głoszeniu kazań], k. [33]v–34r. Skrypt zostanie szczegółowiej opisany w rozdziale drugim niniejszej pracy.

¹⁴ M. Starowieyski, *Egzegeza ojców Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie”, R. 82: 1990, t. 115, z. 488, s. 27–31 oraz M. Okoński, *Wierni literze. Egzegeza szkoły antiocheńskiej*, „Teofil. Pismo Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów”, R. 25: 2007, s. 98–104.

metodzie znanej i praktykowanej już wcześniej w tradycji judaistycznej wobec Starego Testamentu (Filon z Aleksandrii) oraz w greckiej egzegezie dzieł Homera¹⁵.

Chrześcijańska egzegeza aleksandryjska, z jej najwybitniejszymi przedstawicielami – Klemensem Aleksandryjskim i Orygenesem, wyznaczyła szlak, którym podążali najwięksi teologowie Zachodu – święci: Ambroży, Hieronim, Augustyn, Grzegorz Wielki, a także, tak ważny tutaj dla Węgrzynowicza, św. Bonawentura. Znamienne są słowa doktora serafickiego z *Konferencji o sześciu dniach stworzenia*. W części poświęconej poznaniu, które dokonuje się dzięki Pismu Świętemu, pisał:

Należy natomiast zauważyć, że świat, choć służy człowiekowi w tym, co odnosi się do ciała, to jednak o wiele bardziej służy mu w tym, co odnosi się do duszy. [...] Jest pewnym, że człowiek przed upadkiem posiadał poznanie rzeczy stworzonych, a poprzez wyobrażenie, które one dawały, był prowadzony ku Bogu [...]. Kiedy natomiast człowiek upadł i utracił to poznanie, nie było już tego, kto by je doprowadził na powrót ku Bogu. Dlatego też ta **księga, czyli świat**, była niemal obumarła i zniszczona; stała się natomiast konieczna inna księga, dzięki której ta została by oświecona, aby otrzymać **metafory rzeczy**. Jest to **księga Pisma**, która przedstawia podobieństwa, właściwości i metafory rzeczy zapisanych w **księdze świata**¹⁶.

Węgrzynowicz-kaznodzieja czytał i interpretował obie księgi. Z jednej strony owe „metafory rzeczy” starał się rozwikłać, uczynić je zrozumiałymi dla tych, którym je przedkładał i tłumaczył. Z drugiej zaś strony „metafory rzeczy” sam tworzył i wyzykiwał, objaśniając rzeczy duchowe. Mamy tu do czynienia z działaniami dwojakiego typu, niejako swymi odwrotnościami. Za pomocą alegorii przekłada Węgrzynowicz trudne teologiczne pojęcia na język literackich figur, dokonując zaś alegorezy – przeciwnie, przekłada symboliczny język interpretowanego tekstu (*liber mundi* i *liber Scripturae*) na pojęcia zrozumiałe dla przeciętnego odbiorcy¹⁷. Można powiedzieć, iż zadania, przed jakimi stawał Węgrzynowicz jako kaznodzieja-hermeneuta, polegały na tym, aby znaki i symbole dostrzec, a następnie rozeznaczyć je i wyjaśnić. Wszystkie

¹⁵ W.G.A. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, przekł. M. Borowska, Kraków 1999, s. 25–32.

¹⁶ Bonawentura z Bagnoregio, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła*, przekł., red. i wstęp A. Horowski, Kraków 2008, s. 359 (XIII, 12a–12b). Zachowały się dwie różne wersje *Konferencji*. Wydawca i tłumacz polskiej wersji podał obie w równoległych kolumnach (redakcję B oznaczał gwiazdką (*)). Cytując fragmenty, za numerem strony podawać będę numer konferencji – oznaczony liczbą rzymską, paragraf – arabską i małą literą (jeśli paragraf jest podzielony na mniejsze części). Rozróżniać redakcje będę zgodnie z zasadami podanymi w edycji Horowskiego. Do opisu redakcji B dołączona będzie gwiazdka (*).

¹⁷ Por. S.C. Akbari, *Seeing Through the Veil. Optical Theory and Medieval Allegory*, Toronto–Buffalo–London 2004, University of Toronto Press, s. 11. Autorka tak opisuje te wzajemnie zwrotne oblicza alegorii i alegorezy: „Najprościej mówiąc, alegoria i alegoreza mogą być rozumiane jako akty tłumaczenia przebiegające w odwrotnych kierunkach: alegoria przekłada niejako prostą prawdę na figurę literacką, podczas gdy alegoreza przekłada język poetycki na powrót na terminy dosłowne, które można zrozumieć bez trudu” („In a very crude sense, allegory and allegoresis can be understood as reciprocal acts of translation: allegory translates, as it were, plain truth into literary figures, while allegoresis translates the poetic language back into literal terms which can be readily understood”).

te czynności mieściły się zaś w pierwotnym znaczeniu słowa semiotyki (*sēmeiōtikós*), którym określano tego, kto znaki rozpoznaje i rozszyfrowuje¹⁸.

Kolejną uwidoczniającą się w twórczości Węgrzynowicza kwestią jest wyraziste za-
zębianie się hermeneutyki i retoryki. Tę pierwszą praktykowano na długo przed tym,
nim skodyfikowano reguły retoryczne. Jednak, jak zauważa Rita Copeland, „[...] rzym-
ska retoryka poszerzała swój ogromny wpływ na dyskursy sąsiadujące, odciskając piętno
na takich dziedzinach jak prawo, literatura, sztuka przekładu oraz interpretacja”¹⁹.
O ile początkowo to retoryka wykorzystywała hermeneutykę, postrzegając ją jako
sprawną metodę uczącą zaangażowanego wchodzenia w tekst i aktywnego poszuki-
wania jego możliwych znaczeń, o tyle później i hermeneutyka dostrzegła możliwości,
jakie dawała jej *ars rhetoricae*. Jednym z pierwszych świadectw tego mariażu jest dzieło
św. Augustyna *De doctrina christiana*, uznawane za pierwszy podręcznik chrześcijań-
skiej hermeneutyki²⁰. Główną inspiracją do opisanie tego zjawiska w kazaniach re-
formata było dla mnie dzieło niderlandzkiego jezuitę Maximiliana van der Sandt’a
(Sandaeusa) zatytułowane *Theologia symbolica*²¹. To nie tylko kompendium wiedzy
o dziejach teologii symbolicznej i kompleksowe ujęcie zagadnień z nią związanych.
Sandaeus przełożył myślenie i postrzeganie rzeczywistości symbolicznej oraz mistycz-
ną lekturę Pisma Świętego na środki, którymi posługiwał się kaznodzieja, to jest na
narzędzia retoryczne²². Określił je mianem *theologiae symbolicae species* i wyróżnił na-
stępujące: *parabolica, paroemialis, aenigmatica, emblematica, fabularis, hieroglyphica /*
hierographica. Agnès Guiderdoni tak pisała o propozycji jezuitę:

Sandaeus rozwinął długi wywód argumentacyjny, z którego wywnioskować można, iż symbolizm
rzeczy (*allegoria in factis*) sprowadza się do symbolizmu słów (*allegoria in verbis*), a dokładniej do *modi*
loquendi, którego celem jest rozszyfrowanie tajemnicy Boga (zgodnie z zasadniczą definicją symbolizmu).
W konsekwencji [takiego założenia – dop. M.K.] wszystko staje się *allegoria in verbis*²³.

¹⁸ Zob. J.A. Fitzmyer, *The Biblical Commission's Document „The Interpretation of the Bible in the Church”. Text and Commentary*, Roma 1995, Editrice Pontificio Instituto Biblico, s. 63–64.

¹⁹ R. Copeland, *Rhetoric and Literary Criticism*, [w:] *The Oxford Handbook of Rhetorical Studies*, edited by M.J. MacDonald, New York 2017, Oxford University Press, s. 341 („But Roman rhetoric extended its powerful influence into adjacent discourses, putting its stamp on such fields as law, literature, translation, and interpretation”).

²⁰ J. Sulowski, *Wstęp*, [w:] *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej. Tekst łacińsko-polski*, przekł., wstęp i komentarz J. Sulowski, „Patres Ecclesiae”, vol. 1: 1989, s. XVIII–XXI. Wnikliwie zjawisko to opisała R. Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages. Academic Traditions and Vernacular Texts*, New York 1995, Cambridge University Press, s. 151–178 (zwłaszcza rozdział VI: *From Antiquity to the Middle Ages II: Rhetorical Inventions as Hermeneutical Performance*).

²¹ M. Sandaeus, *Theologia symbolica in qua origo symbolorum, eorumque; artificium, ex Sacra Scriptura potissimum eruitur, et eiusdem symbola omnis generis explicantur. Opus Sacrae Doctrinae studiosis, ac imprimis concionatoribus, et politioris litteraturae amatoribus utile*, Moguntiae 1626.

²² A. Guiderdoni, *The Theory of Figurative Language in Maximilian van der Sandt's Writings*, [w:] *Jesuit Image Theory – Rhetorical and Emblematic Treatises, and Theoretical Debates*, edited by W. de Boer, K.A.E. Enenkel, W.S. Melion, part 1, Boston–Leiden 2016, s. 94.

²³ Taż, *Exegetical Immersion: The Festivities on the Occasion of Francis de Sales's Canonisation (1665–1667)*, [w:] *Imago Exegetica: Visual Images as Exegetical Instruments, 1400–1700*, edited by W. Melion, J. Clifton,

Choć twórczość kaznodziejska Węgrzynowicza jest, według mnie, modelowym przykładem zastosowania w praktyce teologii symbolicznej, to w tytule rozprawy zdecydowałam się użyć terminu *cognitio symbolica*. Jest on pojemniejszy i lepiej oddaje opisywane w tej rozprawie zjawisko, które nie ogranicza się do kwestii teologicznych. Termin *cognitio symbolica* przyjął się w filozofii za sprawą Leibniza, który w pracy *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684) przeciwstawił poznanie intuicyjne (*cognitio intuitiva*) poznaniu symbolicznemu (*cognitio caeca / symbolica*)²⁴. Tutaj jednak odwołuję się raczej do pojęcia poznania symbolicznego obecnego w tradycji bliższej Węgrzynowiczowi (nie czasowo, ale mentalnie). Posłużył się nim Antonio Ricciardi w kompendium o znamienym tytule *Commentaria symbolica [...] in quibus explicantur arcana pene infinita ad mysticam, naturalem, et occultam rerum significationem attinentia* (wymienił je Sandaeus wśród znaczących dzieł reprezentujących teologię symboliczną²⁵). W taki sposób je wyjaśniał:

W teologii ważne jest samo **poznanie symboliczne** (*symbolica cognitio*); w nim nie tylko litery i słowa, ale także same rzeczy są znakami innych rzeczy [...]. [...] w poznaniu symbolicznym [...], które jest znakomitszą częścią teologii, zawierają się te rzeczy, które prowadzą i przenoszą każde ludzkie staranie, każdą pracę, każde dociekanie, trud, pilność i wszelką uwagę ludzkiego umysłu od świata zmysłowego do rozumowego²⁶.

Choć Ricciardi odnosi ten termin do materii teologicznej, to w rzeczywistości jego sens wykracza daleko poza teologię. *Cognitio symbolica* była bowiem sposobem ówczesnego postrzegania, rozumienia i przedstawiania świata. W twórczości reformata owo „myślenie symboliczne” przejawia się w posługiwaniu się strukturami symbolicznymi, obejmującymi alegorię, metaforę i inne formy oparte na podobieństwie czy analogii. Nie można jednak sprowadzić ich tylko do wymiaru retorycznego czy semantycznego. Są to bowiem prymarnie narzędzia poznania.

Kolejne pytanie, które pojawiło się w trakcie pracy nad kazaniami Węgrzynowicza, dotyczyło tego, jak uporządkować tę wszechobecną w nich alegoryczno-symboliczną

M. Weemans, Leiden 2014, „Intersections. Interdisciplinary Studies in Early Modern Culture”, vol. 33, general editor K.A.E. Enenkel, s. 856. „Sandaeus developed a long argument from which one can deduce that the symbolism of things (*allegoria in factis*) boils down to the symbolism of words (*allegoria in verbis*), and more specifically to a *modus loquendi*, whose aim is to decipher the mystery of God – in accordance with the general definition of symbolics – but with the consequence that everything has become *allegoria in verbis*”.

²⁴ A. Lifschitz, *Language and Enlightenment. The Berlin Debates of the Eighteenth Century*, Oxford 2012, s. 39–63 (rozdz. II: *Symbolic Cognition from Leibniz to the 1760s: Theology, Aesthetics, and History*).

²⁵ M. Sandaeus, *dz. cyt.*, s. 621.

²⁶ A. Ricciardi, *Commentaria symbolica in duos tomos distributa in quibus explicantur arcana pene infinita ad mysticam, naturalem, et occultam rerum significationem attinentia*, Venetiis 1591, k. [A₂]v. „*In theologia viget ipsa symbolica cognitio, et in ea non modo litterae, et nomina, verum etiam ipsae res sunt aliarum rerum signa [...]. [...] in symbolica cognitione [...], quae est potior pars theologiae, ea continentur, quae omne hominum studium, omnem operam, omne consilium, laborem, diligentiam, et universam humanae mentis intentionem a mundo sensibili ad intellectualem transferunt, atque traducunt*”.

materię²⁷. Trop poddał sam kaznodzieja. We wstępie do łacińskiego zbioru kazań *Alphabetum Immaculatae Conceptionis SS. Virginis Mariae* pisał: „*Allegorias frequenter hic invenies; imo totus tractatus allegoricus est*” (*Alp, Ad Lectorem*, k. [b₄]r). To stwierdzenie można by odnieść do każdego z kaznodziejskich dzieł reformata. Pokazuje ono rzecz kluczową. Myślenie symboliczne Węgrzynowicza przejawia się na wielu poziomach. Mamy bowiem konkretne, jednostkowe alegorie („*Allegorias frequenter hic invenies*”), ale i cała struktura zbiorów pomyślana jest jako alegoryczna („*totus tractatus allegoricus est*”). Obserwować więc będę, w jaki sposób reformat operuje owymi alegoriami wpierw na poziomie całych zbiorów, potem poszczególnych kazań, a w końcu argumentacji.

Zasadniczą perspektywę badawczą wyznaczały mi teksty Węgrzynowicza, jego autorskie deklaracje i stosowany przez niego aparat terminologiczny, a także mniej lub bardziej współczesne mu oraz wcześniejsze konteksty (m.in. prace Sandaeusa, św. Bonawentury, Corneliusa à Lapide, traktaty z zakresu retoryki, homiletyki, egzegezy, symbolografii i inne). Jednak nie mniej ważne narzędzia metodologiczne, które pozwoliły mi opisać twórcze działania Węgrzynowicza, znalazłam w pracach współczesnych badaczy, szczególnie u Paula Ricoeura, Janiny Abramowskiej i Elżbiety Wolickiej-Wolszleger. W samym tekście rozprawy pozostają one niejako w tle, jednak towarzyszyły mi nieustannie i określiły w sposób znaczący moją perspektywę badawczą. Równoległe wykorzystanie tych dwóch ścieżek metodologicznych (choć może budzić wątpliwości) dało mi możliwość, by spojrzeć na teksty Węgrzynowicza pełniej i szerzej.

Celem hermeneutyki Ricoeura było „możliwie integralne odczytanie [...] języka”²⁸ *sacrum*, którego rdzeniem jest, jego zdaniem, symbol. W wielowątkowym, dogłębnym studium *The Rule of Metaphor. Multi-disciplinary Studies of Creation of Meaning in Language* wskazywał, jaki będzie porządek jego refleksji: „Wątek przewodni tej pracy przechodzi od retoryki do semantyki i od semantyki do hermeneutyki”²⁹. W mojej rozprawie poszłam tym tropem. Obecne rozważania dotyczyć będą tych trzech wymiarów – retorycznego, semantycznego i hermeneutycznego. Nie są one ani hierarchizowane, ani podejmowane według podanej tu kolejności, lecz przenikają się i uzupełniają wzajemnie. Do teorii hermeneutycznego wyjaśniania rzeczywistości poprzez symbole Ricoeura nawiązała Wolicka-Wolszleger w rozważaniach na temat pojęcia

²⁷ Dopowiedzenia wymaga kwestia, że używane w tej pracy pojęcia „alegoria” i „symbol” nie są sobie przeciwstawiane ani wartościowane (z czym często mamy do czynienia współcześnie). Nie stosuje się tu także rozróżnienia na alegorię (jako znak o skonwencjonalizowanej treści) i symbol (jako znak wieloznaczny). Podział ten ma swe początki dopiero w przełomie XVIII/XIX wieku. Wiązał się z postępującą kulturą deprecjacji alegorii (także w biblijnej egzegezie) i przeciwstawieniem jej pozytywnie kwalifikowanego symbolu. Proces ten szczegółowo opisali Jacek Sokolski w fundamentalnej pracy dotyczącej barokowej symbolografii (J. Sokolski, *Słownik barokowej symboliki natury. Tom wstępny: Barokowa księga natury*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 2000, nr 2254, s. 7–32) oraz J. Abramowska (*Powtórzenia i wybory. Studia z tematyki i poetyki historycznej*, Poznań 1995, s. 67–69).

²⁸ J. Tischner, *Perspektywy hermeneutyki*, „Znak”, R. 23: 1971, z. 2–3, s. 147.

²⁹ P. Ricoeur, *dz. cyt.*, s. 44 („The guiding thread of this work passes from rhetoric to semantics and from semantics to hermeneutics”).

imago w tekstach św. Bonawentury. Zarówno ta jej praca, jak i następna, poświęcona hermeneutyce Platona, okazały się niezwykle pomocne w zrozumieniu, a także nazwaniu i opisanu poczyniań Węgrzynowicza-hermeneuty. Istotne były dla mnie też obserwacje Abramowskiej dotyczące alegorii i alegorezy (podstawowych narzędzi, jakimi posługiwał się Węgrzynowicz). Nie traktowałam ich li tylko jako narzędzi biblijnej egzegezy (choć takimi też były), ale raczej „jako zjawiska rzutujące na całość kultury literackiej epoki staropolskiej, [...] zabarwiające również takie fakty, które charakteru alegorycznego w ścisłym znaczeniu tego słowa nie posiadają”³⁰. Badaczka zwróciła uwagę, że „konsekwencją alegorezy jest wytworzenie jedynych w swoim rodzaju dyspozycji odbiorczych”³¹. Te specyficzne semantyczno-logiczne operacje, których alegoreza wymaga, a które Abramowska scharakteryzowała, pokazane tu zostaną na przykładzie hermeneutycznej praktyki reformata.

Werner G.A. Jeanrond w rozważaniach nad hermeneutyką teologiczną rozróżnił dwa jej typy. Pierwszy to makrohermeneutyka, która jest interpretacją świata i stanowi domenę filozofii, drugi zaś – mikrohermeneutyka, wyrażająca się poprzez eksplikację poszczególnych aspektów rzeczywistości³². Węgrzynowicz realizował się w obu. Jako wykładowca filozofii, autor ponadtysiącstronicowego kompendium z zakresu filozofii i teologii, przyjmował perspektywę całościowego oglądu. Poczynania zaś Węgrzynowicza-mikrohermeneuty obserwujemy w kazaniach. Ale i na nich odcisnęła swoje piętno perspektywa makrohermeneutyczna. Jej wyrazem jest tak powszechne w twórczości reformata dążenie do całościowego oglądu, które znalazło wyraz w idei i kompozycji wszystkich jego zbiorów kazań.

Na okładce tej książki znajduje się drzeworyt zaczerpnięty z łacińskiego zbioru kazań Węgrzynowicza *Syllabus Marianus* (k. [(F₂)]v)³³. Przedstawia on wnętrze drukarni i pracujące w niej trzy osoby. W banderoli umieszczonej u dołu znajdujemy inskrypcję „*Lucem dabit atra fuligo*”. Wielce prawdopodobne jest, że pomysłodawcą i wykonawcą drzeworytu był Węgrzynowicz, który sam ilustrował większość swoich zbiorów kazań³⁴. „Czarna sadza da światło” – słowa te w duchu epoki, za pomocą metafory i paradoksu, wyrażają ideę jakże bliską Węgrzynowiczowi. Sadza, która była głównym składnikiem farby drukarskiej, jest tu metonimią drukowanego słowa, a szerzej – wyrażanej poprzez nie treści. Idea ciemności, która prowadzi ku światłu, rzeczy materialnych wiodących ku duchowym, to z kolei istota *cognitionis symbolicae*.

³⁰ J. Abramowska, *dz. cyt.*, s. 53.

³¹ Tamże, s. 66.

³² W.G.A. Jeanrond, *dz. cyt.*, s. 16.

³³ Drzeworyt zamyka ramę wydawniczą zbioru. Bezpośrednio po nim następuje pierwsze kazanie. W tym samym tomie (*Syll.*, kol. 964–965) znajduje się bardzo zbliżona rycina. Być może to wersja próbna, nieco mniej udana, a stąd i mniej eksponowana.

³⁴ Szczegółowe informacje na ten temat znajdują się w rozdziale pierwszym niniejszej pracy: *Antoni Węgrzynowicz – życie i dzieło*.

Próby całościowego oglądu polskiego kaznodziejstwa z perspektywy literaturoznawczej podejmowali już badacze XIX/XX wieku: Karol Mecherzyński³⁵, Józef Sebastian Pelczar³⁶, Władysław Alojzy Jougan³⁷, współcześnie zaś Wojciech Pazera³⁸ i Kazimierz Panuś³⁹. Każda z prac wymienionych autorów była panoramicznym oglądem, co, zważywszy na ogrom materiału, który obejmowały, zdecydowało też o ich charakterze. Znajdujemy w nich (szczególnie w trzech najstarszych) na poły bibliograficzne katalogi kaznodziejów i ich twórczości. Więcej uwagi badacze poświęcili wybranym, szczególnie uznanym predyktorom, dołączając częstokroć do ich biograficznych i twórczych sylwetek dość obfite ekscerpty z ich kaznodziejskiego dorobku. Pelczar, Pazera i Panuś skupili się na kaznodziejstwie katolickim. Przepowiadanie protestanckie uwzględnił Jougan, oceniał je jednak przede wszystkim z perspektywy konfesyjnej. Neutralny był w tej mierze Mecherzyński, który wymowie kaznodziejskiej protestantów także poświęcił swą uwagę⁴⁰. Znaczenie wymienionych, najstarszych prac trudno przecenić. Także dziś są one ciągle cenną pomocą dla interesujących się dziejami polskiego kaznodziejstwa. Ponadto dzięki Pelczarowi⁴¹ i Panusiowi⁴² otrzymujemy przegląd kaznodziejstwa na przestrzeni wieków w Kościele powszechnym, Mecherzyński z kolei ukazuje wymowę religijną na tle różnorodnych świeckich odmian retorycznego dyskursu (wymowa polityczna, sądowa i przygodna).

Ważnym polem zainteresowań badawczych jest teoria kaznodziejskiej wymowy. Jednym z pierwszych, który podjął to zagadnienie, był Mecherzyński. Uwagi na ten temat znajdują się w jego trzytomowej *Historii wymowy w Polsce*⁴³. Próbę opracowania

³⁵ K. Mecherzyński, *Historia wymowy w Polsce*, t. 1, Kraków 1856, s. 66–111, 174–200, 270–283; tamże, t. 2, Kraków 1858, s. 1–526; tamże, t. 3, Kraków 1860, s. 223–328, 345–360. Wskazane fragmenty dotyczą wymowy religijnej.

³⁶ J.S. Pelczar, *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 2: *Kaznodzieje polscy*, Kraków 1896 (wyd. 2 przejrane i pomnożone, Kraków 1917); tenże, *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Kościele katolickim. Dodatek do części II*, Kraków 1897.

³⁷ W.A. Jougan, *Homilie polskie od czasów najdawniejszych po dobę obecną*, Lwów 1902.

³⁸ W. Pazera, *Kaznodziejstwo w Polsce od początku do końca epoki baroku*, Częstochowa 1999.

³⁹ K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w kościele katolickim*, cz. 1: *Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym*, Kraków 1999; tenże, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 2: *Kaznodziejstwo w Polsce od średniowiecza do baroku*, Kraków 2001.

⁴⁰ K. Mecherzyński, *Historia wymowy w Polsce*, t. 2, s. 480–526; tenże, *Historia wymowy kaznodziejskiej w Polsce, obejmująca wiadomości o najcelniejszych mówcach Kościoła polskiego w czasach Zygmunta*, Kraków 1864, s. 480–526.

⁴¹ J.S. Pelczar, *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 1: *Kaznodzieje greccy do IX wieku, łaciniści do XVI wieku*, Kraków 1896.

⁴² K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 1: *Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym*, Kraków 1999; tenże, *Wielcy mówcy Kościoła*, Kraków 2004.

⁴³ K. Mecherzyński, *Historia wymowy w Polsce*, t. 1, s. 207–209; tamże, t. 2, s. 653–659; tamże, t. 3, s. 383–408.

zagadnienia podjął Mieczysław Brzozowski w artykule *Teoria kaznodziejstwa (wiek XVI–XVIII)*⁴⁴. Także Wiesław Pawlak jest autorem kompleksowego ujęcia tego zagadnienia. Jego *Teoria kaznodziejstwa w Polsce wobec reformy trydenckiej (do połowy XVII wieku). Rekonesans*⁴⁵, obejmuje wprawdzie krótszy okres niż u Brzozowskiego, jednak autor poddaje zagadnienie pełniejszemu oglądowi (analizując dokumenty soborowe, synodalne; teoretyczne traktaty i wypowiedzi metakaznodziejskie). Ustalenia przez niego poczynione mają w jakiejś mierze zastosowanie do kaznodziejstwa aż po połowę wieku XVIII. Ogląd ówczesnej teorii przepowiadania dopełniają analizy i edycje podręczników retoryki przeznaczonych dla kaznodziejów (Stanisława Sokołowskiego⁴⁶ oraz anonimowego reformackiego lektora retoryki⁴⁷).

Inne cenne studia poświęcone staropolskiemu kaznodziejstwu dotyczyły mniej lub bardziej szczegółowo wyodrębnionych kwestii. Ze względu na ich mnogość wymieniam się tutaj przede wszystkim pozycje książkowe. Krótki zarys kaznodziejstwa średniowiecznego przedstawił Jerzy Wolny⁴⁸. Krzysztof Bracha z perspektywy historyka przyjrzał się kolekcji Piotra z Miłosławia⁴⁹. Ten sam badacz wraz z Andrzejem Dąbrówką byli redaktorami zbiorowej pracy *Kaznodziejstwo średniowieczne. Polska na tle Europy. Teksty – atrybucje – audytorium*, gdzie z różnych perspektyw poddano oglądowi twórczość polskich predyktorów⁵⁰. Pod redakcją Pawła Stępnia ukazało się z kolei wieloaspektowe opracowanie *Kazań świętokrzyskich*, pokazujące ten niezwykle zabytek od strony historycznej, językowej, edytorskiej, retorycznej⁵¹.

Kolejnym zagadnieniem, któremu poświęcono odrębne opracowania, jest postyllografia. Zajmowali się nią przeglądowo Kazimierz Kolbuszewski⁵² i Janusz Tadeusz Maciuszko (protestancka)⁵³. Bardzo liczną grupę stanowią prace skupiające swą uwagę

⁴⁴ M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa (wiek XVI–XVIII)*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 2: *Od odrodzenia do oświecenia*, cz. 2: *Teologia humanistyczna*, s. 363–428.

⁴⁵ W. Pawlak, *Teoria kaznodziejstwa w Polsce wobec reformy trydenckiej (do połowy XVII wieku). Rekonesans*, [w:] *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*, red. nauk. J. Dąbkowska-Kujko, „Hermeneutyka Wartości”, t. 6, Warszawa 2016, s. 435–496.

⁴⁶ W. Ryczek, *Rhetorica christiana. Teoria wymowy kościelnej Stanisława Sokołowskiego*, Kraków 2011.

⁴⁷ M. Kuran, *Eloquentia sacra, czyli retoryka w służbie kaznodziejstwa (analiza rękopiśmiennego kompendium retorycznego anonimowego autora reformackiego z XVII wieku)*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica” 2014, z. 25, s. 201–226.

⁴⁸ J. Wolny, *Kaznodziejstwo*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 1: *Średniowiecze*, Lublin 1974, s. 275–308.

⁴⁹ K. Bracha, *Nauczanie kaznodziejskie w Polsce późnego średniowiecza. Sermones dominicales et festuales z tzw. Kolekcji Piotra z Miłosławia*, Kielce 2007.

⁵⁰ *Kaznodziejstwo średniowieczne. Polska na tle Europy. Teksty – atrybucje – audytorium*, red. K. Bracha, A. Dąbrówka, Warszawa 2014.

⁵¹ *Kazania świętokrzyskie. Nowa edycja. Nowe propozycje badawcze*, red. P. Stępień, współpr. H. Tchórzewska-Kabata, I. Winiarska-Górska, Warszawa 2000.

⁵² K. Kolbuszewski, *Postyllografia polska XVI i XVII wieku*, Kraków 1921.

⁵³ J.T. Maciuszko, *Ewangelicka postyllografia polska XVI–XVIII wieku. Charakterystyka – analiza porównawcza – recepcja*, Warszawa 1987.

na retorycznym aspekcie kazań. Pionierskie było tu studium Mirosława Korolki *O prozie „Kazań sejmowych” Piotra Skargi*, które utorowało drogę innym badaczom⁵⁴. Wymienić można Marka Skwarę⁵⁵, Dobrosławę Platt⁵⁶ i piszącą te słowa⁵⁷. Przywołano tu tylko tych autorów, którzy retoryczność eksponują w tytułach swych prac, czyniąc z niej podstawową perspektywę oglądu. Trzeba też dodać, że ze względu na status retoryki w staropolskim kształceniu (także predykatorów) w prawie każdej pracy poświęconej przepowiadaniu pozostaje ona w polu widzenia badaczy. Niezwykle ważny aspekt ówczesnego kaznodziejstwa stanowi zjawisko z pogranicza retoryki i estetyki – konceptyzm. Jego źródła, teoretyczne zaplecze oraz miejsce w barokowym przepowiadaniu przedstawił Wiesław Pawlak⁵⁸. Zagadnienie to podjęło wielu autorów, którzy opisywali zastosowanie konceptu w wybranych kazaniach. Szczególnie kazania pogrzebowe stały się materiałem chętnie tu wykorzystywanym.

Kaznodziejstwo pogrzebowe zajmuje w ogóle szczególne miejsce w badaniach nad staropolską wymową religijną. Bibliografię siedemnastowiecznych drukowanych oracji pogrzebowych, wśród których czołowe miejsce zajmowały kazania, przygotował Marek Skwara⁵⁹. Poprzedził ją teoretycznym wstępem, w którym znajdujemy ich specyfikację i opis. Osobną pracę poświęcił ich retorycznemu kształtowi (wiele z uwag tam poczynionych znajduje zastosowanie wobec kazań w ogóle)⁶⁰. *Ars rhetoricae* jest stałym elementem refleksji badaczy nad tą odmianą kaznodziejstwa, dopełnianym przez szerego pojęte zagadnienia z zakresu staropolskiej kultury funeralnej. Taką perspektywę znajdziemy w pracach Anny Nowickiej-Struskiej⁶¹ i Marioli Jarczykowej⁶².

Staropolskie kaznodziejstwo przybliżają edytorskie inicjatywy Kazimierza Panusia. Jego praca *Wielcy mówcy Kościoła w Polsce*⁶³ to propozycja przyjrzenia się szczególnie cenionym kaznodziejom (w tym dziewięciu staropolskim). Z kolei w redagowanych przez niego antologiach *Wielcy kaznodzieje Krakowa*⁶⁴ oraz *Wielcy mówcy katedry*

⁵⁴ M. Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych” Piotra Skargi*, Warszawa 1971.

⁵⁵ M. Skwara, *O dowodzeniu retorycznym w polskich drukowanych oracjach pogrzebowych*, Szczecin 1999.

⁵⁶ D. Platt, *Kazania pogrzebowe z przełomu XVI i XVII w. Z dziejów prozy staropolskiej*, Wrocław 1992.

⁵⁷ M. Kuran, *Retoryka jako narzędzie perswazji w postylografii polskiej XVI wieku (na przykładzie „Postylli katolickiej” Jakuba Wujka)*, Łódź 2007.

⁵⁸ W. Pawlak, *Koncept w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 2005.

⁵⁹ M. Skwara, *Polskie oracje pogrzebowe XVII wieku. Bibliografia*, Gdańsk 2009.

⁶⁰ Tenże, *O dowodzeniu retorycznym w polskich drukowanych oracjach pogrzebowych*, s. 62–267, 359–394, 521–586 (wskazane fragmenty można odnieść także do innych rodzajów kazań). Z kolei zagadnienie *loci a persona* tam podjęte znaleźć może zastosowanie wszędzie tam, gdzie kaznodzieja chwali bądź gani postać, np. w kazaniach okolicznościowych, kazaniach o świętych (tamże, s. 403–493).

⁶¹ A. Nowicka-Struska, *„Ex fumo in lucem”. Barokowe kaznodziejstwo Andrzeja Kochanowskiego*, Lublin 2008.

⁶² M. Jarczykowa, *Przy pogrzebach rzeczy i rytmy. Funeralia Radziwiłłowskie z XVII wieku*, Katowice 2012.

⁶³ K. Panuś, *Wielcy mówcy Kościoła w Polsce*, Kraków 2005.

⁶⁴ *Wielcy kaznodzieje Krakowa. Studia in honorem prof. Eduardi Staniek*, pod. red. K. Panusia, Kraków 2006.

na Wawelu⁶⁵, zaproszeni do współpracy badacze zaprezentowali sylwetki wybranych mówców kościelnych. Do każdego mikroportretu kaznodziei dołączone zostało jedno kazanie, możliwie najlepiej ilustrujące charakter i styl autora. Równie ważny jest projekt serii „Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych”. Ukazało się do tej pory siedem antologii, które obejmują kolejno kazania maryjne⁶⁶, funeralne⁶⁷, pasyjne⁶⁸, wielkanocne⁶⁹, adwentowe⁷⁰, bożonarodzeniowe⁷¹, patriotyczne⁷². W każdej z nich znajdują się także kazania staropolskie.

W tym krótkim przeglądzie badań nad staropolskim kaznodziejstwem pominięto szczegółowe studia zamieszczone w czasopismach, tomach zbiorowych czy coraz liczniejsze edycje pojedynczych kazań. Wyjątkiem były prace z zakresu teorii wymowy kaznodziejskiej, zagadnienia niezwykle ważnego, któremu jednak nie poświęcono dotąd monografii. Kaznodziejstwo to wciąż niewyczerpany i coraz bardziej doceniany materiał, pozwalający na poszerzanie wiedzy o staropolskiej kulturze w różnorodnych jej aspektach (językowym, retorycznym, obyczajowym, komunikacyjnym)⁷³.

Spuścizna kaznodziejska Węgrzynowicza była już wielokrotnie przedmiotem badawczej refleksji. Dominowała w niej perspektywa teologiczna. Pierwsze znaczące uwagi poczynił Jougan, który skupił się na mariologicznym wymiarze kazań reformaty⁷⁴. Studium to jest niezwykle wnikliwe i inspirujące. Badacz osadził jego kazania nie

⁶⁵ K. Panuś, *Wielcy mówcy katedry na Wawelu*, Kraków 2008.

⁶⁶ *Kazania maryjne*, wyd. i oprac. R. Mazurkiewicz i K. Panuś, Kraków 2014, „Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych”, t. 1.

⁶⁷ *Kazania funeralne*, wyd. i oprac. K. Panuś i M. Skwara, Kraków 2014, „Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych”, t. 2.

⁶⁸ *Kazania pasyjne*, wyd. i oprac. J.S. Gruchała, Kraków 2014, „Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych”, t. 3.

⁶⁹ *Kazania wielkanocne*, wyd. i oprac. J.S. Gruchała, Kraków 2019, „Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych”, t. 4.

⁷⁰ *Kazania adwentowe*, wyd. i oprac. W. Ostafiński i K. Panuś, Kraków 2019, „Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych”, t. 5.

⁷¹ *Kazania bożonarodzeniowe*, wyd. i oprac. A. Jungiewicz i K. Panuś, Kraków 2019, „Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych”, t. 6.

⁷² *Kazania patriotyczne*, wyd. i oprac. K. Panuś i M. Skwara, „Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych”, t. 7.

⁷³ Na uwagę zasługują prace: J.A. Drob, *Trzy zegary. Obraz czasu i przestrzeni w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 1998 oraz historyków: F. Wolański, *Kaznodziejstwo bernardyńskie w staropolskim systemie komunikacji społecznej schyłku epoki saskiej. Studium kształtowania wyobrażeń i postaw*, Toruń 2012; U. Kicińska, *Wzorzec szlachcianki w polskich drukowanych oracjach pogrzebowych XVII wieku*, Warszawa 2013 (autorka uwzględniła też kazania).

⁷⁴ W.A. Jougan, *Ks. Antoni Węgrzynowicz jako kaznodzieja mariologiczny. Szkic homiletyczny*, „Przegląd Kościelny”, t. 8: 1905, nr 45, z. 9, s. 185–198; tenże, *Ks. Antoni Węgrzynowicz jako kaznodzieja mariologiczny. Szkic homiletyczny (ciąg dalszy)*, „Przegląd Kościelny”, t. 8: 1905, nr 46, z. 10, s. 380–386; tenże, *Ks. Antoni Węgrzynowicz jako kaznodzieja mariologiczny. Szkic homiletyczny (ciąg dalszy)*, „Przegląd Kościelny”, t. 8: 1905, nr 47, z. 11, s. 464–473; tenże, *Ks. Antoni Węgrzynowicz jako kaznodzieja mariologiczny. Szkic homiletyczny (dokończenie)*, „Przegląd Kościelny”, t. 8: 1905, nr 48, z. 12, s. 551–562.

tylko w tradycji mariologii i kaznodziejstwa maryjnego, ale i barokowego stylu. Scharakteryzował kolejne zbiory Węgrzynowicza, dostrzegając wyłaniający się z nich niepowtarzalny rys „odrębności i indywidualności kaznodziejskiej”⁷⁵ (widoczny przede wszystkim w planie i metodzie kompozycji kazań oraz technicznym nazywaniu i porządkowaniu argumentów).

Całościowe studium poświęcone Węgrzynowiczowi opracował Zbigniew Baran. Jego praca doktorska, *Antoni Węgrzynowicz, barokowy kaznodzieja i literat*, pozostała jednak w maszynopisie⁷⁶. Szczególnie cenne są tam informacje dotyczące rodu Węgrzynowiczów, będące wynikiem poszukiwań autora w krakowskich archiwach. Kazaniom reformaty przyjrzał się on przez pryzmat obecnych w nim idei teologicznych, historiozoficznych i socjologicznych. Opisał formę literacką kazań na podstawie wyróżnionych: metafor, epitetów i porównań, asyndetonów, anafor, apostrofów i przymiotów biblijnych, a także konstrukcji emblematycznych. Część ustaleń przedstawionych w tej pracy znalazła się w artykułach *Kaznodziejstwo Antoniego Węgrzynowicza OFM (1658–1721) na tle kazań franciszkańskich doby baroku*⁷⁷ oraz *Krakowski ród Węgrzynowiczów (studium z dziejów mieszczaństwa krakowskiego)*⁷⁸.

W bibliotece klasztoru św. Kazimierza w Krakowie znajduje się kilka prac poświęconych Węgrzynowiczowi, napisanych przez studentów wydziałów teologicznych. Dwie dotyczą tematyki maryjnej. Pierwsza, pt. *Stosunek Marii do Chrystusa w pismach homiletyczno-mariologicznych o. Antoniego Węgrzynowicza OFM (studium z historii mariologii polskiej)*, została napisana przez Jerzego Eugeniusza Szymańskiego OFM⁷⁹. Autorami drugiej, zatytułowanej *O. Antoni Węgrzynowicz zapomniany kaznodzieja maryjny (próba przybliżenia postaci)*, są Wacław Mariusz Michalczyk OFM i Kazimierz Wójtowicz CR⁸⁰. Szymański reformatowi poświęcił jeszcze jedną pracę, *Działalność narodowo-społeczna Antoniego Węgrzynowicza (1658–1721). Studium historyczno-społeczne*⁸¹. Ostatnia ze studenckich prac, jaką dysponuje archiwum klasztoru, to *Eschatologia o. Antoniego Węgrzynowicza* autorstwa ks. Ireneusza Plucińskiego⁸². Czasopismo „W Nurcie

⁷⁵ Tamże, t. 8: 1905, nr 48, z. 12, s. 552.

⁷⁶ Z. Baran, *Antoni Węgrzynowicz, barokowy kaznodzieja i literat*, Kraków 1990 (mps pracy doktorskiej dostępny w bibliotece klasztoru franciszkanów w Bieczu; praca napisana pod kierunkiem prof. Tadeusza Ulewicza).

⁷⁷ Tenże, *Kaznodziejstwo Antoniego Węgrzynowicza OFM (1658–1721) na tle kazań franciszkańskich doby baroku*, [w:] *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. 2, cz. 2: *Franciszkanie w Polsce XVI–XVIII wieku*, red. H. Gapski, S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 2003, s. 173–207.

⁷⁸ Tenże, *Krakowski ród Węgrzynowiczów (studium z dziejów mieszczaństwa krakowskiego)*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP im. KEN w Krakowie” 1999, z. 203, „Prace Historyczne”, t. XX, s. 73–84.

⁷⁹ J.E. Szymański, *Stosunek Marii do Chrystusa w pismach homiletyczno-mariologicznych o. Antoniego Węgrzynowicza OFM (studium z historii mariologii polskiej)*, Lublin 1959, {APR, syg. A – 5}.

⁸⁰ W.M. Michalczyk, K. Wójtowicz, *O. Antoni Węgrzynowicz. Zapomniany kaznodzieja maryjny (próba przybliżenia postaci)*, Kraków 1969, {APR, syg. A – 125}.

⁸¹ J.E. Szymański, *Działalność narodowo-społeczna Antoniego Węgrzynowicza (1658–1721). Studium historyczno-społeczne*, Kraków 1965, {APR, syg. A – 16}.

⁸² I. Pluciński, *Eschatologia o. Antoniego Węgrzynowicza*, Lublin 1968, {APR, syg. A – 20}.

Franciszkańskim” zamieściło z kolei artykuł Andrzeja Szafulskiego, *Życie cnotliwe podstawą moralności społecznej w kazaniach A. Węgrzynowicza OFMRef.*⁸³.

Pierwszą drukowaną publikacją książkową w całości poświęconą kazaniom ojca Antoniego jest wydana w 1994 roku w serii „Biblioteka Instytutu Franciszkańskiego” praca Danuty Mastalskiej *Teologiczny obraz Maryi Antoniego Węgrzynowicza OFM (1658–1721)*⁸⁴. Jak wskazuje tytuł, jest ona próbą zrekonstruowania na podstawie kazań reformata, charakteru jego mariologii (i wpływu na nią tradycji Kościoła, idei franciszkańskich i kultury barokowej). W 2018 roku ukazała się książka Sylwii Zydek *Strach i poczucie bezpieczeństwa jako elementy budujące polską mentalność w XVIII wieku w świetle kaznodziejstwa Antoniego Węgrzynowicza (1658–1721)*⁸⁵. Badaczka przyjrzała się w niej tytułowym zagadnieniom w ujęciu historycznym, kulturowym i teologicznym. Z podobnych perspektyw poddała autorka oglądowi problem grzechu w artykule zatytułowanym *Grzech jako czynnik dezintegrujący życie społeczne tematem kaznodziejskich rozważań Antoniego Węgrzynowicza (1658–1721)*⁸⁶.

Literaturoznawcy twórczość Węgrzynowicza opisywali w mikrostudiach poświęconych konkretnym kazaniom i wyodrębnionym szczegółowym zagadnieniom. Marzena Walińska⁸⁷ wzięła na warsztat kazanie katechizmowe o zazdrości. Pokazała, w jaki sposób reformat budował swą argumentację, z jakich źródeł korzystał (Biblia, komentatorzy, teologowie-moralisci) i jak je w celach perswazyjnych stosował. Podjęła też kwestię wizerunku żony, jaki wyłania się z kazań reformata⁸⁸, oraz miejsca w nich tradycji mitologicznej⁸⁹. Jerzy Krocak⁹⁰ z kolei skupił się na cyklu kazań ze zbioru *Nuptiae Agni*. Poświęcone są one apostołom, którym przypisane zostały szlachetne kamienie. Przedmiotem artykułu są źródła owych przypisań i ich mistycznej interpretacji. Autor

⁸³ A. Szafulski, *Życie cnotliwe podstawą moralności społecznej w kazaniach A. Węgrzynowicza OFMRef.*, „W Nurcie Franciszkańskim”, R. 12: 2003, s. 143–152.

⁸⁴ D. Mastalska, *Teologiczny obraz Maryi w polskich kazaniach Antoniego Węgrzynowicza OFM (1658–1721)*, Niepokalanów 1994. Jedno z zagadnień podjętych w tej pracy znalazło się w: taż, *Barokowa symbolika maryjna w kazaniach Antoniego Węgrzynowicza OFM*, „Studia Franciszkańskie”, t. 6: 1994, s. 121–131.

⁸⁵ S. Zydek, *Strach i poczucie bezpieczeństwa jako elementy budujące polską mentalność w XVIII wieku w świetle kaznodziejstwa Antoniego Węgrzynowicza (1658–1721)*, Toruń 2018.

⁸⁶ Taż, *Grzech jako czynnik dezintegrujący życie społeczne tematem kaznodziejskich rozważań Antoniego Węgrzynowicza (1658–1721)*, „Nasza Przeszość. Studia z Dziejów Kościoła i Kultury Katolickiej w Polsce”, t. 132: 2019, s. 113–126.

⁸⁷ M. Walińska, *Zelotypia jako grzech śmiertelny: Antoniego Węgrzynowicza kazanie o nieuzasadnionej zazdrości w małżeństwie*, [w:] *W kręgu rodziny i prywatności*, red. M. Jarczykówna, R. Ryba, Katowice 2014, s. 160–173.

⁸⁸ Taż, *The Image of the Wife in the Homiletics of Antoni Węgrzynowicz*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 2020, vol. 38, Sectio FF, nr 2, s. 53–66.

⁸⁹ Taż, „Żywoty świętych ten Apollo pieje”. *Studia nad tradycją mitologiczną w literaturze staropolskiej*, Katowice 2018, s. 112, 122–126, 128, 132.

⁹⁰ J. Krocak, *Nauka o kamieniach i jej źródła w cyklu kazań „Nuptiae Agni” Antoniego Węgrzynowicza*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka”, t. 31: 2017, s. 269–292.

przyjrzał się wykorzystaniu przez Węgrzynowicza pogańskiej i chrześcijańskiej literatury z zakresu gemmologii. Retorycznemu zastosowaniu pozornych dialogów w tekstach reformata poświęcił swój tekst z kolei Jan Baron⁹¹. Także praca Panusia⁹² dotycząca kazania Węgrzynowicza o św. Kazimierzu, choć pisana przez teologa, prezentuje raczej perspektywę literaturoznawczą. Autor skupił się bowiem na emblematyczności i symbolice tekstu. Warto też przywołać prace, w których kazania Węgrzynowicza przywołane są w ramach analizy szerszych zagadnień i pośród innych autorów. Jedną z nich jest studium Jacka Sokolskiego o staropolskiej wizji zaświatów⁹³. Z kolei Renata Ryba włączyła głos reformata do swojego opisu staropolskiego postrzegania grzechu „pożądliwości cielesnej” wyrażającego się poprzez ubiór⁹⁴.

Twórczość Węgrzynowicza była przedmiotem także moich badawczych zainteresowań. Kaznodziejski dorobek reformata oraz jego zakonnych współbraci (Franciszka Rychłowskiego, Berarda Gutowskiego i Michała Łosiowica) scharakteryzowałam na tle barokowych dominant w sztuce przepowiadania⁹⁵. Węgrzynowicz i jego kazania (prócz tekstów wielu innych współczesnych mu predyktorów) przywołane zostały w opracowaniu podejmującym kwestię przejawów polskiej religijności pasyjnej wyłaniającej się z kazań wielkopiątkowych⁹⁶. Bliski tej tematyce był tekst analizujący *Kazanie na Wielki Piątek o męce Pana Jezusowej*. Posłużyło mi ono do ukazania specyficznej pasyjnej duchowości franciszkańskiej⁹⁷. Kolejny artykuł poświęciłam kazaniu Węgrzynowicza (także jego współbraci, Gutowskiego i Łosiowica) o św. Piotrze z Alkantary⁹⁸,

⁹¹ J. Baron, *Dialogowość prozy kaznodziejskiej (na przykładzie kazań Antoniego Węgrzynowicza na dzień Niepokalanego Poczęcia Panny Przenaświętszej)*, „Homo Communicativus. Filozofia – Komunikacja – Język – Kultura” 2011, nr 1, s. 155–160.

⁹² K. Panuś, *Nidus Aquilae... Antoniego Węgrzynowicza OFMRef.*, „Materiały Homiletyczne” 2012, nr 269, s. 53–62.

⁹³ J. Sokolski, *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyśćca i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*, Wrocław 1994, s. 187–192, 241–248.

⁹⁴ R. Ryba, *Strój i grzech – w świetle barokowych egzemplów*, „Terminus. Czasopismo Wydziału Polonistyki UJ”, t. 12: 2010, z. 1, s. 136, 140–142, 145, 148–149.

⁹⁵ M. Kuran, *Reformackie kazania niedzielne doby baroku wobec tradycji postyllograficznej*, [w:] *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, t. 9, red. J. Walkusz, Lublin 2010, s. 265–284.

⁹⁶ Taż, *Polska religijność pasyjna w świetle kazań wielkopiątkowych (1702–1732) z biblioteki klasztoru reformatów w Zakliczynie*, [w:] *Miscellanea literackie i teatralne (od Kochanowskiego do Mrożka). Profesorowi Janowi Okonowi od przyjaciół i uczniów na 70. urodziny zebrane*, red. K. Płachcińska i M. Kuran, Łódź 2010, s. 419–455.

⁹⁷ Taż, *Pasyjny wymiar duchowości franciszkańskiej na przykładzie „Kazania na Wielki Piątek o męce Pana Jezusowej” reformata Antoniego Węgrzynowicza*, [w:] *Piśmiennictwo sakralne w dziejach Polski do końca XVIII wieku na tle powszechnym*, red. S. Bułajewski, J. Gancewski i A. Wałkowski, Józefów 2012 [druk 2013], s. 219–230.

⁹⁸ Taż, *Fontanny, obligacje, rebelizanci... Obrazowanie w barokowych kazaniach reformackich (na przykładzie kazań o św. Piotrze z Alkantary)*, [w:] *„Non cesso gratias agere Deo et hominibus”. Prace ofiarowane Ojcu dr. Anzelmowi Januszowi Szeinke OFM z okazji Złotego Jubileuszu Kapłaństwa i ponad 50-lecia pracy historyczno-pisarskiej*, red. W.M. Michalczyk, M.C. Paczkowski, Kraków–Warszawa 2013, s. 655–668.

współtwórcy ruchu ściślejszej obserwacji i mistrzowi duchowości reformackiej. To przykład kazania-konceptu, w którym metaforom zaczerpniętym z biblijnego *thematis* oraz z przedłożenia (skarby, skarbiec, klucze) podporządkowane zostały język (ekonomiczno-sądowy) i kompozycja. Przedmiotem kolejnego artykułu był stosunek Węgrzynowicza do astrologii i wykorzystanie przez niego pojęć z niej zaczerpniętych do wyłożenia materii teologicznej⁹⁹. Zachowane rękopisy zbiorów kazań Węgrzynowicza były przedmiotem mojej refleksji w dwóch kolejnych tekstach¹⁰⁰. Ostatni zaś poświęciłam kazaniom reformata dotyczącym problemu pijaństwa, który wnikliwie opisywał, uwzględniając czynniki kulturowe, socjologiczne i psychologiczne¹⁰¹.

Miejsce dla Węgrzynowicza znalazło się też w przywoływanych już tematycznych kolekcjach kazań. W antologii maryjnej znajduje się jego kazanie *Na dzień Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Panny Maryi* ze zbioru *Nuptiae Agni*¹⁰², zaś w wielkanocnej – *Sponsus Gloriosus* z tego samego zbioru¹⁰³. W tomie *Wielcy kaznodzieje Krakowa* zamieszczono *sermo Nidus Aquilae, albo Kazanie na I święto Kazimierza Ś[więtego]*¹⁰⁴. We wszystkich trzech antologiach nakreślona została sylwetka Węgrzynowicza i przypomniano jego dorobek. O ile w dwóch pierwszych są to krótkie noty biograficzne, o tyle w trzecim zbiorze znajdujemy najobszerniejsze dotąd drukowane źródło wiedzy na temat Węgrzynowicza. Jego autorem jest Salezy Bogdan Brzuszek¹⁰⁵. Obejmuje ono biogram, sylwetkę duchową, dorobek, związki z Krakowem i stan badań na temat reformata. Autor skrupulatnie zebrał literaturę przedmiotu dotyczącą reformata.

Na uwagę zasługują też prace, które przybliżają mniej znane oblicze Węgrzynowicza. Był on bowiem artystą malarzem, rzeźbiarzem, rytownikiem. Tę stronę jego twórczości opisał Adam Jan Błachut w *Słowniku artystów reformackich w Polsce*¹⁰⁶ oraz w artykule *Teolog artysta. Mniej znane plastyczne zainteresowania o. Antoniego*

⁹⁹ Taż, *Matematyka czartowska czy pobożna? Dwa oblicza astrologii w kazaniach reformata Antoniego Węgrzynowicza*, „Terminus. Czasopismo Wydziału Polonistyki UJ”, t. 17: 2015, z. 1 (34), s. 61–88.

¹⁰⁰ Taż, *O rękopisie „Melodyi Ś[więtego] Kazimierza” Antoniego Węgrzynowicza – spostrzeżenia i uwagi*, [w:] „*Fons omnis honesti*” – o literaturze w służbie wartości: tradycja antyczna, kultura ziemiańska, encyklopedyzm i komunikacja. Studia ofiarowane Profesor Marii Wichowej w 70. rocznicę urodzin i 45. rocznicę pracy naukowej, red. M. Kuran, Łódź 2020, s. 271–293; taż, *Uwagi o rękopisie zbioru kazań „Syllabus Marianus” Antoniego Węgrzynowicza*, „Prace Polonistyczne”, Seria 86: 2021, s. 185–214.

¹⁰¹ Taż, *Barokowy kaznodzieja Antoni Węgrzynowicz o pijaństwie – konteksty kulturowe, socjologiczne i psychologiczne*, „Kultura – Media – Teologia” 2020, nr 43, s. 28–48.

¹⁰² *Kazania maryjne*, dz. cyt., s. 405–422.

¹⁰³ *Kazania wielkanocne*, dz. cyt., s. 293–307. Osadzenie kazania w strukturze zbioru *Nuptiae Agni* omówione jest krótko we wstępie do antologii (J. Gruchała, K. Panuś, *Wprowadzenie*, [w:] tamże, s. 23–24).

¹⁰⁴ S.B. Brzuszek, „*W każdej okoliczności i materyi doskonale mówił*”. Antoni Węgrzynowicz OFMRef. jako kaznodzieja Krakowa, [w:] *Wielcy kaznodzieje Krakowa. Studia in honorem prof. Eduardi Staniek*, s. 247–274 (samo kazanie znajduje się na s. 265–274).

¹⁰⁵ Tamże, s. 247–265.

¹⁰⁶ A.J. Błachut, *Słownik artystów reformackich w Polsce*, Warszawa 2006, s. 138–139.

Węgrzynowicza OFMRef.¹⁰⁷. Niezwykle ciekawe spojrzenie na aktywność reformata jako ilustratora swych zbiorów kazań przyniosły ustalenia historyczki sztuki Krystyny Moisan-Jabłońskiej. Ukazała ona jego związki z niderlandzką sztuką, doceniła umiejętności rytownicze, wcześniej mocno deprecjonowane¹⁰⁸.

W ogólnie dostępnych źródłach krótkie biogramy Węgrzynowicza znaleźć można w *Zarysie historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim* Panusia¹⁰⁹, w *Słowniku polskich teologów katolickich*¹¹⁰ oraz w *Encyklopedii katolickiej*¹¹¹. Choć coraz częściej kaznodziejstwo reformata poddawane jest badawczej refleksji, to niedostatek pełniejszego oglądu jego twórczości nie pozwala należycie docenić jego dorobku.

Przedmiot moich badań stanowi siedem zbiorów kazań Antoniego Węgrzynowicza wydanych w latach 1704–1714. Skupię się na pięciu polskojęzycznych (trzech niedzielnych, jednym świątecznym i jednym maryjnym), natomiast dwa łacińskie (maryjne) będą wzmiankowane, aby pokazać spójność ideową całego dorobku kaznodziei.

Rozdział pierwszy przybliży sylwetkę Węgrzynowicza nie tylko od strony ściśle faktograficznej, choć i ona jest potrzebna, zważywszy na to, jak niewiele jest publikacji, które pozwalają się z nią zapoznać. Postać Węgrzynowicza zaprezentowana zostanie w nieco szerszym kontekście, z ukazaniem m.in. rodu, z którego się wywodził, miasta, w którym się wychował, licznych umiejętności, które zdobył, oraz podejmowanych przez niego aktywności. W charakterystyce wykorzystane zostaną jego kazania oraz opinie współczesnych, które tę rekonstrukcję pozwolą dopełnić. W kolejnym rozdziale omówię charyzmat zgromadzenia zakonnego, do którego należał Węgrzynowicz. Pokazane zostanie jego miejsce na duchowej mapie potrydenckiego Kościoła polskiego, swoisty sposób realizowania franciszkańskiego charyzmatu, wyrażający się choćby w modelu edukacji, ubóstwie, praktykach ascetycznych. Ogląd biografii i sylwetki Węgrzynowicza, a także zakonu, który reprezentował, pozwolą przybliżyć mentalne i intelektualne źródła, które go ukształtowały oraz znalazły odzwierciedlenie w jego twórczości.

Ponieważ twórczość kaznodziejska Węgrzynowicza opisana zostanie jako realizacja tytułowej *cognitionis symbolicae*, w rozdziale kolejnym będzie mowa o czynnikach,

¹⁰⁷ Tenże, *Teolog artysta. Mniej znane plastyczne zainteresowania o. Antoniego Węgrzynowicza OFMRef.*, „Pietas et Studium. Rocznik Wyższego Seminarium Duchownego Prowincji Matki Bożej Anielskiej Zakonu Braci Mniejszych w Krakowie”, t. 2: 2009, s. 545–553.

¹⁰⁸ K. Moisan-Jabłońska, *Polskie przygody grafiki zachodnioeuropejskiej XVII–XVIII wieku*, Ciche 2013, s. 410–432.

¹⁰⁹ K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w kościele katolickim*, cz. 2: *Kaznodziejstwo w Polsce. Od średniowiecza do baroku*, s. 461–463.

¹¹⁰ G.A. Wiśniowski, *Węgrzynowicz Antoni Andrzej*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, red. H.E. Wyczawski, t. 4, Warszawa 1983, s. 412–414.

¹¹¹ A.J. Szeinke, *Węgrzynowicz Antoni*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gigilewicz, t. 20, Lublin 2014, kol. 424.

które zadecydowały o tym, że reformat wybrał ten właśnie model przepowiadania. Omówię zjawiska i tendencje charakterystyczne zarówno dla ówczesnego kaznodziejstwa w ogóle (dominujący model teologii, egzegezy, teorii przepowiadania), jak i specyficzne dla Węgrzynowicza jako przedstawiciela rodziny franciszkańskiej (bonawenturianizm).

Zważywszy na to, jak duże znaczenie dla ideowego i kompozycyjnego porządku kaznodziejskich zbiorów reformata miała zawarta w tytule metafora, rozdział kolejny przyniesie przegląd polskiego kaznodziejstwa barokowego pod tym właśnie kątem. Pozwoli on dostrzec to, co wspólne, i to, co specyficzne dla reformata. Obejmie on też klasyfikację typów tytułów barokowych zbiorów kazań na niedziele i święta, opis teoretycznych źródeł mających wpływ na sposób ich formułowania oraz refleksję nad genezą polskiego kaznodziejstwa konceptowego.

W kolejnych trzech rozdziałach pokazane zostanie, w jaki sposób Węgrzynowicz na każdym poziomie swojego kaznodziejskiego przekazu konstruował wypowiedź za pomocą teologicznych, retorycznych i hermeneutycznych narzędzi, które oferowała mu *cognitio symbolica*. Najpierw oglądowi poddany zostanie poziom najogólniejszy, to jest dotyczący zbiorów (rozdział V), potem poszczególnych kazań (rozdział VI), w końcu argumentów (rozdział VII). W każdym z nich prześledzę, w jaki sposób kultura religijna i świecka, obyczaj i język wpływały na kształt kazań reformata.

W rozdziale piątym, dotyczącym alegorycznego kształtu całych zbiorów, ukazane zostanie, jak różne sposoby wykorzystywał kaznodzieja, by wieloelementowy konglomerat samodzielnych (kompozycyjnie i ideowo) części (kazań) uczynić spójną całością. Kazania wielkopiątkowe, o których mowa w rozdziale szóstym, pozwolą zobaczyć, w jaki sposób Węgrzynowicz rozwijał w nich tytułową metaforę. Pokazane zostaną one na tle polskich kazań wielkopiątkowych (i ich szczególnej odmiany – pasji) z XVI i XVII wieku oraz pasyjnej duchowości (zwłaszcza franciszkańskiej). Analizy w rozdziale siódmym zejść na poziom najniższy – argumentów. Podstawą struktury tej części pracy będą wydzielone przez Sandaeusa w obrębie teologii symbolicznej *species: parabolica, paroemialis, aenigmatica, emblematica, fabularis* oraz *hieroglyphica* / *hierographica*. Sposób, w jaki posługiwał się nimi reformat, stanie się przedmiotem analizy w kolejnych podrozdziałach. Każdy z nich poprzedzi wstęp pokazujący, jak formy te funkcjonowały w ówczesnej refleksji teoretycznej. W *Zakończeniu* podsumuję rozważania dotyczące Węgrzynowiczowej hermeneutyki.

* * *

Wiele osób przyczyniło się do tego, jaki kształt przybrała ta rozprawa. Chciałam im wyrazić swoją wdzięczność. Podziękowanie kieruję do Pana Profesora Jana Okonia, mojego pierwszego i najważniejszego mentora, pod którego okiem miałam szczęście i zaszczyt poznawać staropolszczyznę. Profesor Krystynie Płachcińskiej dziękuję za życzliwość i stworzenie przyjaznej atmosfery pracy. Dziękuję Koleżankom z Katedry

Literatury Dawnej UŁ za inspirujące naukowe spotkania, a dr Annie Lenartowicz za latynistyczne konsultacje. Podziękowania kieruję również do Ojca Anzelma Steinke OFM Ref. i Ojca Eryka Hoppe OFM Ref. za danie mi możliwości skorzystania z zasobów krakowskiego archiwum reformatów i udostępnienie zakonnych zbiorów bibliotecznych w Krakowie, Zakliczynie i Brzezinach. Ostateczny kształt rozprawa wiele zawdzięcza wnikliwej lekturze i uwagom recenzenta, Profesora Wiesława Pawłaka, któremu bardzo dziękuję. Podczas długiej pracy nad tą książką cierpliwie wspierał mnie Mąż. Był pierwszym, uważnym czytelnikiem i recenzentem. Jestem mu za to bardzo wdzięczna.

I. Antoni Węgrzynowicz – życie i dzieło

Die eadem idem qui supra baptizavit Andream Stanislaum Hon[orati] Andree Węgrzynowicz et Catharinae Coniugum legitimorum, civium Cracovien[sium]. Patrini fuerunt Spectab[ilis] D[omi]nus Franciscus Cortini Proconsul Crac[oviensis] et Spectab[ilis] D[omina] Anna Hippolitowa¹.

Słowa te to zapis z księgi chrztów krakowskiego kościoła pod wezwaniem Najświętszej Panny Marii (dzisiejszej bazyliki Mariackiej). 17 września 1658 Andrzej i Katarzyna Węgrzynowiczowie, krakowscy mieszczenie, przynieśli do chrztu swojego pierworodnego syna, któremu nadali imiona Andrzej Stanisław. Sakramentu udzielił wikariusz Jan Lisiewicz. Chrzestnymi rodzicami byli przedstawiciele krakowskiej elity. Wskazuje na to tytułatura umieszczona przy ich nazwiskach (*spectabilis*), która zarezerwowana była dla rajców i ich żon². Andrzej Stanisław (w zakonie przyjmie imię Antoni) przyszedł na świat zapewne w rodzinnym domu, w kamienicy przy Rynku Głównym³, 200 metrów od kościoła parafialnego i około 500 metrów od klasztoru, w którym spędził wiele lat zakonnego życia i gdzie został pochowany.

„URODZIŁ SIĘ WIELEBNY O. ANTONI W KRAKOWIE Z PRZEZACNYCH I MAJĘTNYCH RODZICÓW, ALE I POBOŻNOŚCIĄ CHRZEŚCIJAŃSKĄ SŁAWNYCH [...]”⁴

Daty urodzin Andrzeja Stanisława nie znamy. Jerzy Eugeniusz Szymański za dzień narodzin przyjął datę chrztu. Pewności jednak mieć nie można, choć wiadomo, że stosowano wówczas zasadę, aby dzieci chrzcili jak najprędzej. W *Rytuale Rzymskim* znajdujemy:

¹ Podaję za: Z. Baran, *Antoni Węgrzynowicz, barokowy kaznodzieja i literat*, Kraków 1990, s. 43 (mps pracy doktorskiej dostępny w bibliotece klasztoru franciszkanów w Bieczu; praca napisana pod kierunkiem prof. Tadeusza Ulewicza). Autor swoje ustalenia oparł na dokumentach z Archiwum Kościoła Mariackiego w Krakowie; sygn. rkps nr 370 [*Metrica baptisatorum 1652–1665*], s. 245.

² Z. Noga, *Krakowska rada miejska w XVI wieku. Studium o elicie władzy*, Kraków 2003, s. 223. *Spectabilis* było tytułem rajców, z dodatkiem *ac nobiles* – nobilitowanych, zaś *honorati* – ławników.

³ Dziś miejsce to zwie się Kamienicą Pod Kanarkiem; mieści się ona pod adresem Rynek 24.

⁴ F. Jaroszewicz, *Matka świętych Polska albo żywoty świętych błogosławionych, wielbnych, świątobliwych, pobożnych Polaków i Polek, wszelkiego stanu i kondycji, każdego wieku od zakrzewionej w Polsce*

Przy nadarzonej okoliczności niechaj proboszcz upomina kogo należy, [...] by nowonarodzone dzieci jak można najprędzej przynoszono do k[ości]ła, aby przez zbytnie odwlekanie tego tak potrzebnego sakramentu dziecka na utratę zbawienia nie narażać⁵.

Nie podawano jednak szczegółowych wytycznych, sugerując tylko, że brać należy pod uwagę miejscowe prawa i zwyczaje. Trudno powiedzieć, czy to, że chrzest odbył się we wtorek, a więc w dzień powszedni, sugeruje, że był to też dzień narodzin. Być może to tylko świadectwo, że ceremonii chrzcielnych nie wiązano jeszcze wtedy z niedzielą. Z osiemnaściorga dzieci Andrzeja Węgrzynowicza jedno ochrzczono w niedzielę. Pewni więc możemy być jedynie roku narodzin. Chociaż i w tej kwestii pojawia się pewna wątpliwość. Węgrzynowicz bowiem w jednym z kazań przywołał postać jezuity Kaspra Družbickiego, którego stawiał za wzór ascety. Pisał:

Co większa, byli tacy, którzy i w samej ciężkiej chorobie mortyfikacje nowe wymyślnemi sposobami ciała swemu zadawali. Polaka, tylko Polakom wspominam, to jest niedawnego wieku, wielkiego ascetę, służył Bożego, tego roku, gdy się ja sam rodził zmarłego, *P. Gasparum Družbiccium. Soc. Iesu* [KN-4RzO, s. 317].

Kasper Družbicki zmarł 2 kwietnia 1662 roku. Wydaje się, że Węgrzynowicz musiał się pomylić, choć brzmi to dość dziwnie, chodzi bowiem o rok własnych urodzin. Być może miał błędne informacje o dacie śmierci Družbickiego. Gdyby przyjąć, że przyszedł na świat cztery lata później niż zakładana data (1658), do klasztoru musiałby wstąpić jako trzynastolatek. Było to niemożliwe. Statuty generalne mówiły o konieczności ukończenia przez kandydata do zakonu piętnastego roku życia, a statuty prowincji małopolskiej nawet szesnastego⁶. Jak pisał Florian Jaroszewicz, Andrzej Stanisław przybrał habit zakonny w 1675 roku, „w siedemnastym roku” życia⁷. Jaroszewicz był współbratem Antoniego, zakonnym historykiem i hagiografem. Znał też Węgrzynowicza osobiście.

Tak więc, mimo że informacja o urodzinach pochodzi od samego Węgrzynowicza, to zważywszy na inne świadectwa, trzeba ją uznać za błędną. Tym bardziej, że nie pada tam rok urodzenia, a tylko skojarzenie go z rokiem śmierci osoby, którą Węgrzynowicz bardzo poważał i stawiał sobie za wzór. Družbicki był jednym z trzech polskich pisarzy

chrześcijańskiej wiary osobliwą życia doskonałością słynących, z różnych autorów i pism tak polskich, jako i cudzoziemskich zebrane i spisane [...], Kraków 1767, s. 377.

⁵ Cyt. za: H.F., *Chrzest dzieci*, [w:] *Podręczna encyklopedia kościelna*, oprac. S. Gall i in., t. 7–8, Warszawa 1906, s. 81. Powołuje się autor na *Rytuał Rzymski*. Najprawdopodobniej chodzi o następujący fragment: „*Opportune parochus hortetur eos, ad quos ea cura pertinet, ut natos infantes sive baptizandos, sive baptizatos, quamprimum fieri poterit [...]*”. Zob. *Rituale Romanum Pauli V. Pont. Max. iussu editum. Addita formula pro benedicendis populo et agris a S. Rituum Congregatione approbata*, Antverpiae 1669, s. 9.

⁶ A.B. Sroka, *Prawo i życie polskich reformatów. W 350. rocznicę powstania 1623–1973*, Kraków 1975, s. 151 (przypis 7). Autor przywołuje zapisy ze statutów generalnych (*Statuta Generalia Ordinis Minorum Reformatorum in Capitulo Generali Romae [...]*, 1643) oraz najstarszych zachowanych statutów prowincjalnych (*Statuta Provinciae Reformatae Minoris Poloniae Reformatorum [...]*, Cracoviae 1687).

⁷ F. Jaroszewicz, *dz. cyt.*, s. 377.

religijnych (obok Chryzostoma Dobrosielskiego i Stanisława Józefa Biezanowskiego), którego przywoływał w swych kazaniach najczęściej.

Jak już wspomniano, Andrzej Stanisław był pierworodnym dzieckiem małżeństwa krakowskich mieszczan: Katarzyny (z domu Surgosówny) oraz Andrzeja Węgrzynowicza. „Z przecacnych i majątnych rodziców” urodzony, pisał Jaroszewicz. Co wiemy o rodzie Węgrzynowiczów? Najwięcej szczegółów zawdzięczamy poszukiwaniom i ustaleniom Jerzego Eugeniusza Szymańskiego⁸ oraz Zbigniewa Barana, który skrupulatnie odtworzył dzieje małopolskiego rodu Węgrzynowiczów⁹. To dziadek Andrzeja Stanisława (późniejszego reformata o. Antoniego) – Albert – zapoczątkował krakowską historię rodu. W 1617 roku osiadł w Krakowie. Przybył do niego z Pilzna, wówczas miasta królewskiego Korony Królestwa Polskiego (*civitas regia*), ważnego ośrodka handlowego i rzemieślniczego, oddalonego od Krakowa o ok. 110 kilometrów. Jednym z najstarszych rodów pilzneńskich byli Węgrzynowie i Węgrzynowiczowie, wywodzący się z osiadłych tam w średniowieczu osadników węgierskich, kiedy to kontakty handlowe z Węgrami były bardzo intensywne¹⁰. Śladem tego jest istniejąca po dziś dzień ulica Węgierska, prowadząca w tamtym kierunku.

Albert Węgrzynowicz był kuśnierzem. Do Krakowa przenieśli się wcześniej jego bracia, również pilzneńscy rzemieślnicy: Andrzej, rzeźnik¹¹ oraz Sebastian, sukiennik. Ten ostatni przyjął krakowskie obywatelstwo już w 1594 roku. Albert także szybko odnalazł się w nowej rzeczywistości i podobnie jak brat otrzymał miejskie obywatelstwo¹². Pośrednio o statusie, jaki osiągnął, świadczą kariery jego dzieci. Albert ożeniony z Anną (z domu Famulą) miał ich czternaścioro¹³. Trzech synów zdobyło znaczące pozycje. Albert był duchownym, profesorem filozofii oraz doktorem obojga praw na

⁸ J.E. Szymański, *Działalność społeczno-narodowa Antoniego Węgrzynowicza (1658–1721). Studium historyczno-społeczne*, Kraków 1965, k. 62–93 (mps z Archiwum Prowincji Franciszkanów-Reformatów w Krakowie; oznaczenie biblioteczne Syg. A – 16; praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. Kazimierza Piwarskiego). Autor odtwarzając biogram Węgrzynowicza, korzystał z zasobów reformackich archiwów.

⁹ Z. Baran, *dz. cyt.*, s. 14–28 (podrozdział zatytułowany *Ród Węgrzynowiczów w Krakowie*).

¹⁰ J. Szczeklik, W. Wojnarski, *Zarys dziejów mieszkańców Pilzna*, [Pilzno 2000], s. 287–289; Z. Baran, *dz. cyt.*, s. 14–15.

¹¹ Informacje o Andrzeju Węgrzynowiczu zawdzięczamy zachowanemu testamentowi jego żony, Zofii z Ambrozowiczów Węgrzynowiczowej. W testamencie przywołuje jego funkcję – rajcy miejskiego. Jest też testament opisem trudnego i bardzo skonfliktowanego związku Zofii i Andrzeja. Analizę dokumentu i informacje na temat obu postaci przedstawiła Bożena Popiołek, „*Woli mojej ostatniej testament ten ...*”. *Testamenty staropolskie jako źródło do historii mentalności XVII i XVIII wieku*, Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Prace Monograficzne” 2009, nr 514, s. 107–108, 212–213. Autorka jednoznacznie wiąże postać wspomnianego Andrzeja Węgrzynowicza z rodem Węgrzynowiczów, o którym tu mowa (zob. tamże, s. 107, przyp. 9).

¹² Z. Baran, *dz. cyt.*, s. 15.

¹³ Imiona i daty chrztu wszystkich dzieci podaje Z. Baran, *dz. cyt.*, s. VII (przypisy na końcu pracy z odrębną paginacją).

Akademii Krakowskiej (1642–1653)¹⁴. Był też proboszczem w Stopnicy. Właśnie do tej ostatniej funkcji, jak i do szczególnego oddania wiernym, czego dowodem miała być jego posługa w czasie zarazy, nawiązał Stanisław Józef Biezanowski, profesor Akademii Krakowskiej, historiograf i poeta. Pisał o Albercie w epitalamium dla jego brata Andrzeja¹⁵, kreśląc portret rodu:

Kwitną nam wiecznej pamięci lilije,
Prażata niegdy nieprzeplaconego [...]
Po którym nigdy łez swych nie omyje,
Sławny probostwa kościół stobnickiego¹⁶.
[...]
On wzór kapłanów i ludzi uczonych,
Ojcowskie mając ku wszystkim wnętrzości,
Owieczek sobie od Boga zleconych
Strzegąc, z przelewku żarliwy miłości,
Sam ich, powietrzem ciężkim zarażonych,
Manną niebieskiej nasycił słodkości¹⁷.

W Stopnicy, gdzie Albert był proboszczem, istniał też od 1633 roku kościół i klasztor reformatów. Związki z reformatami, tym razem już mocno zaznaczone, pojawiają się w biografii kolejnego z synów Alberta Węgrzynowicza, a stryja Antoniego. Mowa o Gabrielu Kazimierzu, kolejnej znaczącej postaci rodu. On także był profesorem filozofii na Akademii Krakowskiej. Studiował w Rzymie, gdzie uzyskał doktorat obojga praw. Po powrocie do kraju rozwijał karierę duchowną. Obejmował kolejno funkcje: kanonika krakowskiej kolegiaty Wszystkich Świętych, kustosa tarnowskiego, prepozyta i oficjała pilzneńskiego, aby w końcu zostać protonotariuszem apostolskim¹⁸. Warto dodać, że w przypadku kolegiaty Wszystkich Świętych w Krakowie Gabriel był fundatorem jednej z jej kanonii (erygowano ją w 1685). Świadczy to wymownie o pozycji rodu¹⁹. Z zachowanego dokumentu erekcyjnego dowiadujemy się, że prawo patronatu

¹⁴ Tamże, s. 16–17. Dzięki jego poszukiwaniom informacji o rodzie Węgrzynowiczów, znamy dokładną datę chrztu Alberta (7 VIII 1621).

¹⁵ Ojciec Węgrzynowicza po śmierci pierwszej żony (matki reformata Antoniego) ożenił się po raz drugi. Epitalamium napisane zostało właśnie z okazji tego ślubu. Antoni Węgrzynowicz, reformat, miał wtedy 22 lata.

¹⁶ Do XIX wieku nazwa Stopnica była stosowana wymiennie ze Stobnica.

¹⁷ S.J. Biezanowski, *Epithalamium na przeznaczny akt weselny Jego Mości Pana Andrzeja Węgrzynowicza, rajcy stołecznego miasta Krakowa i Jej Mości Panny Elżbiety Krauzówny, Jego Mości Pana Stanisława Krauza, burmistrza i rajcy krakowskiego, córy ukochanej z wesołym powinszowaniem i panegirycznym aplauzem [...] rytmem ojczystym do wiecznej pamięci podane*, Kraków 1680, k. C₂. Nie wiadomo, kiedy zmarł Albert. Ponieważ epitalamium wspomina o nim jako już nieżyjącym, wiadomo, że zmarł przed 28 VII 1680 roku, czyli datą ślubu brata Andrzeja.

¹⁸ Z. Baran, *dz. cyt.*, s. 17–18.

¹⁹ Podstawą uposażenia tej kanonii była kwota 6000 florenów z rocznym czynszem 420 florenów (zob. B. Szady, *Pralatury i kanonie Kolegiaty Wszystkich Świętych w Krakowie w II połowie XVIII wieku*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, t. 86: 2007, s. 345. Zdzisław Noga zwrócił uwagę, że fundacje kościelne mieszczan były wyrazem ekskluzywizmu i wyrazistym przejawem awansu społecznego (Z. Noga, *dz. cyt.*, s. 223–224).

udzielone zostało rodzinie Węgrzynowiczów (tj. potomstwu rodzeństwa). W połowie XVIII wieku patronat kanonii pozostawał nadal w rękach rodu²⁰. W *Słowniku polskich teologów katolickich* Gabriel przywołany jest jako autor pierwszej publikacji o Arcybractwie Kapłańskim²¹. O jego zaangażowaniu w działalność bractwa pisał Biezanowski:

Teraz ozdobę przybytku boskiego
Tak kocha i tak jedynie piastuje
Rząd i powagę bractwa kapłańskiego,
Że prac i kosztów wszelkich nie żałuje [...]²².

Gabriel pozostawił po sobie dwa teksty – *Speculum sive doctrina brevis* [...] *Confraternitatis Sacerdotalis* (Kraków 1679) oraz *Zwierciadło albo nauka krótka dla informacyi braci świeckich bractwa kapłańskiego* [...] (Kraków 1680). Zmarł w 1684 roku, a jego ciało spoczęło w podziemiach krakowskiego kościoła reformatów²³. Tego samego, w którym jego bratanek Antoni dwa lata wcześniej (4 X 1682) odprowadził swoją mszę prymicyjną. Gabriela musiały łączyć silne więzi z zakonem reformatów, pochowany tam bowiem został na własne życzenie. Świadczą o tym słowa z tablicy nagrobnej znajdującej się już w samym kościele: „*In hoc loco quem sibi vivens elegit*”²⁴. Ufundowali ją egzekutorzy jego testamentu. W podziemiach kościoła chowano zaledwie kilka osób w roku. Były to przeważnie osoby za życia związane z klasztorem i oddane mu²⁵. Ponadto w swej ostatniej woli Gabriel Węgrzynowicz zapisał swój księgozbiór bibliotece krakowskiego klasztoru reformatów²⁶. Być może właśnie stryjowie (Albert i Gabriel Kazimierz) mieli wpływ na wybór zakonu przez ich bratanka Andrzeja Stanisława.

Ojciec Andrzeja Stanisława (późniejszego reformata Antoniego), także Andrzej, był ławnikiem i rajcą krakowskim²⁷. O statusie majątkowym rodziny świadczy miejsce

²⁰ B. Szady, *Prawo patronatu w Rzeczypospolitej w czasach nowożytnych. Podstawy i struktura*, Lublin 2003, s. 78, 187 (Aneks II; przyp. 20) oraz tenże, *Pralatury i kanonie Kolegiaty Wszystkich Świętych w Krakowie w II połowie XVIII wieku*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, t. 86: 2007, s. 343, 345. Zob. też B. Kumor, *Dzieje diecezji krakowskiej do roku 1795*, t. 3, Kraków 2000, s. 250.

²¹ H.E. Wyczawski, *Węgrzynowicz Gabriel Kazimierz*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, red. H.E. Wyczawski, t. 4, Warszawa 1983, s. 414. Gabriel Kazimierz był współautorem reformy Arcybractwa Kapłańskiego.

²² S.J. Biezanowski, *Epithalamium...*, k. [C₂]v (strofa XXXVIII).

²³ Utwór żałobny poświęcił mu S.J. Biezanowski, *Fasciculus myrrhae, ex maximi doloris amaritudine collectus* [...], Cracoviae 1684.

²⁴ Zdjęcie marmurowego epitafrum z medalionem można zobaczyć w książce: J. Pasiecznik, *Kościół i klasztor reformatów w Krakowie*, „Biblioteka Krakowska” 1978, nr 119, s. 90 (ilustr. 20). Jakość tego zdjęcia nie pozwala na odczytanie treści znajdującej się na płycie. Możliwe jest to dzięki zdjęciu zamieszczonemu w pracy *Lapidarium warszawskie. Szlachetne materiały kamieniarskie w XVI i XVII wieku*, red. M. Wardzyński, przy współpracy H. Kowalskiego i P.J. Jamskiego, Warszawa 2013, s. 352 (ilustr. 223).

²⁵ J. Pasiecznik, *dz. cyt.*, s. 170.

²⁶ Tamże, s. 158, 204 (przyp. 102).

²⁷ Dziadek, Albert Węgrzynowicz, był kuśnierzem, przedstawicielem jednego z dwóch najważniejszych cechów (obok złotników) w Krakowie. Ojciec zaś, Andrzej, był sukiennikiem. Rada miasta zdominowana była przez kupców. Awansowało do niej niewielu rzemieślników. Zob. Z. Noga, *dz. cyt.*, s. 159, 162 (także przyp. 93).

zamieszkania. Kamienice w Rynku należały do finansowej i politycznej elity²⁸. Jak pisał badacz szesnastowiecznego Krakowa: „O kamienice przy głównym placu miejskim trwały zażarte spory, gdyż ich posiadanie miało znaczenie prestiżowe, potwierdzało bowiem uprzywilejowaną pozycję w mieście”²⁹. Rosnący społeczny status Andrzeja Węgrzynowicza potwierdziło też jego drugie małżeństwo. Po śmierci Katarzyny³⁰ poślubił bowiem Elżbietę Agnieszkę, córkę Stanisława Krauza, wpięty rajcy, potem burmistrza Krakowa i królewskiego sekretarza³¹. Z okazji tego ślubu powstało przywoływane już epitalamium Biezanowskiego. Jego okolicznościowa twórczość towarzyszyła znaczącym wydarzeniom, które miały miejsce w rodzie Węgrzynowiczów, zaś jego poezja religijna przywoływana była wielokrotnie w kazaniach Antoniego Węgrzynowicza. *Epithalamium na przeznaczony akt weselny Jego Mości Pana Andrzeja Węgrzynowicza, rajcy stołecznego miasta Krakowa i Jej Mości panny Elżbiety Krauzówny* zawiera laudację na cześć pana młodego. Oprócz jego cnót, zwyczajowo przywoływanych w tego typu utworach (tutaj: „statek, uwaga, ludzkość znamienita, / [...] Pełen rozsądku kandyd, myśl nieskryta”³²), podkreślił w nim poeta sposób wybrania go do senatu miasta, mający świadczyć o szacunku, jakim darzyli go obywatele:

Dość rzecz wyborna na twoję pochwałę,
 Że cię w senatu poczet krakowskiego,
 Przez elekcyję wolną miasto całe,
 Obrało sobie, jak męża godnego³³.

Spośród członków rodu Andrzeja podkreślił poeta zasługi jego stryja, rajcy (także Andrzeja), jak również braci, wspomnianych już Alberta oraz Gabriela Kazimierza³⁴.

„LEW TWÓJ, LUB³⁵ MIĘDZY GWIAZDAMI ZAŁOŻYŁ HERBOWNE KNIEJE [...]”³⁶

Odnosić trzeba, że Węgrzynowiczowie uzyskali nobilitację. Opis herbu rodzowego znaleźć można w *Przemowie dytyrambem wesółym do herbownych ozdób aludu-*

²⁸ Z. Noga, *dz. cyt.*, s. 208–209.

²⁹ Tamże, s. 209. Andrzej Węgrzynowicz posiadał też dwa sklepy w Sukiennicach – Z. Baran, *dz. cyt.*, s. 29.

³⁰ Daty śmierci pierwszej żony nie znamy. Nastąpiła pomiędzy rokiem 1670 (23 II 1670 to data chrztu ostatniego, dziesiątego dziecka – Józefa) a 1680 (27 VII 1680 to data zawarcia kolejnego małżeństwa przez Andrzeja). Zob. Z. Baran, *dz. cyt.*, s. 19.

³¹ O znaczeniu koligacji wśród krakowskiej elity pisał Z. Noga, *dz. cyt.*, s. 193, 200.

³² S.J. Biezanowski, *Epithalamium...*, k. [C]v (strofa XXXII).

³³ Tamże, k. C₂ (strofa XXXIII).

³⁴ Tamże, k. C₂–[C₂]v (strofy od XXXIII do XXXVIII).

³⁵ Słowo „lub” – tu w znaczeniu ‘choć, mimo że’; kontekst pozwala też przyjąć wersję, że „lub” może być rzadziej spotykaną formą słowa „luby”, tj. ‘kochany, miły’ (zob. *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 12, red. nac. M.R. Mayenowa, Wrocław 1979, s. 319). Wtedy jednak inaczej wyglądałaby interpunkcja w tym fragmencie: „Lew twój, lub, między gwiazdami / Założył herbowne knieje [...]”.

³⁶ S.J. Biezanowski, *dz. cyt.*, k. [A₁]v.

jącej, która poprzedzała przywołane wyżej epitalamium. Nawiązując do daty ślubu (28 VII), pisał poeta:

Gdy w ognistym Lwie słoneczne
Koła na niebie goreją,
Twoje afekty serdeczne
Od niemniejszych ogniów tleją.
Przezacnej paro godności,
Dokazała to miłości moc na wszystkich odważna.
Lew twój, lub między gwiazdami
Założył herbowne knieje [...] ³⁷.

Nie wiadomo, kiedy i w jakich okolicznościach nobilitacja nastąpiła, fakt ten jednak świadczył o rosnących wpływach i pozycji rodu. Badacz zjawiska nobilitacji plebejuszy, Jerzy Michta, pisał, że „posiadane przez Kraków prawa szlacheckiej reprezentacji miejskiej zrównały mieszczan ze szlachtą we wszystkim: w dostojności, w godności, w zacności i w urodzeniu” ³⁸. Dzięki temu przywilejowi członkowie magistratu (wójtowie, burmistrzowie, rajcy) automatycznie otrzymywali szlachectwo. Mogli przybierać herby, jednak pod warunkiem zgody rodów dany herb używających. Szlachectwo przechodziło na dzieci tylko wtedy, gdy nie parały się one handlem i rzemiosłem ³⁹. Inna sprawa, że ten rodzaj szlachectwa traktowany był przez „prawdziwych” szlachciców częstokroć z pogardą ⁴⁰.

Kwestia szlachectwa pojawiła się w jednym z kazań Antoniego Węgrzynowicza ze zbioru *Nuptiae Agni*. Jego głos w tej sprawie szczególnie ciekawie wygląda w zestawieniu z refleksją zawartą w twórczości plebejuszy, szczególnie tych nobilitowanych (np. Łukasza Górnickiego), a także zważywszy na status społeczny jego rodziny i doświadczenia jego samego, by tak rzec – pół-mieszczanina, pół-szlachcica. To bycie „pomiedzy” widoczne jest w wyważaniu racji dotyczących wartości obu stanów.

Węgrzynowicz podaje argumenty o szlachectwie znane już z twórczości Stanisława Orzechowskiego, Mikołaja Reja, Jana Kochanowskiego czy Łukasza Górnickiego, dla których herb był przede wszystkim zobowiązaniem i dobrym punktem wyjścia do cnotliwego życia: „Trzeba bowiem wiedzieć, że to piękna rzecz jest szlachetne urodzenie, gdy jeszcze do niego dobre wychowanie i obyczaje przystąpią” (NA, kol. 287). Szlachectwo uznawał jednak za rodzaj wybrania: „[...] iż samo szlachetne urodzenie jest większej skłonności do dobrego znakiem i bodźcem do cnoty” (NA, kol. 289).

³⁷ Tamże.

³⁸ J. Michta, *Nobilitacja i indygenat w szlacheckiej Rzeczypospolitej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 1990, Sectio F: „Historia”, vol. 45, s. 362.

³⁹ Tamże, s. 362.

⁴⁰ J. Ptaśnik, *Miasta i mieszczaństwo w dawnej Polsce*, Kraków 1934, s. 278–279, 358–387 (Rozdział XII tej pracy pt. *Szlachta wobec miast i mieszczaństwa* w całości poświęcony jest skomplikowanym relacjom między stanami; porusza też problem nobilitacji mieszczan). Zjawisko nobilitacji mieszczan opisuje też L.C. Belzyt, *Szlachta w mieście rezydencyjnym. Szlacheccy obywatele Krakowa i Warszawy około 1600 roku (Analiza porównawcza struktury)*, Zielona Góra 2011, s. 84–128 (Rozdział III, pt. *Nobilitowani mieszczaństwo*).

Podobnie jak renesansowi myśliciele i pisarze, reformat powoływał się na autorytet Platona⁴¹. Zacytował *Alkibiadesa* (wówczas dialog uważany za dzieło Platona):

[Sokrates:] [Czy] jest prawdopodobne, że wrodzone uzdolnienia idą za szlachetnym pochodzeniem, czy nie[?] [Alkibiades: Oczywiście, że idą.] [Sokrates:] [Czy] szlachetnie urodzeni osiągają doskonałą dzielność tylko wtedy, jeżeli otrzymują również staranne wychowanie[?]⁴²

W *Alkibiadesie* mamy do czynienia z dialogiem i pytaniami. Węgrzynowicz przerobił je na formę twierdzącą i pozbawił formy dialogowej (to, co usunął reformat, wzięte zostało w kwadratowy nawias).

W opisie cnót właściwych stanowi szlacheckiemu pojawiają się u niego określenia *virtus mentis, soliditas, magnanimus*, bo, jak pisał: „szlachetnie urodzeni pospolicie bywają [...] mężnego, odważnego, przeciwko wszelkim trudnościom animuszu” (NA, kol. 90). Jednak, co nie dziwi w kaznodziejskim wykładzie, głównym autorytetem jest dla Węgrzynowicza Pismo Święte. Tam też znalazł argumenty na wsparcie tezy o wyższości szlachetnie urodzonych nad plebejuszami. Przywołał słowa z Księgi Mądrości:

„*Nobilitatem*⁴³ eius glorificat, contubernium habens Dei, sed et omnium Dominus dilexit illum. Szlachectwo jego uwielbione zostało, towarzystwo mając z Bogiem, i w nim się zakochał Pan najwyższy”. Mówi tu Salomon o szlachetnym swoim urodzeniu z mądrością, to jest z bojaźnią Bożą złączonym (NA, kol. 287).

Kaznodzieja posunął się nawet do tego, aby stwierdzić, iż „osobliwą konfidencją do takowych [tj. szlachetnie urodzonych – dop. M.K.] ma Pan Bóg i ochotniej, łatwiej z duszami takimi jednoczy się” (NA, kol. 288). Ale na tym nie poprzestał, bo przecież, zauważył po chwili: „do łaski, do zasług, do cnót *etc.* nie przebiera Pan Bóg w ludziach, ale tak podło, jako i szlachetnie urodzonemu udzielać się gotów jest [...] według sposobności każdego” (NA, kol. 289–290).

Szlachectwo przedstawiane jest jako dar Boży i wyzwanie, a także jako element pomyślanej przez Boga struktury społecznej, w której każdy ma swoje miejsce i zadania. I choć przywołał Węgrzynowicz słowa św. Pawła o tym, że nie ma już niewolnika i wolnego, bo wszyscy są jednym w Chrystusie Jezusie (Ga 3, 28), to równość tę odnosił przede wszystkim do wymiaru duchowego. Jeśli chodzi o porządek ziemski, powołał się na prawo świeckie: „gdzie tak napisano, czytam: »*Ubi sunt aequalia merita in duobus, nobilitas addit gradus*«. Gdy się trafią dwaj równi w zasługach sobie, szlachectwo godniejszym drugiego czyni” (NA, kol. 291). Do identycznej konstatacji prowadzi

⁴¹ „*Consentaneum est, meliores esse naturas, in nobili genere, quam in ignobili: ac necesse est, ut bene nati, si bene educuntur, ita demum ad virtutem perveniant*” (NA, kol. 289).

⁴² Tłumaczenie za: Pseudo-Platon, *Alkibiades I*, [w:] „*Alkibiades I*” i inne dialogi oraz „*Definicje*”, przekł., wstęp i komentarz L. Regner, Warszawa 1973, s. 41.

⁴³ W Wulgacie mamy: „*generositatem*”, nie „*nobilitatem*”. Węgrzynowicz podaje za Tobiasem Lohnerem („*generositatem ergo, id est nobilitatem*”). Zob. T. Lohner, *Instructissima bibliotheca manualis concionatoria, in qua de virtutibus, vitiis, sacramentis, nivissimis, aliisque similibus materiis in ecclesiastica cathedra tractari solitis, copiosa et selecta pro concionibus, exhortationibus, aliisque spiritualibus instructionibus materia* [...], Dilingae 1689, s. 643.

wywód pana Kryskiego w *Dworzaniu polskim*: „Abowiem niechaj będą dwa na dworze, z których żaden nie popisał się jeszcze ani dobrze ani źle, hnet skoro się tego dowiedzą ludzie, iż jeden z nich ślachim, drugi nie, u każdego nieślachim on będzie w mniejszej cenie niż ślachim [...]”⁴⁴. Różni Węgrzynowicza i Górnickiego jedynie to, że jeden jako źródło takiej postawy wskazuje prawo, drugi społeczne stereotypy. Być może zresztą uzupełniały i wzmacniały się one wzajemnie.

To bycie niejako „pomiędzy” stanami dochodzi do głosu zdecydowanie bardziej w innych kazaniach. Widoczne jest szczególnie w wyważaniu racji dotyczących wartości obu stanów. Oczywiście powiedzieć można, że wynikało ono z głębokiej postawy chrześcijańskiej czy wewnętrznej uczciwości. Niewykluczone jednak, iż funkcjonowanie w rodzinie „nowej” szlachty, gdzie jeszcze dobrze pamiętano plebejskie korzenie i rzemieślnicze zajęcia dziadka i ojca, sprawiło, że jego pochwała stanu szlacheckiego nie nosi znamion gloryfikacji⁴⁵.

Jeśli zdobycie nobilitacji zobowiązywało do zrezygnowania z zajęć, którymi parali się ludzie „podlejszego, rzemieślniczego, wyrobkowego stanu” (*NA*, kol. 289), to Andrzej Węgrzynowicz i jego synowie, kiedy popatrzyć na ich drogi życiowe, sprostali wymogom stanu, do którego zostali włączeni.

**„[...] KTÓRZY SYNÓW SWOICH OD MŁODOŚCI W BOJAŹNI BOSKIEJ I WSZELKIEJ
OBYCZAJÓW UCZCIWOŚCI WYCHOWALI”⁴⁶**

Spośród rodzeństwa Andrzeja Stanisława w historii miasta zapisali się jego bracia. Albert Mikołaj, senior szkoły Marii Panny, profesor filozofii na Akademii Krakowskiej i proboszcz pilźnieński⁴⁷. Kolejny brat, Marcin Karol, studiował w rzymskim kolegium Sapienza; tam uzyskał tytuł doktora obojga praw⁴⁸. Związał się potem z Akademią Krakowską, gdzie był profesorem filozofii i teologii, a także kilkakrotnie rektorem. Równocześnie piął się po szczeblach kariery duchownej. Wśród najpoważniejszych funkcji przez niego pełnionych znalazły się: stanowisko protonotariusza apostolskiego, sędziego surogata diecezji krakowskiej oraz prokuratora kapituły krakowskiej. Wiadomo, że Marcin Karol wspierał finansowo krakowskich reformatów oraz różne kościelne przedsięwzięcia. Był w posiadaniu imponującej prywatnej biblioteki. Hieronim E. Wyczawski, badający kościelne zbiory biblioteczne, umieścił go wśród „głośniejszych uniwersyteckich bibliofilów”⁴⁹. Napisał ponadto kilka prac z zakresu filozofii

⁴⁴ Ł. Górnicki, *Dworzanin polski*, oprac. R. Pollak, BN I 109, Warszawa 1954, s. 39.

⁴⁵ J.E. Szymański, *dz. cyt.*, s. 94–104. Jeden z rozdziałów tej pracy nosi tytuł *Antoni Węgrzynowicz jako rzecznik idei sprawiedliwości społecznej*. Autor wydobyl znaczący rys wrażliwości Węgrzynowicza wyłaniający się z jego kazań. Przejawia się ona ostrą krytyką społecznych stosunków, zwłaszcza wyzysku, który dotyczył plebejuszy.

⁴⁶ F. Jaroszewicz, *dz. cyt.*, s. 377.

⁴⁷ Z. Baran, *dz. cyt.*, s. 19–20.

⁴⁸ Tamże, s. 20–21.

⁴⁹ H.E. Wyczawski, *Kościelne zbiory biblioteczne (wiek XVI–XVIII)*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2: *Od odrodzenia do oświecenia*, cz. 1: *Teologia humanistyczna*, Lublin 1975, s. 523.

i prawa. Pochowany został w rodzinnym grobie, w podziemiach kościoła Mariackiego (miejsce pochówku również świadczyło o pozycji rodu)⁵⁰.

Śpośród braci przyrodnych trzeba wspomnieć Stanisława Gabriela, ławnika, rajcę, kilkakrotnego burmistrza Krakowa oraz sekretarza królewskiego. Karierę duchowną, a zarazem naukową wybrał z kolei Andrzej Antoni. Co ciekawe, był on kolejnym synem, który otrzymał imię Andrzej (po pierworodnym, czyli później o. Antonim). Jego drugie imię było być może wyrazem pamięci o starszym bracie. Gdy urodził się Andrzej Antoni (1685), jego brat, wtedy już o. Antoni, miał 27 lat. Andrzej Antoni był profesorem filozofii, doktorem obojga praw (tytuł uzyskał w Rzymie), doktorem teologii. Pełnił funkcję kanonika: kieleckiego, krakowskiego katedralnego, krakowskiej kolegiaty Wszystkich Świętych oraz kustosa w Imbramowicach i Wysocicach⁵¹.

Krakowski ród Węgrzynowiczów rósł w siłę. Przedstawiciele kolejnych pokoleń, od stryjecznego dziada począwszy, pełnili w mieście znaczące funkcje – ławników, rajców, sekretarzy królewskich, profesorów Akademii Krakowskiej i burmistrzów. Także znaczące postaci rodu wśród duchowieństwa (księża diecezjalni, zakonnicy i zakonnice⁵²) utwierdzały jego pozycję.

**„CHOĆ ZAŚ JEGO WIELKI DOWCIP OBIECOWAŁ MU HONORY I PROMOCYJE,
JEDNAK TYM POGARDZIWSZY, OFIAROWAŁ SIĘ BOGU”⁵³**

W 1675 roku pierworodny syn Andrzeja Węgrzynowicza, Andrzej Stanisław, wstąpił do zakonu reformatów. Jaroszewicz utrzymywał, że miał on już wtedy za sobą studia na Akademii Krakowskiej oraz kurs filozofii u krakowskich dominikanów. Szymański uznał, że nie ma powodu, aby informacje podane przez Jaroszewicza podważać, choć przyznał, że brakuje archiwalnych źródeł potwierdzających wcześniejsze studia Węgrzynowicza. Z kolei Baran zdecydowanie wykluczył możliwość wcześniejszych studiów. Powołał się na ustalenia Alfonsa Henryka Błażkiewicza. Historyk zakonu stwierdził bowiem na podstawie zakonnych statutów, że lektorzy reformacy (tak nazywano w zakonie wykładowców), a jednym z nich był Węgrzynowicz, nie posiadali innych kwalifikacji niż egzamin lektorski, który zdawali przed zakonną komisją. „Żaden z nich – pisał Błażkiewicz – nie ukończył studiów uniwersyteckich czy generalnych, studia takie były bowiem wprost zakazane. Stąd też lektorzy ci nie posiadali żadnych stopni akademickich”⁵⁴. Baran postawił hipotezę, że miejscem kształcenia się młodego

⁵⁰ Noga pisze, że kościół Mariacki był „ekskluzywnym miejscem wiecznego spoczynku dla elity mieszczańskiej” i dobitnym wyrazem awansu społecznego (Z. Noga, *dz. cyt.*, Kraków 2003, s. 224).

⁵¹ Z. Baran, *dz. cyt.*, s. 22–23.

⁵² Poza wcześniej wymienionymi postaciami, księżmi byli najprawdopodobniej jeszcze dwaj bracia Antoniego – Jan i Władysław. Z kolei brat Franciszek Mateusz wstąpił również do zakonu reformatów, gdzie przybrał imię Bonifacy. Zakonnicami były bratanice Antoniego Węgrzynowicza (córkami Stanisława) – Elżbieta i Zofia Agnieszka – obie karmelitanki bose. W tym samym pokoleniu zakonnikami (karmelitą trzewickowym) był siostrzeniec Antoniego, Andrzej Korsyn (Z. Baran, *dz. cyt.*, s. 21–25).

⁵³ F. Jaroszewicz, *dz. cyt.*, s. 377.

⁵⁴ A.H. Błażkiewicz, *Studia w małopolskiej prowincji reformatów (1639–1785)*, Lublin 1965 (mps z Archiwum Prowincji Franciszkanów-Reformatów w Krakowie), s. 101. Sam Błażkiewicz jednak nie miał takich

Węgrzynowicza było Kolegium Nowodworskiego⁵⁵. Ponieważ i na to nie ma żadnych dowodów, trudno traktować tę hipotezę jako bardziej wiarygodną niż informacje przekazane przez Jaroszewicza (który bądź co bądź znał o Antoniego osobiście).

O związkach Węgrzynowicza z Akademią Krakowską, na co nie zwrócono dotąd uwagi, świadczyć za to mogą jego własne słowa, które zawarł w kazaniu *Na dzień błogosławionego Jana Kantego patrona Korony Polskiej*. Wspominając akademicką karierę świętego, wygłosił przy okazji pochwałę Akademii. Laudację podsumował słowami, w których bronił się przed zarzutami o stronniczość:

Co, abym się nie zdał komu *nimis affectate* (jako syn ku Matce), mówić i samym tylko konceptem narabiać, przywodzę na to krótką historiją, przeciwko której nie powinna by *currere exceptio*, od kogo nie ze wszystkim życzliwego, bo ją *Gaspar Lechner Soc. Iesu* wspomina [...] (NA, kol. 791).

Broni się tutaj przed zarzutem stronniczości i przesady, które miałyby wynikać z emocjonalnych związków, jakie łączą go z Akademią. Dla równowagi przytacza więc pochlebną opinię jezuitę, członka zakonu, który słynął z niechęci i nieustannej „wojny” z uczelnią. Sam emocje, które łączyły go z uniwersytetem, porównał do uczuć syna wobec matki. Na końcu kazania dodał bowiem: „Więc zakończyć mi przyjdzie to kazanie *apostrophe* do **milej Matki mojej**, przesławnej Akademiji Krakowskiej [...]” (NA, kol. 797).

Jeśli więc rzeczywiście studiował na Akademii Krakowskiej, to miał szanse poznać tam osobiście Bieżanowskiego i uczyć się u niego poetyki⁵⁶. Być może stąd wywodzi się jego fascynacja twórczością poety. Przywoływał ją w swych kazaniach wielokrotnie.

Jeszcze jednym pośrednim dowodem wskazującym na to, że musiał mieć za sobą regularne wykształcenie (na co także nie zwrócił uwagi żaden z badaczy), jest fakt rozpoczęcia przez niego studiów filozoficznych już w 1677 roku.

Błażkiewicz, piszący o reformackim szkolnictwie, odnotował: „Studia na kursie pełnym trwały 6–7 lat – oczywiście poza nowicjatem i trzechletnim pobytem w *ar-tium*”⁵⁷. W innej pracy dopowiedział: „Nie licząc nowicjatu, okres nauki przygotowywający do kapłaństwa trwał od 9 do 10 lat”⁵⁸. Węgrzynowicz wstąpił do zakonu 3 lipca

wątpliwości i w tej samej pracy kilka stron dalej (tamże, s. 108), pisząc o Węgrzynowiczu, podał jako fakt to, iż kształcił się on najpierw u dominikanów, a potem w Akademii Krakowskiej.

⁵⁵ Przychylił się do niej również Salezy Bogdan Brzuszek (S.B. Brzuszek, „W każdej okoliczności i materii doskonale mówił”. Antoni Węgrzynowicz OFMRef. jako kaznodzieja Krakowa, [w:] *Wielcy kaznodzieje Krakowa. Studia in honorem prof. Eduardi Staniek*, red. K. Panuś, Kraków 2006, s. 248).

⁵⁶ W 1678 roku (trzy lata po wstąpieniu Węgrzynowicza do zakonu), w związku z utratą wzroku Bieżanowski został zwolniony z wykładów i powierzono mu obowiązki panegirysty uniwersytetu. Sylwetkę tej postaci skreślili: J. Muczkowski, *Rękopisma Marcina Radymińskiego*, Kraków 1840, s. 84–98 oraz J. Sołtykowicz, *O stanie Akademii Krakowskiej i o publicznych, a mianowicie uczonych pracach akademików*, Kraków 1810, s. 507–514.

⁵⁷ A.H. Błażkiewicz, *dz. cyt.*, s. 94.

⁵⁸ Tenże, *Szkoła franciszkańska*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2: *Od odrodzenia do oświecenia*, cz. 2: *Teologia neoscholastyczna i jej rozwój w akademiach i szkołach zakonnych*, Lublin 1975, s. 312.

1675 roku. Po rocznym nowicjacie, odbytym pod duchową opieką Daniela Bryknera, wybitnego teologa⁵⁹, dokładnie rok później, 3 lipca 1676 roku, Węgrzynowicz złożył zakonną profesję. Już w sierpniu archiwa zakonne odnotowują jego pobyt w klasztorze w Stopnicy, gdzie, jak pisze Szymański, znalazł się „w celu pogłębienia życia duchowego”⁶⁰. Kurs filozofii odbył w latach 1677–1679 w Lublinie, studia teologiczne zaś w Krakowie (1679–1682)⁶¹. Węgrzynowicz otrzymał święcenia kapłańskie po zaledwie siedmiu latach od wstąpienia do zakonu (19 września 1682). Wynika więc z tego, że wstępując do reformatów, trzyletni kurs *artium* miał już za sobą.

Bezpośrednio po nowicjacie reformaccy klerycy byli wysyłani do tzw. professoriów, gdzie odbywali kurs gramatyki i retoryki, doskonalili łacinę. Studium trwało trzy lata⁶². Przerwa Węgrzynowicza między nowicjatem a studiami filozoficznymi trwała zaledwie rok. Być może mając już za sobą kurs *artium* (obowiązkowy też u reformatów), ten czas wykorzystał na utwierdzenie się w słuszności wybranej drogi. W sylwetce Węgrzynowicza nakreślonej przez Jaroszewicza znajdujemy takie słowa:

A choć jego duch był gorący, przez słabe jednak siły ciężka mu się zdała ostrość zakonna. Przeto umyślił się prosić z zakonu, ale gdy tym umysłem próg celi przestępował, wytchnął niebezpiecznie nogę, a uznawszy wolą Boską, że mu ten stan do zbawienia najsposobniejszy wyznaczyła, wrócił się do pierwszych zamysłów [...] ⁶³.

Z jednej strony opis ten mieści się w schemacie hagiograficznych *loci*, kiedy to bohater przed podjęciem kluczowego wyboru staje na symbolicznym rozstaju dróg. Być może jednak wyjaśnia on autentyczne przyczyny, które spowodowały, że Węgrzynowicz złożywszy 3 lipca śluby zakonne, nie rozpoczął od września studiów filozoficznych (Błażkiewicz pisał, iż klerycy podejmowali studia bezpośrednio po nowicjacie⁶⁴). Czy chodziło tu o fizyczną słabość, z powodu której trudno było mu znieść ostrą zakonną ascezę? Pewnie nie tylko. Stanisław Kleczewski w *Kalendarzu seraficznym* opisywał ten

⁵⁹ A. Cichowski, *Brykner Daniel*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, red. W. Konopczyński, t. 3, Kraków 1937, s. 29. Lata pełnienia przez niego tej funkcji (1667–1697) pozwalają stwierdzić, że był mistrzem nowicjatu Węgrzynowicza. Zważywszy na osobowość Bryknera, jego pozycję jako teologa (teoretyka ascezy zakonnej) i słynnego komentatora reguły franciszkańskiej, znanego i cenionego także „wśród rodzin reformackich w północnych i środkowych Włoszech, Neapolu i Hiszpanii oraz we Francji i Belgii” (tamże, s. 30), warto ten fakt, dotąd pomijany, wydobyć.

⁶⁰ J.E. Szymański, *dz. cyt.*, s. 64.

⁶¹ Tamże.

⁶² A.H. Błażkiewicz, *Powstanie małopolskiej prowincji reformatów (1587–1639)*, „Nasza Przeszość. Studia z Dziejów Kościoła i Kultury Katolickiej w Polsce”, t. 14: 1961, s. 151 („Prawdopodobnie počawszy od roku 1638, a na pewno już od roku 1642 klerycy reformaccy, bezpośrednio po nowicjacie byli kierowani na trzyletni pobyt do specjalnie dla nich wyznaczonych domów, tzw. professoriów. Tam, obok praktyk ascetycznych, pewną część swego czasu poświęcali wyłącznie na studium tzw. *septem artes liberales*”).

⁶³ F. Jaroszewicz, *dz. cyt.*, s. 377–378.

⁶⁴ A.H. Błażkiewicz, *Studia w małopolskiej prowincji reformatów (1639–1785)*, s. 77. Studenci reformaccy rozpoczynali rok 1 września, a kończyli 30 czerwca, bądź inicjowali 9 września, a wtedy zakończenie miało miejsce w święto św. Bonawentury, 14 lipca. Zob. tamże, s. 82–83.

moment tak: „[...] w nowicyjacie tęgich nie mogąc więcej znieść pokus, umyślił się prosić na świat z zakonu”⁶⁵.

W przywoływanym wyżej kazaniu, gdzie mowa była o szlachectwie, jest fragment, w którym Węgrzynowicz pisał, że niesie ono ze sobą też spore zagrożenia:

Bo temu sama krew zawzięta z wspaniałych przodków jego fantazyje przeciwne pokorze, cierpliwości w głowie roi, pasyją rozjurza⁶⁶; a tak, nim jaki róg niecierpliwości obetnie, nim uskromi w sobie pasyją i odważy się na akt cnoty, wiele trudności sam z sobą zażyć musi (NA, kol. 291).

Kto wie, czy ten opis nie jest bliski i jego nowicjackiemu doświadczeniu.

**„[...] I UTRZYMAWSZY SIĘ W ZAKONIE, W NIM PRZEZ CAŁE ŻYCIE SVOJE ŻYŁ
W PRZYKŁADNEJ DOSKONAŁOŚCI”⁶⁷**

Czterdzieści sześć lat, które Węgrzynowicz przeżył w zakonie, to czas aktywności na wielu polach – naukowym (lektor filozofii i teologii), organizacyjno-administracyjnym (gwardian, definitor, kustosz, prowincjał), duszpasterskim (komentator reguły zakonnej, spowiednik i kaznodzieja), pisarskim (zbiory kazań, dzieła filozoficzne i teologiczne). Poniżej przedstawiono kalendarium jego zakonnej działalności:

- 19 IX 1682 święcenia kapłańskie;
- 4 X 1682 msza prymicyjna w kościele św. Kazimierza w Krakowie;
- 1683–1686 drugi lektor⁶⁸ filozofii w Lublinie;
- 1686–1689 pierwszy lektor filozofii w Lublinie;
- 1689–1690 gwardian klasztoru w Zakliczynie nad Dunajcem;
- 1690–1692 kaznodzieja w konwencie św. Anny w Bieczu;
- 1692–1695 drugi lektor teologii w konwencie św. Kazimierza w Lublinie;
- 1695–1698 pierwszy lektor teologii w konwencie krakowskim św. Kazimierza; równocześnie definitor (doradca prowincjała) prowincji małopolskiej Matki Bożej Anielskiej;
- 1698–1701 kustosz (tj. zastępca prowincjała) prowincji małopolskiej; w tym samym czasie (do 1700) lektor teologii kontrowersyjnej w konwencie św. Kazimierza we Lwowie oraz pierwszy lektor teologii w konwencie krakowskim (od 1700);
- 1701–1704 prowincjał małopolskiej prowincji⁶⁹ (ilustr. 1);

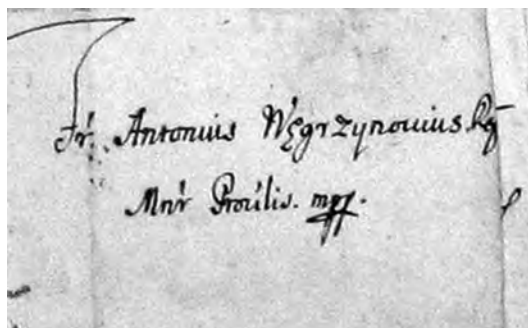
⁶⁵ S. Kleczewski, *Kalendarz seraficzny zamykający w sobie żywoty wielebnych sług boskich zakonu Ś[więtego] O[ł]jca Franciszka, reformatów polskich osobliwą świątobliwością znamienitych*, Lwów 1760, s. 212.

⁶⁶ *Jurzyć* – pobudzać do gniewu, unosić się, burzyć się.

⁶⁷ F. Jaroszewicz, *dz. cyt.*, s. 378.

⁶⁸ U reformatów na kursie filozofii i teologii było po dwóch lektorów (*lector primarius* i *lector secundarius*). *Lector secundarius*, towarzysząc pierwszemu, przyuczał się i nabierał umiejętności do objęcia funkcji lektora pierwszego. Tak też było w przypadku Węgrzynowicza. Zob. A.H. Błażkiewicz, *Studia w małopolskiej prowincji reformatów (1639–1785)*, s. 104–105.

⁶⁹ Objęcie tej funkcji przez Węgrzynowicza zostało upamiętnione przez Samuela Podgurskiego [Podgórskiego] utworem okolicznościowym, który rozpoczynają słowa: „*Quamdiu maestos gemebunda lessos* [...]”.



Ilustr. 1. Autograf Antoniego Węgrzynowicza. *Originalia sub ministerio P. Antonii Węgrzynovii 1701–1704*. Fot. M. Kuran

- 1704–1710 kaznodzieja i gwardian w Wieliczce;
- 1706 i 1708 wybrany na tzw. proministra z obowiązkiem uczestniczenia w kapitule generalnej zakonu⁷⁰;
- 1710–1713 gwardian w krakowskim klasztorze św. Kazimierza;
- 1713–1716 lektor i gwardian we Lwowie;
- 1716–1717 gwardian klasztoru krakowskiego;
- 1717 zapada na ciężką chorobę (postępujący paraliż);
- 2 VIII 1721 umiera w krakowskim klasztorze⁷¹.

Wcześniej, jak widać, zauważano predyspozycje umysłowe i talent organizacyjny Węgrzynowicza. Sprawiły one, że zaledwie trzydziestolatkowi powierzono funkcję gwardiana (tak franciszkanie określają przełożonego klasztoru) poprzez jednogłośny wybór na kapitule prowincjalnej. Tę kadencyjną (trzyletnią) funkcję pełnił wielokrotnie w różnych klasztorach małopolskiej prowincji reformatów (w Zakliczynie, Bieczu, Lublinie, Wieliczce i Krakowie). W trakcie (bywało, że jednocześnie) sprawował funkcje lektora: filozofii, teologii, teologii kontrowersyjnej. Dwukrotnie był też prowincjałem. W natłoku zajęć, które związane były z rygiem zakonnego życia, wypełnianiem naukowych, administracyjnych i duszpasterskich obowiązków, znajdował jeszcze czas na pracę twórczą. Pozostawił po sobie imponującą spuściznę – zbiory kazań i prace teologiczne.

Estreicher go nie odnotowuje. Zachował się on w egzemplarzu zbioru kazań Węgrzynowicza *Melodyja Ś[więtego] Kazimierza*, znajdującym się w Bibliotece Jagiellońskiej (sygn. Aug. 8058 Mag. St. Dr.), dołączony jako wklejka po ostatniej karcie nieliczbowanej. Na inny egzemplarz tego druku natknął się Zbigniew Baran, jak sam pisze, przypadkowo, podczas kwerendy w bibliotece reformatów w Krakowie (Z. Baran, *dz. cyt.*, s. 46). Nie podał jednak jego dokładnej lokalizacji. Mnie tego egzemplarza nie udało się tam odnaleźć.

⁷⁰ Zob. G.A. Wiśniowski, *Węgrzynowicz Antoni Andrzej*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, red. H.E. Wyczawski, t. 4, Warszawa 1983, s. 412.

⁷¹ Kalendarium opracowane na podstawie: Z. Baran, *Antoni Węgrzynowicz, barokowy kaznodzieja i literat*, s. 43–47; J.E. Szymański, *dz. cyt.*, s. 62–93 oraz S.B. Brzuszek, *dz. cyt.*, s. 247–265.

„PRÓŻNOWANIA BYŁ WIELKI NIEPRZYJACIEL [...], WSZYSTEK PRAWIE CZAS
NA POŻYTECZNE ŁOŻYŁ ZABAWY, A NAJBARDZIEJ W CZYTANIU
I PISANIU BYŁ NIEPRZEPRACOWANY”⁷²

Tajemnicę efektywności Węgrzynowicza wyjawiał nam jego współbrat. Pisał Jaroszewicz, że nigdy nie rozstawał się on z książkami, wykorzystując każdą sposobność, aby czytać: „Dlatego – jak pisał – w każdej okoliczności i materii doskonale mówił, gdyż niepolichzone czytał księgi, a przy dziwnie szczęśliwej pamięci pożyteczne z nich zbierał nauki”⁷³. Nieprzypadkowo w przedmowie do *Alphabetum* [...] *Mariae* Węgrzynowicz przywołał pracę Jeremiasa Drexela *Aurifodina artium et scientiarum omnium excerptendi solertia* [...] (*Alp, Ad Lectorem*, k. [b₄]r). Spośród prac *strictie* teologicznych tego autora (traktatów, zbiorów kazań, antologii) tę wyróżnia charakter na poły metodologiczny. *Ars excerptendi*, którą zaprezentował jezuita, była sztuką mającą poprawiać efektywność czytania, zgodnie z zasadą „*nihil ergo umquam legamus, quod non excerptamus*”⁷⁴. Wprawdzie Jaroszewicz wspomina o „dziwnie szczęśliwej pamięci”, jednak sposób opracowywania materiału, uwagi gdzieniegdzie czynione przez Węgrzynowicza, zdają się potwierdzać działanie według zasady Drexela: „*innumera legere, multa excerptere, plurima conscribere*”⁷⁵.

Jest jeszcze jedno niezwykle świadectwo, które pozwala odpowiedzieć na pytanie, jak wśród tylu obowiązków zdołał Węgrzynowicz, w stosunkowo krótkim czasie, tak wiele napisać. To zachowany rękopis zbioru kazań *Syllabus Marianus*. Znajduje się on w krakowskiej bibliotece reformatów⁷⁶. W 58 z 70 kazań odnotował Węgrzynowicz datę rozpoczęcia i zakończenia pracy nad tekstem. Pisanie rozpoczął 7 lutego 1713 roku, zakończył 19 czerwca 1714. Najczęściej pisał od 4 do 7 dni. Raz zdarzyło się 10, raz 12, raz 13. Tylko w jednym przypadku przerwa jest dłuższa, kilkudziesięciodniowa. Wiadomo, że w roku 1713 pełnił funkcję gwardiana krakowskiego klasztoru oraz rozpoczął pracę lektora i gwardiana we Lwowie. Datowania kazań pozwalają wskazać czas jego przenosin z miejsca na miejsce. Kazanie 29. (*Ho*)⁷⁷ rozpoczyna w Wieliczce w dniu 13 września 1713 roku. Na jego końcu nie ma daty, tylko adnotacja „*Iter ad capitulum*”. Być może kolejne 30. (*Hu*) próbował pisać w trakcie kapituły, bo pierwotna data została przekreślona i poprawiona na 19 stycznia 1714 roku (zakończył 22 I).

⁷² F. Jaroszewicz, *dz. cyt.*, s. 378.

⁷³ Tamże, s. 378.

⁷⁴ J. Drexel, *Aurifodina artium et scientiarum omnium excerptendi sollertia, omnibus litterarum amantibus monstrata*, Antverpiae 1638, s. 13.

⁷⁵ Tamże, s. 58.

⁷⁶ {SRB, poz. 261}. Rękopis ma wymiary 21 x 7 x 4; oprawa twarda, mocno zniszczona. Brak karty tytułowej, całość jest zszyta, składa się z 278 kart. Rękopis ten opisują w: M. Kuran, *O rękopisie „Melodyi Ś[więtego] Kazimierza” Antoniego Węgrzynowicza – spostrzeżenia i uwagi*, [w:] „*Fons omnis honesti*” – o literaturze w służbie wartości: tradycja antyczna, kultura ziemiańska, encyklopedyzm i komunikacja. *Studia ofiarowane Profesor Marii Wichowej w 70. rocznicę urodzin i 45. rocznicę pracy naukowej*, red. M. Kuran, Łódź 2020, s. 271–293.

⁷⁷ Każdemu z kazań przypisana jest określona sylaba, która je inicjuje, stąd takie ich oznaczenie.



Ilustr. 2. A. Węgrzynowicz, [Syllabus Marianus] [...], k. [161]v–162r. Fot. M. Kuran

To jedyne kazanie, które zaburza chronologiczny rytm pisanie kolejnych „syłabowych” kazań. Następne bowiem, 31. (*La*) datowane jest na 7 listopada 1713 roku, już w nowej placówce, we Lwowie, na którą skierowała go kapituła. I od tego momentu regularnie pisze kolejne. Zmiana miejsca i objęcie nowych funkcji (lektora i gwardiana) nie mają żadnego wpływu na rytm pracy. Z tego swoistego reżimu nie wytrącają go nawet święta. I tak w grudniu 1713 i styczniu 1714 roku pisze kolejno kazania:

Ma 1–5 XII,
Me 6–11 XII,
Mi 13–16 XII,
Mo 16 XII–20 XII,
Mu 22–25 XII,
Na 28–31 XII,
Ne 1–5 I,
Ni 6–9 I.

Ani Adwent, ani Boże Narodzenie, Nowy Rok, czy Święto Trzech Króli nie wybiły go z narzuconego sobie rytmu i tempa pracy. Na przykład 31 grudnia kazanie zakończył słowami o końcu roku i pozdrowieniem Boga, Chrystusa i Maryi, a 1 stycznia rozpoczął pisanie kolejnego (ilustr. 2).

O wyjątkowej skrupulatności reformata świadczy też egzemplarz zbioru *Nuptiae Agni* zachowany w zasobach Biblioteki Jagiellońskiej, w którym znajdują się odręczne uwagi na marginesach, moim zdaniem poczynione przez Węgrzynowicza⁷⁸. Dotychczas glosy te nie spotkały się z zainteresowaniem badaczy, a tym samym nie postawiono pytania o ich autorstwo. Na stronie *verso* frontispisu znajdujemy informację o właścicielu tego egzemplarza: „*Ex libris R. Nicolai Stempecki Plebani Gierałtowicensis*”⁷⁹.

⁷⁸ Egzemplarz opatrzony jest sygnaturą 589510 III Mag. St. Dr. Na karcie z frontispisem u samej góry odnotowano ołówkiem, że jest to dar siostr sercanek. Egzemplarz ten dostępny jest na stronie Jagiellońskiej Biblioteki Cyfrowej (<https://jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/doccontent?id=414357> [dostęp: 22.08.2021]) oraz Polony (<https://polona.pl/item/nuptiae-agni-gody-baranka-apokaliptycznego-albo-kazania-na-vroczyste-swietia-pana,Njk1OTY0Nzk2/#info:metadata> [dostęp: 22.08.2021]).

⁷⁹ W Gierałtowie był kościół pod wezwaniem św. Antoniego z Padwy (obecnie diecezja legnicka). I zapewne o proboszcza tej placówki chodzi. Nie udało mi się jednak znaleźć żadnych informacji o Mikołaju Stempeckim.

Na samym zaś dole strony tytułowej umieszczona jest odręczna nota proveniencyjna „*Ad usum Authoris*”. Uwzględniając charakter pisma marginesowych uwag oraz zapis proveniencyjny ze strony tytułowej, mogą z niemal stuprocentową pewnością stwierdzić, że pierwszym właścicielem tego egzemplarza i autorem notatek, które w nim znajdziemy, był Węgrzynowicz. Wszystkie kazania, począwszy od pierwszego aż do ostatniego, opatrzone są komentarzami autora. Przy niemal każdej z 848 kolumn znajdziemy od jednej do kilku adnotacji (ilustr. 3). To metodycznie i drobiazgowo wykonane powtórne niejako opracowanie zbioru. Uwagi pełnią rolę śródtytułów, porządkują wewnętrzny materiał kazania poprzez wyodrębnienie i nazwanie najważniejszych jego wątków. Marginesowe adnotacje, które spełniały taką właśnie rolę, były dość powszechnie stosowane w ówczesnych drukowanych kazaniach. Jednak w zbiorach Węgrzynowicza w takiej funkcji ich nie znajdziemy. Zawierały one tylko informacje o źródłach, określały typ zastosowanego argumentu (np. *Historia*, *Figura*, *Scriptura*) oraz wskazywały części kazania. Trudno dociec, w jakim celu Węgrzynowicz te notatki sporządził. Wymagało to sporego nakładu pracy. Być może myślał o kolejnym wydaniu tego zbioru poszerzonym o te marginesowe noty. Możliwe, że robił je na własny użytek, jako pomoc w pracy na ambonie. Uwagi te są chyba także świadectwem podupadającego zdrowia reformata. W pewnym momencie charakter pisma ulega zmianie. Litera są bardziej rozchwiane, nachodzą na siebie. Bywa że fragmenty są nieczytelne (co wcześniej się nie zdarzało) bądź treść w nich zawarta brzmi niezbyt logicznie. Węgrzynowicz w 1717 roku przeszedł udar (wiadomo, że jego stan zdrowia pogarszał się już wcześniej), po którym nigdy nie wrócił do pełnej sprawności.

Zaledwie trzy lata po wstąpieniu do zakonu spod jego pióra wyjść miała niewielka praca, napisana chyba na użytek braci zakonnych – *Teologia duchowna, czyli wyborny sposób ćwiczenia się w cnotach chrześcijańskich*. Pozostać ona miała w rękopisie⁸⁰, podobnie jak dwie inne prace: *Cursus theologicus ad mentem doctoris subtilis Ioannis Duns Scoti conscriptus ad laudem Dei et B[eati]ssimae V[irginis] M[ariae] I[m]maculatae Conceptionis in conventu Cracoviensi* (1697–1699) oraz *Tractatus compendiarius controversisticus in quo praecipua fundamenta articulorum verae fidei proponuntur et satisfi obiectionibus sectariorum* (1698). *Cursus* Szymański określił mianem „rękopisu z wykładami dla kleryków”⁸¹, Baran zaś „notatkami z jego wykładów”⁸². Badacze sugerowali się

⁸⁰ J.E. Szymański, *dz. cyt.*, s. 83–83[84]. Autor podaje, że dziełko to powstało podczas pobytu w Lublinie w 1685 roku. Píše o tej pracy Jaroszewicz: „Wydał [...] *Teologiją duchowną*, łatwym sposobem ułożoną dla poczynających życie zakonne” (F. Jaroszewicz, *dz. cyt.*, s. 379). Być może zaginęła ona w ostatnim czasie. Szymański, który pisał swą pracę o Węgrzynowiczu w 1965 roku, jeszcze ją cytował. Rękopisu tego nie udało mi się odnaleźć w krakowskim archiwum. Brzuszek opisuje ją jako dotąd niezidentyfikowaną (S.B. Brzuszek, *dz. cyt.*, s. 251). Jednak Szymański cytuje jej fragmenty, choć dość niejasno, raz podaje tytuł *Teologia duchowna, czyli wyborny sposób ćwiczenia się w cnotach chrześcijańskich* (tamże, s. 83[1]), innym razem *Teologia ascetyczna dla początkujących* (tamże, s. 83[2], przypis 36). Nie wskazuje również numeru rękopisu; oznacza tylko, że znajduje się on w archiwum krakowskiego klasztoru. [W maszynopisie Szymańskiego błędnie ponumerowano strony. Są dwie o numerze „33”. Stąd jako 33[1] opisano pierwszą, jako 33[2] drugą z nich].

⁸¹ J.E. Szymański, *dz. cyt.*, s. 93.

⁸² Z. Baran, *dz. cyt.*, s. 77.

zapewne określeniem *cursus theologicus* zawartym w tytule pracy. Wówczas jednak dość powszechnie w taki sposób tytułowano całościowe ujęcia teologicznych kwestii⁸³. Podawany przez biografów czas powstania budzi pewne wątpliwości. Na stronie tytułowej rękopisu widnieją dwie daty, ewidentnie dopisane dużo później (jedna ołówkiem – 1697; druga piórem – 1699). Atrament na karcie tytułowej jest bardzo wyblakły. O ile wyraźne są tytuł i miejsce (konwent krakowski), o tyle data wypłowiła tak bardzo, że nie jest możliwe jej odczytanie. Jeśli przyjąć, że praca powstawała w trakcie pełnienia przez Węgrzynowicza funkcji lektora w krakowskim konwencie, to datować trzeba by ją na lata 1695–1698. Po przejrzeniu rękopisu skłaniałabym się do opinii, że nie był to zapis wykładów, ale rodzaj autorskiej *summae theologiae*, opracowanej z perspektywy myśli Dunsza Szkota. Być może praca ta służyła Węgrzynowiczowi jako pomoc w pracy wykładowcy. W porównaniu z innymi zachowanymi lektorskimi skryptami ten wyróżnia się objętością i szczegółowością. Rękopis formatu *quarto* liczy 1157 kart zapisywanych dwustronnie tzw. „maczkiem” (ilustr. 4). Nie zachował się zresztą w całości, urywa się bowiem w pół zdania. Dla porównania inne reformackie skrypty zawierające całościowe ujęcie teologicznych kwestii liczą od kilkunastu do ok. 300 kart (te najobszerniejsze)⁸⁴. Kto wie, czy praca ta nie zostałaby wydana, gdyby autorowi starczyło sił i zdrowia na przygotowanie jej do druku⁸⁵. Być może zresztą taki był pierwotny zamysł. Tak właśnie stało się ze skryptem z kursu teologii kontrowersyjnej. Rękopiśmienny *Tractatus compendarius controversisticus* (trzyletni kurs rozpoczął się w 1698 roku) stał się podstawą do opracowania, wydanego pośmiertnie, kompendium *Panoplia Ecclesiae Dei, seu breve armamentarium pro defensione S[acrae] Fidei Catholicae [...]*⁸⁶. Obszerny (308 stron) traktat kompleksowo uzasadnia prawdy wiary katolickiej oraz dostarcza argumentów w sporach z przeciwnikami. Jest on kolejnym dowodem teologicznych kompetencji Węgrzynowicza, tym razem na polu teologii kontrowersyjnej.

**„PRACY SVOJEJ WIELKIE ZOSTAWIŁ DOWODY [...], WYDAŁ BOWIEM WIELE KSIĄG
KAZNODZIEJSKICH”⁸⁷**

Kaznodziejska spuścizna Węgrzynowicza obejmuje 297 kazań polskich na 1753 stronach i 94 kazania łacińskie na 1470 stronach (wszystko w formacie *folio*)⁸⁸. Drukowane zbiory kazań ukazywały się w następującym porządku:

⁸³ Np. M. de Esparza Artieda, *Cursus theologicus, in decem libros [...]*, Lugduni 1666; A. Madernus, *Cursus theologicus*, t. 1–2, Romae 1671–1672; G. Brisacensis, *Cursus theologicus: brevi et clara methodo in tres partes [...]*, b.m. 1698; D. Viva, *Cursus theologicus ad usum Tyronum elucubratus [...]*, Pragae 1716.

⁸⁴ Mamy więc np. *Tractatus theologici nempe de Deo Trino [...]*, 1765 {SRB, nr 182} – kart 209; *Theologia scholastica iuxta mentem venerabilis Joannis Duns Scoti et scotistarum*, 1754–1756 {SRB, nr 155} – kart 295.

⁸⁵ Jaroszewicz pisał: „Wiele innych pism godnych pamięci zaczął, ale słabość sił nie dała mu dokończyć” (dz. cyt., s. 379).

⁸⁶ A. Węgrzynowicz, *Panoplia Ecclesiae Dei, seu breve armamentarium pro defensione S[acrae] Fidei Catholicae, ac expugnatione hostilis sectae acatholicae, sexcentis telis instructum ac pro commodo zelantium, praesertim contra aevi nostri haereses, publico usui et luci expositum*, Cracoviae 1728.

⁸⁷ F. Jaroszewicz, dz. cyt., s. 379.

⁸⁸ J.E. Szymański, dz. cyt., s. 92.

Joann. 1.
Filip. 8. imia
kolor (not 88
wyda rat na
sobie.

Filip. 8. imia
kolor (not 88
wyda rat na
sobie.

Filip. 8. imia
kolor (not 88
wyda rat na
sobie.

Filip. 8. imia
kolor (not 88
wyda rat na
sobie.

spodku; znaczy (według niektórych) A urodzenie tego miedzy ludzmi na on gas nasygniecinie; bobył todem z Betzajdy. Erat autem Philippus a Betzaida. o Betzajdzie zdá sam P. JEZUS powieǳiał: Vt tibi Betzaida: a przecie to bynamniey candori świątobliwości Filipa S nie zaszło. Drugi kolor rumiáno zapalony; wyraża: (według tychże Doktorów) Miłość paláca tego ku BOGU; y ku bliżniemu; dla której umrzeć pragnął; y sama to rzecz wypelnił; gdy ná wzor swego Miśrzą ná Krzyżu Magenstwo podia: wpył; umiał. Samo Imię tego Philippus, świądkiem jest tego ognistey miłości; które według S. Hieron. elu: macy sie Os lampadis, iakoby było ognisko goráca lampá. Ale nazy: lepiey do mátery; (o której sie wy: żyj mowiło) służy kolor średni; to jest; iasno biały; który według zdá: nia Joann. Sylveir. wyraża candorem; dar łagodności; sycerości; lá: skawey ku ludziom obywatności; w: której celował miedzy Apostołami; ten S. Apostół: że bowiem láská: wość w nim widząc ludzie obcego: Narodu; przez niego; a nie przez in: nego Apostoła; przystep; sobie do Pá: ná JEZUSA iednali. Accesserant ad Philippum, ... & roga: bant eum dicentes: Domine, vo: lumus JESUM videre. Te uczyni: ności; y obywatność ku ludziom; u: páterzył Tołetu w Filipie S. gdy prz: táłac sie o przyczynę; czemu to nie: innego; ale tego Apostoła; rádził sie Pán JEZUS; kiedy chciał dobrze: uczynić ludziom. Unde ememus panes, ták ná to odpowíada: Quia Philippus inter omnes, plus hac sollicitudine premebatur: to jest; iż náyświątowiejszym był miedzy A: postołami; y skonniaszym do usługi bliżniego; który dar láskowości iáko wiele pomógł Apostołowi S. w ná: wracaniu niewiernych; pokázáło sie z náwrocenia całego Narodu Tade: s;iego; dosięć z samego przyrodzenia gębińskiego.

Drugi kármieni; a ten dziewiaty li: cy sie w fundamentach Miásta Bo:

zego; był Topazius, Nonum Topa: zius. Ten z wielu rdcvi hieroglifi: ktem jest dziewiatego Apostoła Já: kubá S. Dla łatwiejszego obśánie: nia biore sobie a contrarió zá Figu: ra om Topizyus; o którym Job S. Job. 28. powiáda: że nie mogł mądrości wy: rownéć; w piękności y cenie. Sapi: entia ubi invenitur? non. adaequabitur ei Topasius de Ethi: opia. Nie znalazł sie wprawdzie zá: gáśow Jobowych ták Topizyus; ale zá gáśow Chrystusowych; znalazł sie ták; to jest; Jakub S. Apostół; któ: ry mądrości Wcielony; samemu Pánu Chrystusowi; lubo dośkonále nie wyrównał; iednak z wielu okóli: gności; nád inne Apostoły narpodo: bniejszym sie zjál; a iáko Topizyus dla miłości; świętey; naysposóbniey: sym jest do wyrobienia pieczęci; ták y Jakub S. miał w sobie osobliwé: pieczęci; albo wyrózenia Pána JE: ZUSOWE; ták względem ciáła; iáko wygládem wnetrzych dárow; wzglę: dem ciáła; bo o nim twierdzi S. Hieron. Carth. że dla wielkiego podobieństwa

C ná ewangy; y w staturze do Pána JE: ZUSA; Bratem go zwano Páná JEZUSOWYM. Dicitur est Frater Domini, quoniam in vultu dispo: sitione, lineamentisq; corporis, ac modo conversationis, exitit ei simillimus, &c. Rád była przyczyná; że Judas w Ogroycu podciowa: niem wydal Pána JEZUSA; aby snáds nie poimano było miásto Pána JEZUSA; Jakubá S. iáko mu bárs: dzo podobnego. Był podobny w duchownych dárách; wyrażał bo: wiem ná sobie Pána JEZUSA;

D Virginitate, Pánieństwem; bo według S. Hieron y Epiph. Pánieństwo w cás: łości dochował. Wyrażał Devoti: one, bo od uśwáignego kłegenia ná Modlitwie; skórá tego; iáko u wielbládá; ná kólanách porósta była. Wyrażał Austeritate vitæ; bo zeláz: zo ná tego głowie nigdy nie posiał; ani trunku pijanego przez cále życie swoje nie skosztował. Wyrażał Sa: cerdotio, bo nayspierw (iáko Ana: cles; P. pisei) z rozkazania Piotrá S. po Wniebowstąpieniu Pána JEZUS:

Jakub S. mniósł; naysposóbniey: sym był z JEZUSOWYM w przyrodzeniu.

Bratem P. JEZUSOWYM zemu go zwano?

Jakub S. dochował Pánieństwa.

Zelazo na głowie tego ná pórátce; pijanego trunku; cále życia nie pił.

Nayspierw w M. po Wniebowstápieniu.

– *Melodyja Ś[więtego] Kazimierza królewicza polskiego albo pieśń „Omni die etc.” „Dnia każdego etc.” o Najświętszej Pannie Maryi kazaniami chwałę Najświętszej Panny i oraz potrzebne nauki chrześcijańskie zamykającemi przyozdobiona. Przydane są troje kazań Ś[więtego] Kazimierza, także registr kazań albo nauk duchownych na każdą niedzielę, częścią dla wygody ks. ks. plebanów, częścią dla domowego czytania wydana, Kraków 1704;*

– *Kazań niedzielnych księga pierwsza, to jest siedm tręb z Objawienia Jana Świątego. Przeciwno siedmiom głównym grzechom napisane, Kraków 1708;*

– *Alphabetum Immaculatae Conceptionis SS. Virginis Mariae seu discursus concionatorii, per titulos a literis alphabeti initiales. In quibus praemissa congrua moralitate, scripturaliter, figuraliter, doctoraliter, miraculose, scholastice; idque, theologice, philosophice, symbolice, poetice, anagrammatice, atque; historice, SS. Deiparae conceptio sine labe elucidatur, Cracoviae 1710;*

– *Nuptiae Agni, Gody Baranka Apokaliptycznego albo kazania na uroczyste święta Pana Jezusowe, Najświętszej Panny i Świętych Bożych napisane, Kraków 1711⁸⁹;*

– *Kazań niedzielnych księga wtóra, to jest siedm kolumn domu mądrości duchownej albo pobożności alias o siedmiu cnotach chrześcijańskich, Częstochowa 1713⁹⁰;*

– *Kazań niedzielnych księga trzecia albo nauki o czterech rzeczach ostatecznych przez całoroczne niedziele rozłożone, Warszawa 1714⁹¹;*

– *Syllabus Marianus syllabarum consonantium alias discursus concionatorii in titulos B. V. Mariae a syllabis initiatos, in quibus, [praemissa congrua moralitate] scripturaliter, figuraliter, doctoraliter, miraculose, historice, SS. Deiparae laudes, praerogativae, mysteria etc., per omnes solemnes eius festivitates depraedicantur. Cum indice locupletissimo, nedum S. Scripturae, et rerum, sed et concionum reductarum pro dominicis ac festis per annum, Leopoli 1717⁹².*

Pierwszy zbiór kazań ukazał się w 1704 roku, kiedy Węgrzynowicz był już dojrzałym i doświadczonym teologiem. *Melodyja Ś[więtego] Kazimierza* uczyniła z Węgrzynowicza jednego z najbardziej uznanych polskich mariologów. Zbiory łacińskie miały zapewne zbudować jego pozycję także w środowisku europejskich teologów

⁸⁹ We frontyspisie w tytule zastosowano skróty, których nie ma na karcie tytułowej: *Nuptiae Agni, Gody Baranka Apokaliptycznego albo kazania na uroczyste święta P[ana] Jezusowe, Najświętszej Panny i Świętych Bożych napisane.*

⁹⁰ We frontyspisie brzmienie tytułu jest nieco uproszczone: *Kazań niedzielnych księga wtóra. Albo siedm kolumn domu pobożności, to jest o siedmiu cnotach chrześcijańskich.*

⁹¹ We frontyspisie tytuł brzmi *Kazań niedzielnych księga trzecia o czterech rzeczach ostatecznych napisana.* Ponadto inna jest tam data wydania – rok 1713. Najprawdopodobniej tom ten przygotowywano do druku wraz z drugą częścią (wydaną w 1713 roku, w Częstochowie), ale nie doszedł on do skutku. Część trzecia ukazała się w roku następnym (1714) w Warszawie.

⁹² We frontyspisie tytuł brzmi *Syllabus Marianus syllabarum consonantium seu discursus concionatorii in quibus scripturaliter, figuraliter, doctoraliter, miraculose, historice; praemissa congrua moralitae[!] SS. Deiparae laudes praerogativae, mysteria etc. per eius festivitates solennes[!] depraedicantur.*

maryjnych. Świadczyć o tym mogą choćby ich dedykacje. Kardynał Fabricio Spada, kierujący wówczas Trybunałem Apostolskiej Sygnatury Sprawiedliwości, wpływowy członek wielu komisji papieskiej administracji, był adresatem dedykacji załączonej do zbioru *Alphabetum* [...] *Mariae*. Z kolei *Syllabus Marianus* ofiarowany został rzymsko-niemieckiemu cesarzowi Karolowi VI.

Polskie zbiory dedykował reformat dobrodziejom i przyjaciółom zakonu: kanonikowi krakowskiemu Piotrowi Stanisławowi Orłowskiemu (*Melodyja Ś[więtego] Kazimierza*), biskupowi krakowskiemu Kazimierzowi Łubieńskiemu (*Nuptiae Agni*), arcybiskupowi gnieźnieńskiemu Stanisławowi Szembekowi (*Kazań niedzielnych księga pierwsza*), biskupowi poznańskiemu Michałowi Bartłomiejowi Tarle (*Kazań niedzielnych księga wtóra*) oraz arcybiskupowi lwowskiemu Janowi Skarbkowi (*Kazań niedzielnych księga trzecia*). Spośród przywołanych postaci tylko do jednej, Orłowskiego, zwrócił się w sposób szczególnie osobisty. Skierował do niego słowa „dobrodziejowi memu” (inni określani są jako dobrodzieje zakonu). Miał na pewno Orłowski udział w kosztach druku („sumpt swój *liberali manu* na tę książeczkę ofiarowałeś”; *MK*, k. [3]v), wspomniął jednak reformat również o innych „afektach dobroczynnych” nie tylko wobec zakonu, ale i niego samego. Charakterystyczne, że przywołał tam też postać poety Biezanowskiego, któremu Orłowski dopomógł finansowo w wydaniu jego wierszy maryjnych. Wydaje się, że rysuje się tu krąg przyjaciół Węgrzynowicza. Zarówno Orłowski (jedyne spośród wymienionych bez przynajmniej biskupiego tytułu), jak i Biezanowski (jeden z polskich poetów cytowany wielokrotnie w kazaniach Węgrzynowicza) należeli do kręgu osób najbliższych⁹³. Z Biezanowskim łączył go szczególnie kult wobec Maryi. Tak jak Węgrzynowicza określa się mianem teologa maryjnego, tak Biezanowski zasługuje na miano maryjnego, a nawet mariologicznego, poety⁹⁴.

**„CO MU OD MODLITWY I NAUK CZASU ZBYWAŁO,
NA POŻYTECZNĄ ROZRYWKĘ OBRACAŁ”⁹⁵**

Ta „pożyteczna rozrywka” to artystyczna pasja o. Antoniego. Był on malarzem, rzeźbiarzem i rytownikiem, a także konstruktorem zegarów słonecznych. Projektował ołtarze, konfesjonały, kapliczki, groby Pańskie, szopki bożonarodzeniowe⁹⁶. Część z nich sam wykonywał. Można się spodziewać, że w przypadku większych obiektów był projektantem, a nie wykonawcą. W tak sprawnie działającym organizmie, jakim

⁹³ Więcej o sylwetce ks. P.S. Orłowskiego dowiedzieć się można z jego tablicy nagrobnej. Jej treść przytoczył W. Balicki, *Tarnów pod względem historycznym, statystycznym, topograficznym i naukowym*, Tarnów 1831, s. 147–149 (tekst łaciński i jego tłumaczenie na język polski).

⁹⁴ Oprócz ogromnej liczby utworów okolicznościowych, pozostawił po sobie także poezję religijną w postaci konceptystycznych zbiorów epigramatów i anagramów, np. *Immaculatum Virginis Deiparae liliatum, honori Immaculatae eius Conceptionis centum quinquaginta quinque anagrammatis* [...], Kraków 1675; *Zabawa duchowna na solenną oktawę niepokalanego poczęcia Królowej Niebieskiej, Bogarodzice Maryjej Panny i jej pomnożenie czci z pieśni Salomonowych z ich wykładem wzięta* [...], Kraków 1693.

⁹⁵ F. Jaroszewicz, *dz. cyt.*, s. 378.

⁹⁶ Tamże.

był reformacki klasztor, każdy zakonnik miał przypisane sobie funkcje. Byli więc bracia snycerze, malarze, stolarze, którzy pracowali przy budowach i wyposażaniu kolejnych klasztorów reformackich⁹⁷. Zajęcia naukowe i pisarskie Węgrzynowicza (a także sprawowane funkcje) były bardzo absorbujące, mimo to, jak odnotował Jaroszewicz, pozostawił po sobie tak wiele przedmiotów swej artystyczno-rzemieślniczej aktywności, iż „za rzecz podziwienią godną sądzić potrzeba, iż mu wystarczyło sił i czasu przy powinnościach zakonnych doskonale wyprawionych do tak wiele czynienia”⁹⁸.

Zachowały się do dzisiaj drewniane figury jasełkowe jego autorstwa⁹⁹. Można je obejrzeć w muzeum klasztoru franciszkanów-reformatów w Kazimierzu Dolnym nad Wisłą (ilustr. 5–8). Z relacji Jaroszewicza dowiadujemy się, że w reformackich klasztorach „po gankach, refektarzach i ogrodowych framugach”¹⁰⁰ pełno było gipsowych krucyfiksów, które wykonał Węgrzynowicz. Kroniki zakonne wspominają ponadto o licznych jego rzeźbach i relikwiarzach¹⁰¹. Upodobanie do wytwarzania i obdarowywania innych krzyżami i krucyfikсами wynikało ze szczególnego nabożeństwa Węgrzynowicza do męki Pańskiej¹⁰². Tworzył też obrazy, jak określał Jaroszewicz, „na kształt włoskiego malowania”¹⁰³, a jego ulubionym motywem malarskim były kwiaty.

Na uwagę zasługuje również umiejętność konstruowania przez Węgrzynowicza zegarów słonecznych. Z wielkim uznaniem wyrażał się o nich w jednym z kazań, wskazując ich wyższość nad zegarami mechanicznymi. Ten pierwszy „nigdy pobił się nie może, bo tylko od samego i jednego słońca ma swoją dependencyją” (KN-7K, kol. 180), mechaniczny zaś (określany kołowym) „siła w sobie mający kółek, z których

⁹⁷ A.J. Błachut, *Budownictwo małopolskiej prowincji reformatów w świetle ustawodawstwa zakonnego*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki. Teoria i Historia”, t. 24: 1979, z. 2, s. 123–140; tenże, *Architektura zespołów klasztornych reformatów małopolskich w XVII wieku*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki. Teoria i Historia”, t. 24: 1979, z. 3, s. 219–242; tenże, *Brat Mateusz Osiecki i jego dzieło. Modelowy projekt nowego wystroju-wyposażenia kościołów reformackich prowincji wielkopolskiej w XVIII wieku*, Warszawa 2003.

⁹⁸ F. Jaroszewicz, *dz. cyt.*, s. 378.

⁹⁹ A.J. Błachut, *Teolog artysta. Mniej znane plastyczne zainteresowania o. Antoniego Węgrzynowicza OFMRef.*, „Pietas et Studium. Rocznik Wyższego Seminarium Duchownego Prowincji Matki Bożej Anielskiej Zakonu Braci Mniejszych w Krakowie”, t. 2: 2009, s. 549.

¹⁰⁰ F. Jaroszewicz, *dz. cyt.*, s. 378.

¹⁰¹ A. Błachut, *Teolog artysta [...]*, s. 549.

¹⁰² F. Jaroszewicz, *dz. cyt.*, s. 378.

¹⁰³ Jego obrazy niestety nie zachowały się bądź nie zostały zidentyfikowane. Być może część z nich czeka na swoje odkrycie. Chyba nikt do tej pory nie podjął się eksploracji zakonnych zasobów pod tym kątem. W każdym razie w żadnym ze źródeł nie znalazłam informacji na ich temat. O Węgrzynowiczu jako artyście zob.: A. Grabowski, *Skarbniczka naszej archeologii obejmująca średniowieczne pomniki wojennego budownictwa Polaków, wiadomości do dziejów sztuk pięknych w Polsce oraz wspomnienia z naszej przeszłości itp.*, Lipsk 1854, s. 54–55; E. Rastawiecki, *Słownik malarzów polskich tudzież obcych w Polsce osiadłych lub czasowo w niej przebywających*, t. 3, Warszawa 1857, s. 42–43; J. Kołaczkowski, *Słownik rytowników polskich tudzież obcych w Polsce zamieszkających lub czasowo przebywających, od najdawniejszych do najnowszych czasów jako przyczynek do historii sztuk pięknych w Polsce*, Lwów 1874, s. 66 (tutaj odnotowany tylko jako rytownik); A.J. Błachut, *Słownik artystów reformackich w Polsce*, Warszawa 2006, s. 138–139. K. Moisan-Jabłońska, *Polskie przygody grafiki zachodnioeuropejskiej XVII–XVIII wieku*, Ciche 2013, s. 409–432.



Ilustr. 5–6. Figury jasełkowe wykonane przez Antoniego Węgrzynowicza. Muzeum przy Sanktuarium Zwiastowania NMP w Kazimierzu Dolnym nad Wisłą. Fot. M. Kuran



Ilustr. 7–8. Figury jasełkowe wykonane przez Antoniego Węgrzynowicza. Muzeum przy Sanktuarium Zwiastowania NMP w Kazimierzu Dolnym nad Wisłą. Fot. M. Kuran

każde drugiego się tyka i dependencyją od siebie taką mają, iż gdy jedno stanie, wszystkie zaraz stanąć muszą” (*KN-7K*, kol. 180).

Zachowały się świadectwa tej jego aktywności. Pod dniem 25 sierpnia 1716 roku w kronice klasztoru sióstr norbertanek z Imbramowic odnotowano:

Przyszedł ociec Antoni Węgrzynowicz, reformat, z socyjušem, której [=którzy] dwa kompasy słoneczne wyrysowali i wymalowali, jeden w ogródku, z Panem Jezusem Ukrzyżowanym, a drugi z podwórza między oknami na gonku [=ganku], także cele, izby górne, dolne pobenedykowali, abyśmy mieli gotowo do wprowadzenia się i odeszli ci ojcowie dnia 30 sierpnia¹⁰⁴.

Węgrzynowicz, wtedy gwardian krakowskiego klasztoru, wcześniej prowincjał, być może trafił tam za sprawą swego przyrodniego brata Andrzeja Antoniego, który wówczas był proboszczem u sióstr norbertanek w Imbramowicach¹⁰⁵, bardzo zaangażowanym w sprawy klasztoru¹⁰⁶. Pewnie on namówił swych braci do udzielenia pomocy odbudowującemu się po pożarze (1710) klasztorowi. W 1712 roku ksieni Zofia Grothówna zaciągnęła bowiem pożyczkę na remont u Marcina Węgrzynowicza (wówczas rektora Akademii Krakowskiej i kanonika krakowskiego). W 1716 roku z kolei drugi spośród braci imbramowickiego proboszcza, reformat Antoni, przybył, aby w odbudowanym klasztorze wyznaczyć słoneczne zegary. Pod koniec XX wieku w trakcie prac konserwatorskich na jednej z wewnętrznych ścian budynków okalających wirydarz odkryto zegar „z Panem Jezusem Ukrzyżowanym” wykonany prawie trzysta lat wcześniej przez Węgrzynowicza. Zegar ten reprezentuje typ zegara wertykalnego. Ma kwadratową tarczę z podziałką na obrzeżach. W centrum znajduje się namalowany Chrystus na krzyżu, od którego rozchodzą się promienie ku kolejnym pełnym godzinom. Także ów wizerunek Ukrzyżowanego był dziełem Węgrzynowicza, skoro ksieni pisała o „wyrysowaniu i wymalowaniu” zegara¹⁰⁷.

Tę umiejętność Węgrzynowicza warto podkreślić, bo rzuca ona dodatkowe światło na jego horyzonty i typ umysłowości. Skonstruowanie zegara wymagało znajomości matematyki, geometrii, astronomii. Reformaci w krakowskiej bibliotece posiadali

¹⁰⁴ Z. Grothówna, *Kronika klasztoru sióstr norbertanek w Imbramowicach 1703–1741*, wyd. W. Bielak, W.W. Żurek, Kielce 2011, s. 94.

¹⁰⁵ L. Łętowski, *Katalog biskupów, prałatów i kanoników krakowskich*, t. 4: *Prałaci i kanonicy krakowscy*, Kraków 1853, s. 213 (tu sylwetki zarówno Andrzeja, jak i Marcina). Z. Grothówna, *dz. cyt.*, s. 53–54. Ksieni Grothówna w kronice pisała: „[Dnia 20 grudnia] Obawiając się, aby mi na plebanią imbramowską nie wtrącono jakiego kłótnika, więc przez wielmożnego imć księdza komisarza dobrodzieja naszego i samam prosięła imć księdza Andrzeja Węgrzynowicza, plebana wysockiego, aby się o tę plebanią starał przez konkurs u książećcia biskupa, który otrzymał tę plebanią i introdukował się, a wysocką, choć lepszą, puścił, co uczynił z wielkiej życzliwości przeciwko [=ku] naszemu klasztorowi, jakoż znamy jego wielką łaskę i uczynność w potrzebach naszych wszystkich, za co Panie Boże mu zapłać”.

¹⁰⁶ Dowodów tego znaleźć można w przywołanej kronice. Zob. Z. Grothówna, *dz. cyt.*, s. 50–51, 62, 64, 81–92, 86–89 i in.

¹⁰⁷ Zdjęcie tego zegara zobaczyć można w pracy: L. Sobol, *Kultura klasztoru ss. Norbertanek w Imbramowicach 1229–2004*, Kraków 2005, s. 117 (ilustr. 34) oraz na stronie poświęconej polskim zegarom słonecznym: <http://gnomonika.pl/katalog.php?id=344> [dostęp: 25.08.2019]. Niestety, jakość obu zdjęć pozostawia wiele do życzenia.

książki niezbędne do jego wykonania. Były tam dzieła dwóch jezuitów: Atanazego Kirchera *Ars magna lucis et umbrae*¹⁰⁸ oraz słynnego gnomologa Christophera Claviusa¹⁰⁹. W obu szczegółowo omówiono sposoby konstruowania różnych typów zegarów słonecznych. Znajdowały się tam też tabele z danymi niezbędnymi, by zegary wyznaczyć.

Jaroszewicz wymieniając zajęcia Węgrzynowicza wykraczające poza obowiązki zakonne, pisał: „Co mu od modlitwy i nauk czasu zbywało, na pożyteczną rozrywkę zażywał, albo co z matematyki rysując, jako to **kompasy** [...]”¹¹⁰ (tak określano zegary słoneczne). Pisał też, iż Węgrzynowicz samodzielnie sporządzał małe krzyże z drzewa bądź z kości. Miał też zwyczaj rozdawać je współbraciom. Warto te dwie informacje połączyć. Ponieważ reformat, jak podkreślał Jaroszewicz, nie używał krzyży i relikwiarzy innych niż drewniane, a będąc przełożonym konsekwentnie egzekwował tę zasadę w całej wspólnotie, informacja o krzyżach z kości może sugerować, że były to tzw. słoneczniki krzyżowe, małe, poręczne zegary słoneczne. Wyrabiano je m.in. z kości słoniowej, miały kształt krzyża, a służyły do wyznaczania godzin oficjów. Zarówno Clavius, jak i Kircher opisali ten typ zegara w swoich pracach¹¹¹ (ilustr. 9).

O Węgrzynowiczu jako artyście świadczą też zaprojektowane i wykonane przez niego drzeworyty, które posłużyły jako frontispisy do jego zbiorów kazań¹¹², do dzieła *Panoplia Ecclesiae Dei* oraz dwóch innych reformackich druków¹¹³. Sygnatury bądź frontispisy większości z nich przekazują nam wiedzę o tym, że był on autorem całego twórczego procesu: „*inv[enit], deli[neavit], scul[psit] F[rater] A[ntonius] W[ęgrzynovius] R[eformatus] aut[hor] oper[is]*”, a więc pomysłu, szkicu i samego rytu. Inaczej jest w przypadku trzech rycin. W drzeworycie otwierającym zbiór *Kazań o czterech rzeczach ostatecznych* reformat był pomysłodawcą i wykonawcą szkicu, jako współautor-rytownik

¹⁰⁸ A. Kircher, *Ars magna lucis et umbrae in X. libros digesta*, Amstelodami 1671. Księga czwarta poświęcona jest zegarom słonecznym: *Horographia varia qua omnia horarum genera umbroso gnomone in lucido campo demonstrantur*, {Index 1689, s. 128, poz. 12} – odsyłam tu do indeksu książek zgromadzonych w bibliotece klasztoru św. Kazimierza ojców reformatów w Krakowie. Pełny opis zamieszczono w Wykazie skrótów do niniejszej pracy.

¹⁰⁹ Ch. Clavius, *Operum mathematicorum*, t. 4, Moguntiae 1612. Cały tom poświęcony jest zegarom słonecznym, {Index 1689, s. 113–114, poz. 97–99}. Trzy tomy odnotowane w księgozbiore reformackim nie dają pewności, że właśnie ten był wśród nich.

¹¹⁰ S. Kleczewski, *dz. cyt.*, s. 213.

¹¹¹ Ch. Clavius, *dz. cyt.*, s. 536 (*Caput II. De horologio universali in formam crucis constructio*). Ten typ zegara opisał też Kircher (A. Kircher, *dz. cyt.*, s. 496; *Crucem horologam tetracyclam describere*).

¹¹² K. Moisan-Jabłońska, która analizowała wszystkie sztychy Węgrzynowicza, zwróciła uwagę na jeszcze dwa jego autorstwa, dotąd nieeksponowane. Pierwszy to sygnet drukarni Bractwa Świętej Trójcy ze Lwowa znajdujący się w zbiorze *Syllabus Marianus* na karcie tytułowej oraz z tego samego tomu, umieszczony na końcu indeksów, drzeworyt przedstawiający wnętrze drukarni z podpisem „*Lucem dabit atra fuligo*” (*Syll.*, k. [(F.)v]. Można też przypuszczać, że autorstwa Węgrzynowicza są elementy ornamentacyjne. K. Moisan-Jabłońska, *dz. cyt.*, s. 426–427.

¹¹³ *Ordinarium caeremoniale Provinciae Reformatae S[anctae] Mariae Angelorum*, Cracoviae 1688 (sygnatura: f. A. W.) oraz D. Brykner, *Genuina et litteralis regulae S[anctae] P[atris] Francisci Fratrum Minorum expositio*, Cracoviae 1691 (sygnatura: f. A. W.). Obie ryciny przedstawiają postać św. Franciszka z Asyżu.

rologium proprium situm obtinebit, & linea fiduciz ultra centrum versus tabellam dioptræ oppositam indicabit horam præsentem, siue Sol existat in borealibus signis, siue in australibus.

COLLOCATIO horologii siue per acum Magnetæ illitam, siue per lineam meridianam intuscatam, in proprio situ, inueniatur hora multo facilius ex dioptra. Tunc enim dioptra solum circumducenda est, donec radius Solis cadat in rectam DF, etiam si in tabella non sint descripta signa. Quod si descripta sint signa, indicabit idem radius, in quoniam signo Sol existat.

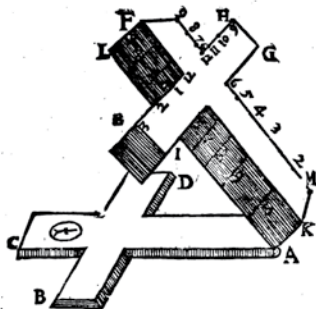
IAM vero si horologium in plano Horizonti æquidistante versus Solem dirigatur, ita vt vmbra axis cadat in lineam meridianam, vel radius Solis per dioptram incidens in rectam DF, & quadratum ABCD, eleuetur, donec à Sole non amplius illuminetur, sed productum per Solem transeat, vel donec radius Solis in duo puncta rectæ DF, quæ foraminibus dioptræ opposita sunt, cadat, indicabit quadratum ipsum in quadrante altitudinem Solis supra Horizontem. Ex qua, si meridia fuerit, id est, maxima illo die, & ex declinatione Solis altitudo poli elicietur, vt in commentariis in sphaeram docuimus.

DE HOROLOGIO VNIVERSALI IN FORMAM crucis constructio.

CAPVT II

Compositio
horologii
vniuersalis
in formam
crucis.

F IAT ex eadem materia crux plana ABCD, & alia solida, concaua tamen, A EFG, quæ cum priori ita coniungatur, vt libere possit erigi & deprimi; sintque tria brachia E, F, G, inter se prorsus æqualia. Deinde ad



longitudinem styli vni brachiorum æqualis describatur tam horologium Meridianum, quam Polare: Et Meridianum quidem orientale in latere crucis AF, depingatur, ductis lineis ad rectam FK, perpendicularibus; occidentale autem in opposito latere, vt numeri indicant: Polare vero in superiore parte brachiorum E, H, hoc est, in plano crucis ad planum E G, recto, horæ quidem antemeridianæ ad partes H, pomeridianæ vero ad partes E, vt numeri ostendunt, ductis lineis ad rectam E H, perpendicularibus. In cruce denique ABCD, acus Magnetæ illita statuatur, vt beneficio ipsius horologium ita possit collocari in plano, quod Horizonti æquidistat, vt A, ad Boream, & C, ad Austrum vergit, latiusque AC, meridianam lineam referat. Posito enim horologio in tali situ, si beneficio quadrantis crux A EFG, ita eleuetur, vt angulus CAL, sit angulus complementi altitudinis poli, iacebit planum FM, in Æquatore, & brachia E, H, I, G, L, F, &c. horas à mer. vel med. noc. indicabunt. Potest etiam propellatus A C, inferioris crucis scala latitudinum regionum depingi, vt in præcedenti cap. docuimus. Si enim in medio lateris A L, stylus volubilis annexatur dimidiato lateri A L, æqualis, & statuatur in scala latitudinum regionum ad gradum altitudinis poli, habebit rursus horologium proprium situm.

POSSUNT quoque in cruce depingi arcus signorum, vt in horologio Meridiano, & poli, habita ratione styli F I, vel G I, ita vt lateris E H, sit linea æquinoctialis in horologio polari, & signa borealia tendant deorsum versus, & australia sursum versus, &c. Item habita ratione aliorum laterum brachij G H, E I, tanquam styliorum, ita vt tam lateris FK, quam G M, sit linea æquinoctialis in Meridiano horologio, & signa borealia deorsum versus tendant, & australia sursum versus, &c.

DE ALIO HOROLOGIO VNIVERSALI IN PLANA superficie descripto, & ad quamcunque latitudinem loci, quæ complementum maxime declinationis Solis non excedat, accommodato.

CAPVT III

Descriptio
alterius
horologii
vniuersalis
in
superficie
plana.

I N plano aliquo ductis duabus rectis BC, AD, sese in A, ad angulos rectos secantibus, describatur ex centro A, arcus circuli occultus E D F, in quo vtrique à D, maxima Solis declinatio numeretur vsque ad E, & F: ductaque recta EF, secante rectam AD, in G, describatur ex G, centro, intervallo autem GE, vel GF, circulus occultus, quo diuiso in 12, partes æquales pro 12, signis Zodiaci, vel in plures, pro partibus etiam signorum, (Nos cum partem sumus in 36, partes, vt quilibet comprehendat grad. 10.) iungantur quilibet bina puncta à recta AD, æqualiter distantia lineis rectis occultis secantibus arcum E D F, in punctis, ad quæ si rectæ ducantur ex A, quæ tamē ultra rectam EF, productæ non debent, descripti erunt radij signorum Zodiaci, ita vt AC, sit radius principij Y, & æ, radij vero versus E, signis borealibus, & radij versus F, australibus signis tribuantur, vt signorum char-

wymieniony został bliżej nieznany Paweł Kostecki (opisany w bordiurze jako *sculptor*). W przypadku zbioru kazań łacińskich *Alphabetum [...] Mariae*, Węgrzynowicz widnieje jako pomysłodawca i wykonawca szkicu, rytował zaś Johann Tscherning, śląski artysta. Ten sam rytownik wykonał frontispis do kolejnego łacińskiego zbioru kazań *Syllabus Marianus*. W przypadku tego dzieła współpracował jeszcze jeden artysta, Karol de Prevot (Włoch działający w Polsce), który wykonał szkic. Węgrzynowicz był więc tylko pomysłodawcą kompozycji („*inv[enit] Author operis; del[ineavit] Carol Prevot¹¹⁴; sculp[sit] J. Tscherning*”). Być może łacińskie zbiory, mające w zamyśle mieć zasięg ogólnoeuropejski, postanowiono opatrzyć ilustracjami wykonanymi przez profesjonalnych artystów. Historyczka sztuki, Krystyna Moisan-Jabłońska, odnalazła pierwowzór frontispisu z *Kazań niedzielnych księgi trzeciej albo o czterech rzeczach ostatecznych*. Jest nim miedzioryt niderlandzkiego rytownika Philipsa Galle’a wykonany na podstawie pracy Maartena van Heemskercka z 1569 roku¹¹⁵. Opieranie się na koncepcjach innych grafików było wówczas praktyką powszechną¹¹⁶. Badaczka nie wyklucza, iż w przypadku pozostałych prac mógł Węgrzynowicz korzystać z cudzych grafik, jednak póki co, nie ma na to dowodów¹¹⁷.

Wykonane przez Węgrzynowicza ilustracje zostały przez dziewiętnastowiecznych badaczy ocenione bardzo surowo. Edward Rastawiecki podsumował je krótko: „szytych bardzo mierny”¹¹⁸. Ambroży Grabowski pisał zaś o nich, iż „praca bardziej świadcząca o chęciach niż rytowniczej zdolności”¹¹⁹. Moisan-Jabłońska nie była tak bezwzględna w swych sądach. Dostrzegła źródła inspiracji Węgrzynowicza (przede wszystkim flamandzkie), osadziła jego twórczość w kulturze rytowniczej XVIII wieku, wskazała na związki i współpracę z cenionymi wówczas artystami oraz doceniła pomysłowe

¹¹⁴ Moisan-Jabłońska zwróciła uwagę na błędne wskazanie autora szkicu, które znajduje się w *Bibliografii Estreichera* (nieistniejący Carol Preus). Pomyłka ta była powielana w różnych pracach. Odkryła ją dopiero Ewa Łomnicka-Żakowska w 2008 roku (zob. K. Moisan-Jabłońska, *dz. cyt.*, s. 424–425). Zyskaliśmy tym samym informację o współpracy Węgrzynowicza z cenionym wówczas artystą, zatrudnionym na stałe u hetmanowej Elżbiety Sieniawskiej, córki Stanisława Herakliusza Lubomirskiego (E. Łomnicka-Żakowska, *Grafika polska XVIII wieku. Rytownicy polscy i w Polsce działający*, Warszawa 2008, s. 239).

¹¹⁵ K. Moisan-Jabłońska, *dz. cyt.*, s. 409. Badaczka szczegółowo omawia podobieństwa i różnice każdego z czterech medalionów, wyrażających tytułowe cztery rzeczy ostateczne (tamże, s. 409–417).

¹¹⁶ Tamże, s. 418, 431–432.

¹¹⁷ Baran także wskazał możliwe źródła inspiracji dla niektórych z prac Węgrzynowicza. Na przykład obraz Astolfi Vagioli z krakowskiego kościoła kanoników regularnych mógł być inspiracją dla miedziorytu przedstawiającego modlącego się św. Kazimierza (ze zbioru *Melodyja Ś[więtego] Kazimierza*), zaś konstrukcja i kompozycja ołtarza z krakowskiego kościoła kolegiackiego św. Anny mogła zainspirować ilustrację do zbioru *Alphabetum [...] Mariae* (zob. Z. Baran, *dz. cyt.*, s. 224, 226). O możliwej inspiracji architekturą z kościoła św. Anny pisała też J. Dobrzyńska, *Drukarnie Uniwersytetu Jagiellońskiego 1674–1783*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne” 1975, z. 53, s. 244.

¹¹⁸ E. Rastawiecki, *dz. cyt.*, s. 43.

¹¹⁹ A. Grabowski, *dz. cyt.*, s. 55. Ten surowy ton podtrzymał A.J. Błachut, *Słownik artystów reformackich w Polsce*, Warszawa 2006, s. 138. Ocenę złagodził w późniejszej swej pracy. Tenże, *Teolog artysta [...]*, s. 550–553.

kompozycje w sposób przemyślany współgrające z tematem poszczególnych dzieł. Nie postponowała też jego umiejętności rytowniczych. Pokazała nawet, iż potrafił się on posługiwać różnymi technikami. Oczywiście, już samo porównanie sztychów wykonanych przez Węgrzynowicza i Tscherninga uwidacznia różnicę na korzyść tego drugiego. Pamiętać jednak trzeba, że Tscherning był profesjonalnym rytownikiem.

Ostatnim elementem, na który się tu wskazać, dopełniającym artystyczny profil sylwetki Węgrzynowicza, jest jego dorobek poetycki jako tłumacza i autora poezji. Pewne jest to, że przełożył hymn *Omni die* (mimo że istniał już przekład Stanisława Grochowskiego)¹²⁰, stanowiący podstawę dla kompozycji zbioru *Melodyja Ś[więtego] Kazimierza*. Szczegółowych badań wymaga za to poezja z łacińskich zbiorów reformata. W *Alphabetum [...] Mariae*, w każdym z dwudziestu jeden kazań, znajdujemy argumentacyjną część określoną jako *Probatur scholastice*. Składa się ona zawsze z czterech elementów: teologicznego, filozoficznego (zastąpionego czasem innymi, np. prawnym, *iuridice*, czy wyprowadzonym z matematyki, *mathematice*), symbolicznego i poetyckiego. *Probatur poetice* to część zawierająca niezmiennie poetycki utwór (w sumie 23¹²¹; liczą one od czterech do dwunastu wersów; najwięcej jest 6- i 8-wersowych – po osiem), za nim następuje zawsze to samo *programma*: „*Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum*”, z którego stworzony jest czterowersowy epigramat. Każdy wers jest anagramatem z inicjującego *programmatis* (w sumie 21 epigramów). Ponadto w obu łacińskich tomach zakończenie wstępu kazania zwieńczone jest zawsze czterowersowym epigramatem (w sumie 91, tyle bowiem kazań zawierają oba zbiory). Mamy więc razem 135 utworów, w przeważającej większości (z wyjątkiem ośmiu) bez wskazania proveniencji¹²². Węgrzynowicz zwykle skrupulatnie przytaczał źródła (jeśli nie konkretne nazwisko i utwór, to przynajmniej wprowadzał ogólną formułę, np. jeden poeta, poeta akademicki), z których korzystał, także w przypadku poezji (a powoływał się na nią wielokrotnie). Jogan analizując „dowody poetyckie” z *Alphabetum*, pisał, iż Węgrzynowicz daje w nich:

[...] wyraz upodobaniu swemu do cytowania wyimków poetycznych na cześć Maryi. I tu pochwalić mu można, że nie kusi się o wypisywanie wyimków z klasycznych autorów pogańskich, ale ogranicza się prawie wyłącznie tylko do poetów chrześcijańskich, a najwięcej przytacza ich z hymnów kościelnych łacińskich, bądź ujętych w księgi liturgiczne, bądź luźnie tylko kursujących¹²³.

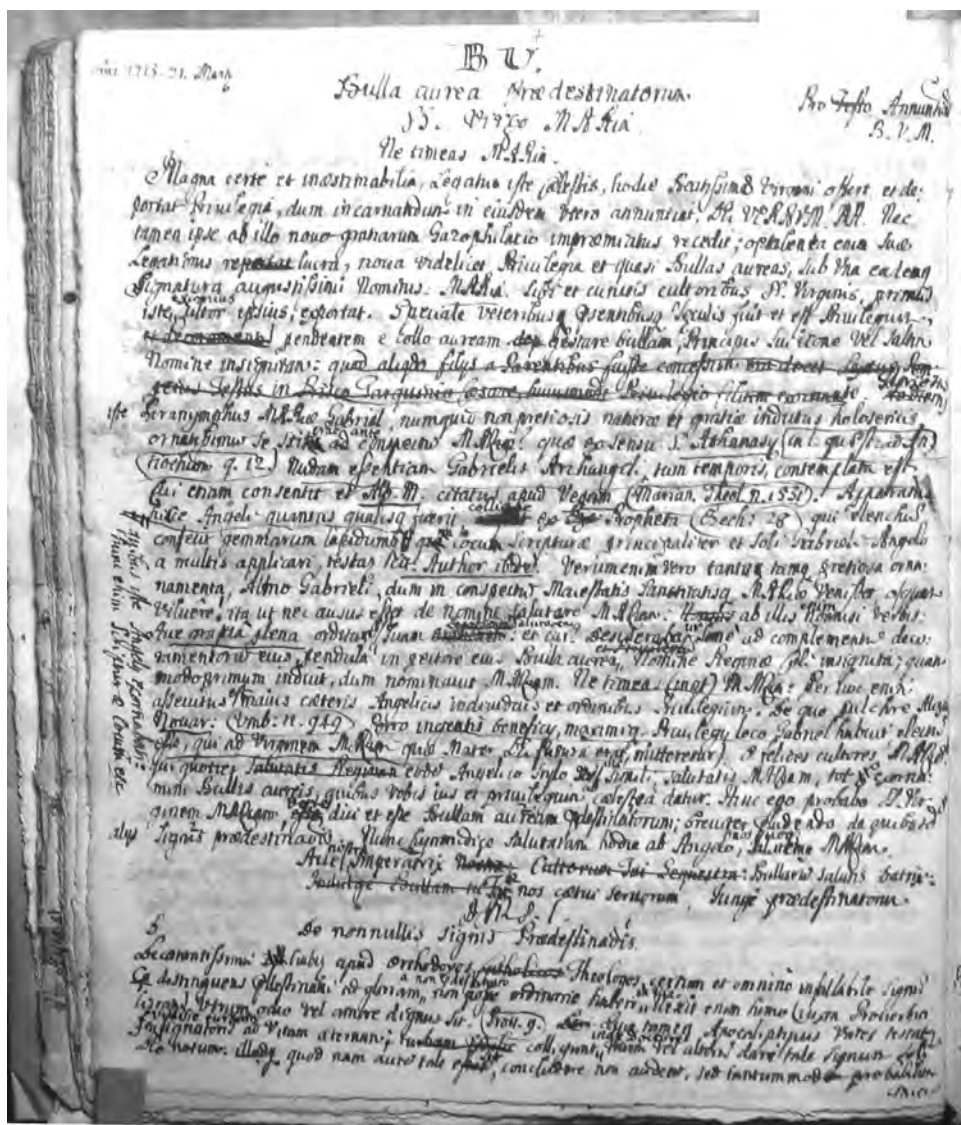
Uznał więc badacz utwory poetyckie ze zbiorów kazań za „cytowanie wyimków” z hymnografii maryjnej. Jednak odpowiedź nie jest tak oczywista i prosta. Zachowany

¹²⁰ S. Grochowski, *Wiersze i inne pisma co przebrańsze, częścią z łacińskich przełożone, częścią od niego samego napisane*, Kraków 1607, s. 148–153.

¹²¹ W przypadku dwóch kazań są bowiem po dwa utwory (*Alp*, s. 78–79, 333–334).

¹²² W przypadku ośmiu epigramatów odnotował na marginesie autorstwo Biezanowskiego; raz określił go mianem „*academicus poeta*”.

¹²³ W.A. Jogan, *Ks. Antoni Węgrzynowicz jako kaznodzieja mariologiczny. Szkic homiletyczny*, „Przegląd Kościelny”, t. 8: 1905, nr 48, s. 556.



Ilustr. 10. A. Węgrzynowicz, [Syllabus Marianus] [...], k. [14]v. Fot. M. Kuran

rękopis zbioru *Syllabus Marianus* pozwala bowiem przypuszczać, iż Węgrzynowicz samodzielnie komponował zawarte w nim epigramaty. Są one pełne poprawek, przekreśleń. Widać pracę nad nimi, zmiany, cyzelowanie (ilustr. 10–12). Niewykluczone, że podobnie było z poezją z drugiego łacińskiego zbioru. Uwaga Jougana o hymnografii jako źródle tych tekstów nie musi być błędna. Jeśli bowiem są autorstwa Węgrzynowicza, to założyć można, że posługiwał się on, jak wielu ówczesnych poetów maryjnych, słowami, frazami, obrazami, metaforami, które w hymnografii (czy szerzej – teologii)

mariologicznej narastały przez wieki. Byłyby to więc centony, tak jak centonem jest choćby tej miary utwór, co *Omni die*¹²⁴. Sprawdzenia wymagałyby też anagramaty. Węgrzynowicz znał i miał dostęp do dzieł Giovanniego Battisty Agnesiego i Stanisława Józefa Biezanowskiego. Agnesi stworzył 1115 anagramatów do słów „*Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum*”. Biezanowski zaś wybrałszy z nich 255, dopisał do nich ośmiowersowe epigramaty-komentarze¹²⁵. Wiążąca odpowiedź na pytanie o proveniencję poetyckich utworów z łacińskich zbiorów Węgrzynowicza wymaga jednak odrębnych poszukiwań. Na podstawie kształtu rękopisu *Syllabus Marianus* wydaje się, że tamtejsze epigramaty można z dużym prawdopodobieństwem przypisać właśnie jemu. Utwory pozostałe wymagają jeszcze badań i poszukiwań. Można by więc do licznych uprawianych przez niego „pożytecznych rozrywek” dopisać także twórczość poetycką. Spektrum licznych artystycznych aktywności reformata poszerzyłoby się tym sposobem o kolejną. Rzuciłaby ona dodatkowe światło na szczególnie rodzaj wrażliwości i poetyckiej wyobraźni, jaką znajdujemy w kazaniach reformata.

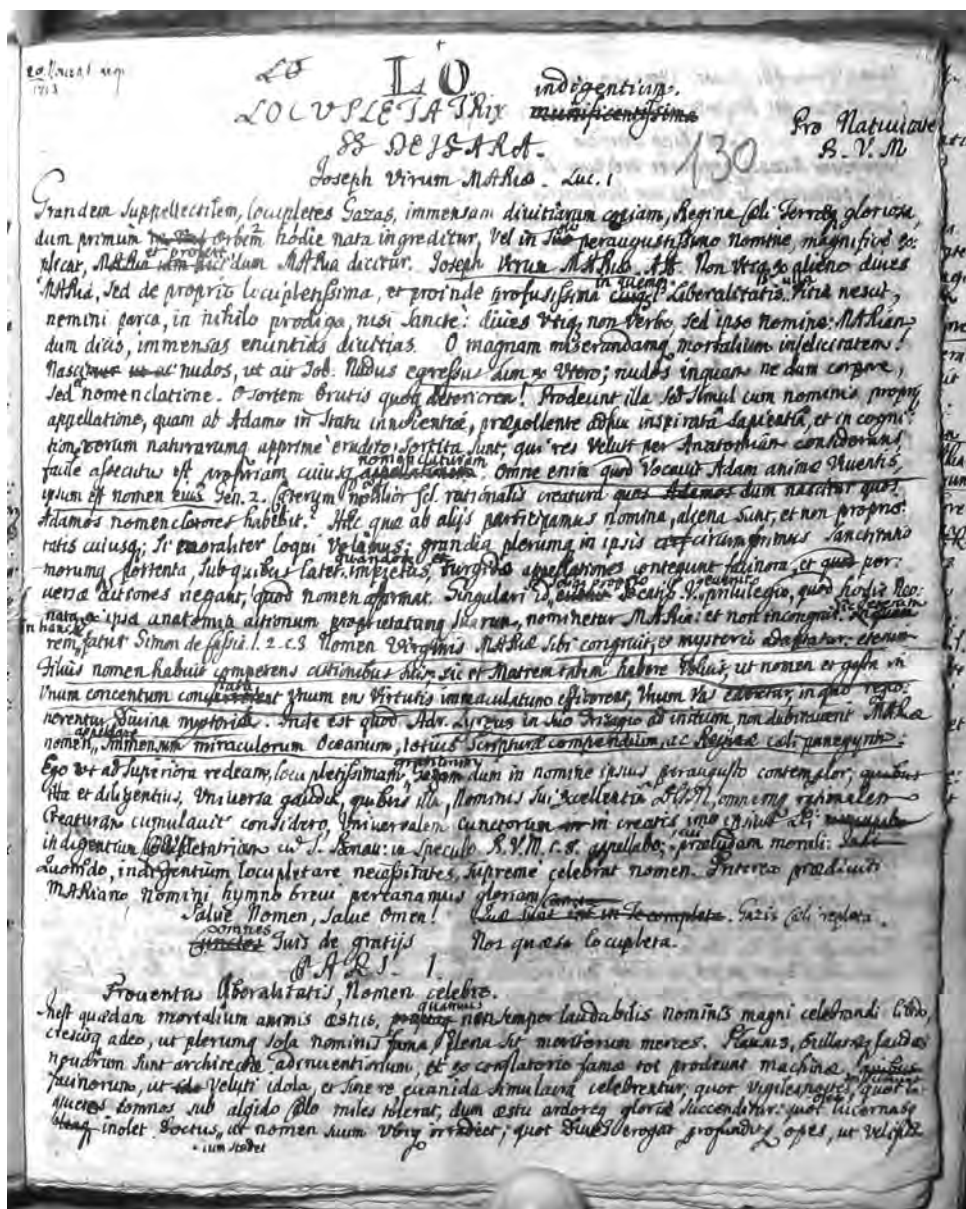
**„WIDZIAŁ [BÓG] KOGO ZDOLNEJ NATURY I SIŁ DO PIECHOTY, DO POSTÓW,
DO INSZYCH MORTYFIKACJI [...], POWOŁAŁ GO NA REFORMATY
ALBO DO INSZEGO TWARDEGO ZAKONU” (KN-4RzO, s. 187)**

Właściwie jedyna zachowana relacja, na podstawie której dowiadujemy się o Węgrzynowiczu czegoś, co wykracza poza faktografię, to na poły hagiograficzny konterfekt jego współbrata, Floriana Jaroszewicza. Trzeba więc mieć na względzie specyfikę laudacyjnej amplifikacji. Wyłania się z niej człowiek nietuzinkowy. Zasadnicze rysy jego osobowości to sumienność, poczucie obowiązku i pracowitość, motywowane dodatkowo głębokim życiem duchowym, które prowadził. Jego wyrazem było szczególne upodobanie do ascetycznych praktyk. Wiele z nich było w zakonie obowiązkowych. Jednak Węgrzynowicz nie wypełniał jedynie minimum, do którego zobowiązywała reguła, ale znajdował w nich szczególne upodobanie. U Jaroszewicza znajdujemy: „Ciało swoje postami i dyscyplinami ustawicznie krócił, oprócz tego nosił włosienicę z końskich włosów i kolczyste paski”¹²⁶. Szczególną estymą darzył Węgrzynowicz jezuیتę

¹²⁴ O centonicznym charakterze pieśni *Omni die* pisał R. Mazurkiewicz, *Zapomniane polonicum w zbiorach Biblioteki Watykańskiej*, „Terminus. Czasopismo Wydziału Polonistyki UJ”, t. 3: 2001 nr 1–2, s. 174 (dzięki dostępnej w Bibliotece Watykańskiej elektronicznej wersji serii „Patrologia Latina”, udało mu się zidentyfikować dziesięć różnych tekstów – listów, kazań, traktatów, w których występują frazy z *Omni die*). Mazurkiewicz pisząc o średniowiecznym autorze maryjnej pieśni, dopowiadał: „Określenia »autor« czy »twórca« funkcjonują w odniesieniu do poezji średniowiecznej, zwłaszcza religijnej, w o wiele szerszym niż dzisiaj znaczeniu, obejmując nie tylko, a nawet nie przede wszystkim, autorów dzieł bardziej czy mniej oryginalnych, ale także tłumaczy, redaktorów, kompilatorów, twórców »centonów«, przeróbek, parafraz, a w pewnej mierze również kopistów, niejednokrotnie w istotnym zakresie przekształcających reproduktowane z pamięci teksty” (R. Mazurkiewicz, *Polskie średniowieczne pieśni maryjne. Studia filologiczne*, Kraków 2002, s. 165). Wydaje się, że refleksję tę można odnieść także do o kilka wieków późniejszej twórczości poetyckiej Węgrzynowicza, wyrastającej z podobnego ducha.

¹²⁵ Pisać więcej na ten temat będę w rozdziale VII.3 niniejszej pracy.

¹²⁶ F. Jaroszewicz, *dz. cyt.*, s. 378.



Ilustr. 11. A. Węgrzynowicz, [Syllabus Marianus] [...], k. 130r. Fot. M. Kuran

Kaspra Drużbickiego (wielokrotnie przywoływał go w swoich kazaniach). Wspomniał już wcześniej, że uznawał za szczególnie powód do dumy skojarzenie roku śmierci słynnego ascety z datą swoich urodzin (fakt, że najprawdopodobniej się mylił, nie ma tu znaczenia). Sposoby, jakimi Drużbicki umartwiał swe ciało, budziły w nim autentyczny podziw i fascynację:

Nie wyliczam tu dawnych wynalazków jego, które miał za żywota na utrapienie ciała swego, nie wspominam owych *scuticas tartarias* jego, owego na wspomnienie samo okropnego *aculeatum* albo igielnego *hemisphaerium*, na którym częstokroć siadał, to tylko wyrażam, że w ostatniej chorobie swojej na trzy dni zda mi się przed śmiercią, gdy żadnego instrumentu do mortyfikacji sposobnego nie mógł mieć, drewna albo szczepy ostrej sztukę dostał i nim potajemnie tarł, skrobał ciało swoje na udach, czego potem ci, co ciało jego umarłe obmywali, po znakach, sinościach z świeżą raną pozostałych doszli (KN-4RzO, s. 317).

Gorliwość w ćwiczeniu zakonnej pokory znajdowała wyraz w podejmowaniu się zajęć, z których, z racji pełnionych funkcji czy wieku i choroby, był zwolniony (np. posługiwanie w kuchni czy kwestowanie). Zapisał się też wybitnie jako przełożony. Jaroszewicz zwracał przede wszystkim uwagę na świadectwo jego zakonnego życia, które było wzorem i zachętą dla współbraci. Zaufanie i autorytet, jakimi go darzono, znalazło odzwierciedlenie w funkcjach mu powierzanych. Zachowane akta prowincji odnotowują wielokrotne pełnienie przez niego prestiżowej roli komentatora reguły zakonnej. Podczas posiłków, zgodnie z tradycją, czytano Biblię bądź pisma Ojców, doktorów Kościoła, patronów duchowych zakonu, fragmenty kazań. W wybrane dni tygodnia dokonywano również wspomnianego wykładu reguły¹²⁷. Inne funkcje świadczące o statusie Węgrzynowicza w zakonie to rola przewodniczącego w rozwiązywaniu zagadnień teologii moralnej (*resolvat casus*). Węgrzynowicz był uznanym kazuistą, cenionym spowiednikiem. Dowodem jego kazuistycznych umiejętności są kazania ze zbioru *Kazań niedzielnych księga pierwsza, to jest siedm tręb z Objawienia Jana Świętego przeciwko siedmiom głównym grzechom napisane*, reprezentujące formę kazania katechizmowego¹²⁸. Zwraca też uwagę niezwykła umiejętność niuansowania, dostrzegania, jak wielorakie oblicza ma ludzka słabość. Przebija z tych kazań rodzaj psychologicznej intuicji, która pozwala zidentyfikować i zrozumieć źródła grzechu, dostrzegać, jak różnie mogą się manifestować w zależności od płci, statusu społecznego, wieku, pełnionych funkcji¹²⁹.

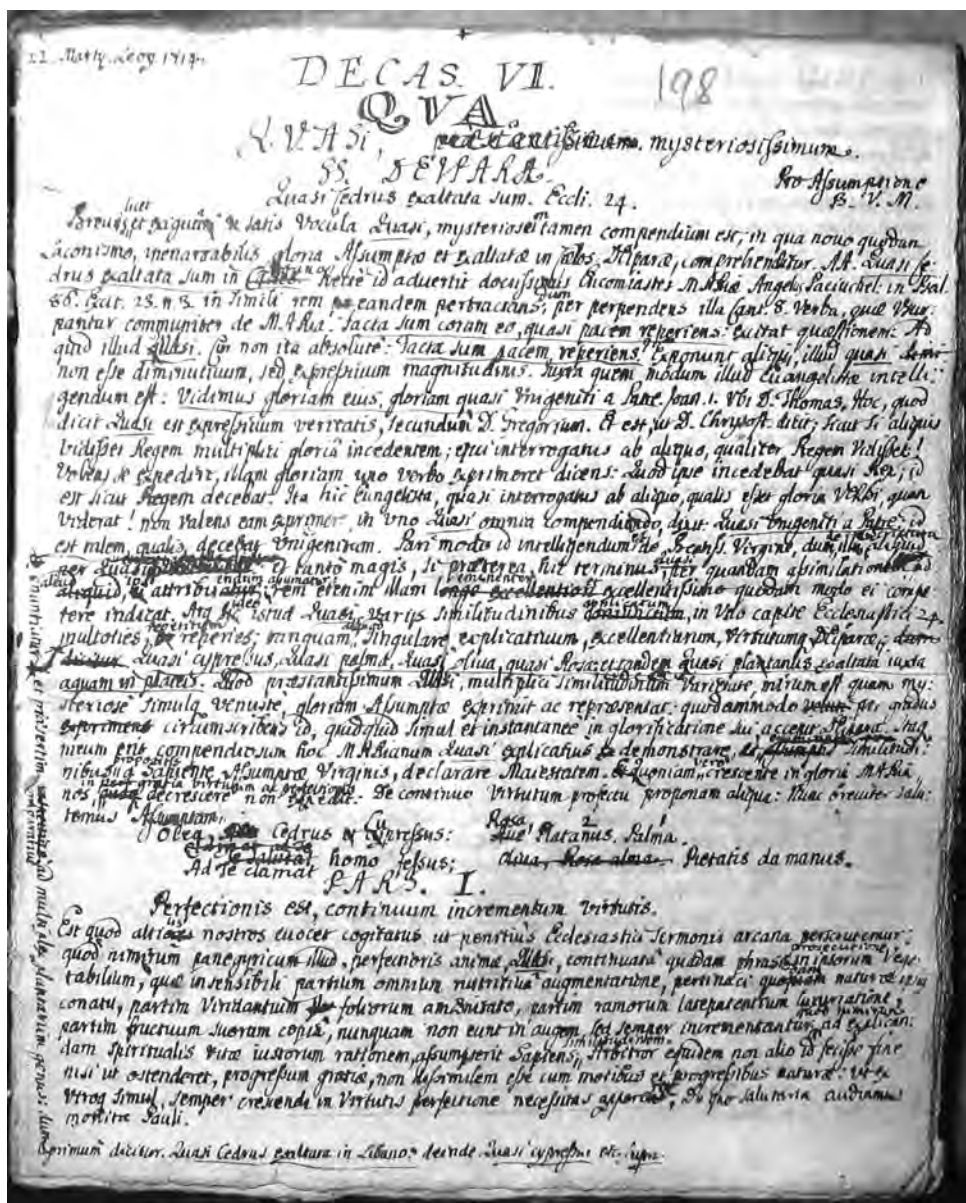
Węgrzynowicz nie poprzestał jednak na oglądzie ludzkiej natury dokonywanym przez pryzmat szczegółowo rozpisanego katalogu grzechów głównych. Dopełnił go spojrzeniem na ludzką naturę powołaną i zdolną do życia cnotliwego. Temu z kolei dał wyraz w tomie *Kazań niedzielnych księga wtóra, to jest siedm kolumn domu mądrości duchownej albo pobożności alias o siedmiu cnotach chrześcijańskich*.

Mamy więc zarazem kazuistę i aretologa. Z jednej strony teologa rozwikłującego zawłość grzechu, z drugiej teologa przypatrującego się szlachetnemu wymiarowi ludzkiej natury.

¹²⁷ J.E. Szymański, *dz. cyt.*, s. 68–69.

¹²⁸ M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa (wiek XVI–XVIII)*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2: *Od odrodzenia do oświecenia*, cz. 1: *Teologia humanistyczna*, Lublin 1975, s. 405–406.

¹²⁹ Np. kwestię pijaństwa rozpiął na kolejne kazania, z których każde podejmuje inny jego aspekt: *Przeciwko podpijaniu; Przeciwko marnotrawnym bankietom; Przeciwko pijaństwu oficjalistów i gospodarzów; Przeciwko pijaństwu niewiast i gospodyń* (KN-7T, kol. 218–302, *Czwarta trąba przeciwko grzechowi obżarstwa i pijaństwa*).



Ilustr. 12. A. Węgrzynowicz, [Syllabus Marianus] [...], k. 198r. Fot. M. Kuran

Jak już wspomniano, Węgrzynowicz był wykładowcą teologii kontrowersyjnej. Po zostawił po sobie (wydane pośmiertnie) dzieło z tego zakresu *Panoplia Ecclesiae*. Także w tym przypadku nie był tylko teoretykiem. Od nuncjusza apostolskiego otrzymał bowiem jurysdykcję rozgrzeszania z grzechu herezji oraz przyjmowania penitenta do

wspólnoty Kościoła katolickiego¹³⁰. Jaroszewicz przytoczył historię nawrócenia kalwińskiego pułkownika, który za sprawą ojca Antoniego „wyrzekł się dawnych błędów i pobożnym żył katolikiem”¹³¹. Więcej konkretów zawdzięczamy zachowanym dokumentom zakonnym. Wymienia się w nich nazwiska nawróconych. Najstarszy dokument pochodzi z 1686 roku. Mowa w nim o żołnierzu Stanisławie Kożuchowskim, który 7 marca wyrzekł się herezji i został przyjęty na łono Kościoła przez ojca Antoniego Węgrzynowicza. Być może to ów anonimowy pułkownik, o którym była mowa u Jaroszewicza¹³².

Przełożństwo Węgrzynowicza to też bardzo konkretne działania mające na celu usprawnienie funkcjonowania wspólnoty. Warto podkreślić te szczególnie dobrze go charakteryzujące. Pierwsze, to zaangażowanie w sprawną pracę przyklasztownych izb dla chorych (tzw. infirmerii). To z czasów, kiedy był prowincjałem małopolskim i gwardianem w Lublinie, pochodzą zarządzenia mające istotny wpływ na sposób ich funkcjonowania¹³³. Zachowane w archiwach rozporządzenia pokazują też Węgrzynowicza jako przełożonego dbającego w sposób szczególny o stan zakonnych bibliotek i archiwów¹³⁴.

Węgrzynowicz, który w wieku 17 lat wstąpił do zakonu o niezwykle rygorystycznej regule, nie zamknął się jednak w klasztornej, samowystarczalnej przestrzeni. Jako przełożony z wizytacjami (pieszymi) przemierzał rozległy teren małopolskiej prowincji (od Biecza po Lwów). Dwukrotnie został oddelegowany na kapituły generalne do Włoch (1700) oraz do Hiszpanii (1706). Ta druga wyprawa została przerwana z powodu wybuchu wojny o hiszpańską sukcesję. Doszedłszy do Bawarii, musiał wraz ze współbraćmi zawrócić. O jej szczegółach dowiedzieć się czegoś można z zachowanego dziennika podróży jego autorstwa (*Itinerarium Hispanicum* 1705)¹³⁵. Wyruszył w nią wraz z o. Krzysztofem Klimeckim i o. Dominikiem Cętawskim pod koniec sierpnia. *Itinerarium* to suchy, faktograficzny i praktyczny przewodnik dla przyszłych zakonnych podróżników i dokumentacja wykonania powierzonego zadania¹³⁶. Próbkę praktycznego wymiaru tych zapisków może stanowić fragment kończący dziennik:

¹³⁰ Jurysdykcja ta była przyznawana na określony czas. Wiadomo, że Węgrzynowicz na pewno ją posiadał w latach 1686, 1688, 1693, 1697, 1700, 1714, 1720, 1721. J.E. Szymański, *dz. cyt.*, s. 69–70.

¹³¹ F. Jaroszewicz, *dz. cyt.*, s. 379.

¹³² J.E. Szymański, *dz. cyt.*, s. 69. Przytacza tam autor zapisy dotyczące przejścia na wiarę katolicką jeszcze kilku osób – Jana Krzysztofa Zambinowskiego, Ewy Zaklikowskiej, Konstancji Warnieckiej, Grzegorza Zawalskiego. Zapis z 1714 roku mówi o przejściu na katolicyzm całej rodziny niejakiego Michała Bernarda.

¹³³ Píše o tym Pasiecznik w swej monografii poświęconej krakowskiemu klasztorowi reformatów (J. Pasiecznik, *dz. cyt.*, s. 148).

¹³⁴ J.E. Szymański, *dz. cyt.*, s. 82, 84.

¹³⁵ Zachował się bowiem pisany po łacinie dziennik {SRB, nr 253}. Niedawno został on przetłumaczony i wydany. Zob. A. Węgrzynowicz, *Itinerarium Hispanicum* (1705), wstęp i oprac. M. Chachaj, B. Rok, przekł. D. Piwowarczyk, przy współudziale M. Chachaja i B. Roka, [w:] *Staropolskie podróżowanie*, red. B. Rok i F. Wolański, Kraków 2016, s. 19–40.

¹³⁶ Współcześni wydawcy tego diariusza scharakteryzowali go następująco: „Zapiski te spisywane były dla orientacji w trasach podróży dla przyszłych wysłanników udających się w interesach zakonnych, dokumentować też miały wykonanie obowiązku zakonnego” (tamże, s. 20).

Notabene, jeśli ktoś chciałby dojść do Hiszpanii, używając tego opisu, niech wie, że należy szukać drogi w Pilźnie, w kierunku Świętej Krwi w Bawarii, stąd przez Cambium, Ratisbonam, Frisingam aż do Monachium. W tych wszystkich miejscach są nasze konwenty. W Monachium zaś należy kierować się tu dołączonym opisem podróży, którym się ze mną podzielił wielce czcigodny ojciec Katul, prowincjał czeski, który tę drogę wypróbował i mówił, że jest krótsza od innych¹³⁷.

Z kolei wyprawa do Włoch pozostałaby zupełną tajemnicą, gdyby nie wzmianka w kazaniu *Na dzień Ś[więtego] O[jca] Franciszka. Thalamus Sponsae*. To tam znajdziemy jego wrażenia z podróży. Pisał w nim:

A ja przy dzisiejszej uroczystości Franciszka Ś[więtego], ojca i patriarchy mego, dla wygody Oblubienicy Barankowej, każdej prawowiernej dusze szukając łóżka i mieszkania dla spoczynku, po ubogim spręciku w celi Ś[więtego] Franciszka poglądam; ale także twarde posłanie znajduję, gdyż na dwu miejscach we Włoszech, raz na Górze Alwernie, drugi raz *in Monte Cassali*, widziałem gołe wielkie kamienie, na których O[jciec] Ś[więty] Franciszek sypiał (*NA*, kol. 757).

Przywołane przez Węgrzynowicza miejsca związane ze św. Franciszkiem to Góra Alwernia i Monte Casale. Alwernia to franciszkański erem, w którym święty po odbyciu czterdziestodniowego postu ku czci św. Michała Archanioła otrzymał stygmaty. Pustelnia, w której wielokrotnie przebywał, znajduje się w prowincji Arezzo w środkowych Włoszech. Pustelnia znajdowała się na wysokości 1128 m. Kiedy Węgrzynowicz w 1700 roku odwiedzał Alwernię, nie było to już tylko surowe miejsce pustelniczego odosobnienia, lecz mieściły się tam kościół oraz klasztor z infirmerią, biblioteką, warsztatami, domem dla gości oraz kaplicami, które były miejscami szczególnego kultu św. Franciszka i innych osób związanych z tym miejscem. Oglądać musiał tam kaplicę Świętych Stygmatów i Krzyża Świętego, obrazy (braci Andrei i Giovanniego della Robbia) i freski (Emanuele'a da Como) przedstawiające sceny z życia świętego¹³⁸. We wspomnianym kazaniu przywołał jednak miejsce bezpośrednio związane z Biedaczyną (do dziś można je tam oglądać), tzw. „łóże św. Franciszka”. To wielki kamień, na którym sypiał święty.

Okolo czterdziestu kilometrów od Alwerni znajduje się z kolei drugie wspomniane przez niego miejsce związane ze świętym, Monte Casale, kolejna franciszkańska pustelnia (od XVI wieku przebywali tam kapucyni). Tu z kolei widział Węgrzynowicz celę, w której mieszkał Franciszek – surowe, ciemne pomieszczenie z drewnianym krzyżem oraz kamienną półką służącą za łóżko.

Tyle wiemy o włoskiej wyprawie o. Antoniego. To tym bardziej ciekawe i ważne, że dzięki tej wzmiance dowiadujemy się, iż nie poprzestał Węgrzynowicz na pobycie w Rzymie. Wspomniane miejsca znajdują się od stolicy Włoch ok. 260 kilometrów. Zgodnie z wymogami reguły odbył tę drogę pieszo (jak i tę z Polski do Rzymu). Możliwość bycia w miejscach związanych ze św. Franciszkiem musiała być dla Węgrzynowicza

¹³⁷ Tamże, s. 37–38.

¹³⁸ M.B. Barfucci, *Alwernia*, przekł. T. Płonka, [w:] *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, przekł. i oprac. zbiorowe, Kraków–Warszawa 2006, kol. 1–14.

ogromnym wyróżnieniem. Kiedy w 1700 roku wyruszył do Włoch, był kustoszem prowincji małopolskiej oraz lektorem teologii w konwencie krakowskim. Wyboru właśnie jego na przedstawiciela prowincji na kapitule generalnej dokonać musiało definitorium (tj. rada prowincjalna)¹³⁹. Wyznaczenie Węgrzynowicza wiązało się zapewne z jego pozycją w zakonie – zaufaniem współbraci, wzorową postawą zakonną, przygotowaniem intelektualnym i dobrym zdrowiem (zważywszy na drogę, którą trzeba było odbyć pieszo). Warta odnotowania jest informacja dotycząca wyglądu Węgrzynowicza, jaką Jaroszewicz zostawił niejako przypadkiem. Za godny podkreślenia uznał bowiem fakt, że Węgrzynowicz „choć był wzrostu dostatniego, wszystkie podróży pieszo odprowował”¹⁴⁰. To swoją drogą ciekawe i zastanawiające powiązanie wzrostu człowieka z jego fizyczną wydolnością.

Zachowane relacje o Węgrzynowiczu, jego działalność zakonna, spuścizna, którą pozostawił, ukazują go jako człowieka niezwykle świadomego obranej drogi życiowej, głęboko przeżywającego charyzmat zakonu, który wybrał. Wydaje się, że reformacka ścisła obserwacja była dla niego nie dość rygorystyczna. Za przykład niech posłuży relacja Jaroszewicza. Wspominał on, że Węgrzynowicz, chcąc wcielać w życie jak najdoskonalej ideę seraficznego ubóstwa, używał tylko drewnianych relikwiarzy. Kiedy zaś został prowincjałem, wymogiem takowym objął wszystkich współbraci. Jaroszewicz opisuje „święty gniew”, którym zapłonął, zobaczywszy, iż jeden z zakonników nie podporządkował się temu zaleceniu:

W ubóstwie seraficznym jak się kochał i ćwiczył, oczy to nasze widziały z wielkim zbudowaniem, nic bowiem drogiego i dwornego nie miał, nawet i relikwiarza z mosiądzu nie cierpiał, ale drewniany sobie zrobił i takich tylko za swego prowincjałstwa poddanym braci pozwolił, a jednemu zrobiony misternie relikwiarz, wyjąwszy kości święte, spalił i stopił. I we wszystkich innych rzeczach jako sam w sobie, tak i w innych żarliwie ścisłego ubóstwa przestrzegał¹⁴¹.

We fragmencie tym padają dwa kluczowe sformułowania doskonale charakteryzujące Węgrzynowicza jako zakonnika. I tyczą one wszelkich dziedzin jego zakonnej aktywności. Te słowa to „kochał się i ćwiczył” (dotyczące reguły zakonnej) oraz „żarliwie” (jeśli chodzi o sposób jej praktykowania). Węgrzynowicz musiał być człowiekiem ogromnej wewnętrznej dyscypliny. Tylko ona pozwoliła mu, przy takiej ilości obowiązków związanych z pełnionymi funkcjami, czasochłonnymi rytuałami narzuconych przez regułę (wielogodzinne codzienne modlitwy), pozostawić po sobie tak imponującą spuściznę pisarską. Nawet czas pozostawiony zakonnikom do własnej dyspozycji wykorzystywał na prace artystyczne, które miały służyć wspólnocie. Właściwie tylko wspomniane przez Jaroszewicza kwiaty, które z upodobaniem malował bądź rzeźbił, zdają się być jedynym śladem przyzwolenia na przyjemność inną niż utylitarna.

¹³⁹ W skład definitorium wchodził kustosz (wtedy był nim Węgrzynowicz) i 4 definitorów (doradców prowincjała).

¹⁴⁰ F. Jaroszewicz, *dz. cyt.*, s. 378.

¹⁴¹ Tamże.

Miejsce urodzenia i pierwsze 17 lat życia, kolejne, kiedy pełnił zakonne funkcje w krakowskim klasztorze, w końcu miejsce pochówku, pozwalają mówić o nim jako wybitnym krakowianinie. Ślady emocjonalnych związków z rodzinnym miastem widoczne są także w jego kazaniach. Widać to, gdy kieruje słowa do „miłej Matki [...], przesławnej Akademii Krakowskiej [...]” (NA, kol. 797), czy kiedy przywołuje wielki pożar zamku wawelskiego z 1702 roku (MK-K, s. 18). Być może o wrośnięciu w tkanę rodzinnego miasta jeszcze bardziej świadczą pozorne drobiazgi; a to przywołany krakowski emaus, czyli odbywający się od czasów średniowiecza odpust przy klasztorze siostr norbertanek na Zwierzyńcu (MK2, s. 128), a to przypomnienie „świętobliwej” krakowskiej mieszczyki Barbary Langówny, otoczonej niemalże kultem przez mieszkańców miasta (KN-7K, kol. 112[212])¹⁴². Gdzie indziej opisał „stary zwyczaj w Krakowie” (MK3, s. 114). W ratuszu miejskim trzymano rodzaj drewnianej spódnicy („zwano ją fordygał”¹⁴³). Kiedy na Rynku, wśród przekupiek, dochodziło do gorszących kłótni, wyzwisk, wzajemnego znieważania, do akcji wkraczał ceklarz, miejski sługa pilnujący porządku. Ubierał on winną w ową spódnicę i zwoływał okoliczne dzieci. Oprawdzał następnie przekupkę dwukrotnie wokół ratusza oraz przez okołorynkowe uliczki, a towarzyszące mu dzieci biegały wokół piętnowanej i pukały w drewnianą spódnicę (nazywa ją Węgrzynowicz również „pudłem”). Uznał ten obyczaj za wart przypomnienia, bo – jak pisał – „tych czasów jakoś zaginął, alem ja w młodości mojej widział go nieraz” (MK3, s. 114).

Pomimo wielu lat spędzonych w klasztorach małopolskiej prowincji to właśnie Kraków, a nie inne miasta, które znał i w których spędził większość swego życia, prze-wijając się będzie (niejako mimochodem) w jego kaznodziejskiej refleksji. Słusznie więc Kazimierz Panuś, redagując tom *Wielcy kaznodzieje Krakowa*, Węgrzynowicza w nim umieścił. Wprawdzie oficjalnie funkcji kaznodziei o. Antoni nigdy w krakowskim klasztorze nie pełnił, jednak jego związek z miastem, a także zachowane informacje, że gościnnie przemawiał z ambon wielu krakowskich kościołów, pozwalają go zaliczyć do grona najwybitniejszych kaznodziejów tego miasta. Jedną z nielicznych adnotacji dotyczących faktu wygłoszenia konkretnego kazania znajduje się w tomie trzecim *Melodyi Ś[więtego] Kazimierza* (1704) przy kazaniu *Regina Pacis*. Znajdujemy przy nim informację, że zostało ono wygłoszone w święto Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, 15 sierpnia „Cracov[ia]: sub bello suetico 1703” (MK3, s. 78). Był wtedy Węgrzynowicz prowincjałem. Kazanie wygłoszone do krakowian jest niezwykle emocjonalne, ostre i przepełnione goryczą. Wpisał się nim Węgrzynowicz w poczet wielkich narodowych kaznodziejów wnikliwie i odważnie diagnozujących stan Rzeczypospolitej i choroby ją toczące¹⁴⁴.

¹⁴² Píše wprawdzie o Zuzannie Langówny, ale jest to pomyłka. Być może imię pomylił z inną znaną krakowską mieszczyką, tercjarką i filantropką, Zuzanną Amendówną (?–1644), fundatorką krakowskiego kościoła reformatów (J. Pasiecznik, *dz. cyt.*, s. 20–21). Wizerunek Barbary stworzył A. Makowski, *Kwiat świętobliwego żywota szlachetnej panny Barbary Langi wystawiony ku chwale Bożej*, [Kraków] 1655.

¹⁴³ Od hiszp. *Verdugado* – stełaz stosowany w kobiecym ubiorze od XV do XVII wieku poszerzający biodra; nakładana na niego spódnica przybierała kształt stożka lub dzwonu. Zob. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927, s. 126 (warianty: fortygał, fortugał).

¹⁴⁴ Zob. S.B. Brzuszek, *dz. cyt.*, s. 257–258.

„[...] W DZIEŃ NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY ANIELSKIEJ
(KTÓRY PORCYJUNKULĄ NAZYWAMY) [...] BOGU DUCHA ODDAĆ”¹⁴⁵

W jednym z kazań z tomu *Nuptiae Agni* (wydanego w 1711 roku) Węgrzynowicz wspomina o szwankującym zdrowiu: „Na ostatku, sam nie bardzo zdrowy bywszy, o chorych zapominać nie chcę” (NA, kol. 47). W 1717 roku, kiedy był gwardianem w krakowskim klasztorze, doznał paraliżu („paraliżem był narażony”, pisał Jaroszewicz¹⁴⁶), najprawdopodobniej wskutek udaru. Staraniem lekarzy powrócił do pewnej sprawności, jednak z pełnionych funkcji kierowniczych ustąpił. Na ile pozwalały mu siły, pomagał wspólnocie. Jaroszewicz wspomina choćby o codziennej pracy w kuchni przy myciu naczyń. W 1714 roku (trzy lata wcześniej nim zachorował) wydany został tom *Kazań niedzielnych księga trzecia albo nauki o czterech rzeczach ostatecznych*. W części zbioru obejmującej dziesięć kazań o dobrej śmierci (*Mortes pretiosae Sanctorum. Śmierć szczęśliwa sprawiedliwych, to jest kazania o dobrej śmierci*), trzecie z nich poświęcone jest cierpliwości w chorobie. Relacja Jaroszewicza o chorobie i umieraniu o. Antoniego jest niejako ilustracją tego, co sam Węgrzynowicz zalecał zmagającym się ze śmiertelną chorobą, kiedy sam był jeszcze w pełni sił. Pisał:

Naucza zaś Apostoł, że cnota w chorobie, zwłaszcza cnota pokory, cierpliwości, silniejszą, doskonalszą się staje. „*Virtus in infirmate perficitur*”, i znów: „*Cum infirmor, tunc potens sum*”. Kiedy choruję, wtenczas siły nabywam, za tym idzie, że chory zaprawując się w chorobie śmiertelnej, skromnie one bez gniewania się, bez narzekania znosząc, mężnie potym bóle, tęsknice, które przy konaniu trafiają się, zwycięża i tak szczęśliwie umiera (KN-4RzO, s. 293).

Latem 1721 roku jego zdrowie się pogorszyło. 2 sierpnia 1721 roku, w sobotę, o. Antoni Węgrzynowicz umiera. Z opisu Jaroszewicza wynika, że on i otoczenie przeżywali zbliżający się koniec. W praktyce życia reformackiego w wypadku ciężkiej choroby zakonnika i podejrzenia, że śmierć jest blisko, przy łóżku chorego zawsze ktoś czuwał (najczęściej obowiązek ten powierzano klerykom). Pełniący tę funkcję, zwany wigiliansem, kiedy nadchodziła śmierć, wzywał dzwonkiem pozostałych zakonników. Ci, modląc się, towarzyszyli umierającemu. Dzięki Jaroszewiczowi wiemy, że czuwający przy Węgrzynowiczu zakonnik był klasztornym infirmarzem i miał na imię Vitalian¹⁴⁷. Dzień śmierci o. Antoniego przypadł na 2 sierpnia, ważne święto franciszkańskie, tzw. odpust Porcjunkuli. Miał sobie tę datę Węgrzynowicz wyprosić u Maryi jako szczególny jej czciciel¹⁴⁸. Święto Porcjunkuli wiąże się z możliwością otrzymania odpustu zupełnego¹⁴⁹. Węgrzynowicz bardzo liczył na ten przywilej. Być może przyczyną były dręczące go wyrzuty sumienia: „[...] a że w ostatnich dniach życia skrupułami był strapiony, więc na każdą prawie sprawę brał pozwolenie od przełożonego,

¹⁴⁵ S. Kleczewski, *dz. cyt.*, s. 216.

¹⁴⁶ F. Jaroszewicz, *dz. cyt.*, s. 379.

¹⁴⁷ Tamże.

¹⁴⁸ Tamże.

¹⁴⁹ L. Canonici, *Porcjunkula*, przekł. J. Pyrek, [w:] *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, kol. 1268–1271.

a przez to woli swojej poddawanie był od nich uspokojony”¹⁵⁰. W przywołanym przed chwilą kazaniu pisał o „tęsknicach”, które towarzyszą umierającemu. Przekonywał: „Żadnego natenczas członka i najmniejszego nie będzie, ani kącika w sercu ludzkim, co by nie było napełnione niewypowiedzianymi bólami” (*KN-4RzO*, s. 293).

Skrupuły dręczące człowieka takiego duchowego formatu, jakim był Węgrzynowicz, współbrzmiały z psychologicznym portretem, który się wyłania z relacji o nim i z tego, co można wyczytać między wierszami w jego kazaniach. Był chyba perfekcjonistą. W realizowaniu franciszkańskiego charyzmatu dążył do doskonałości. W chorobie i umieraniu też starał się sprostać ideałowi „*Virtus in infirmate perficitur*”.

Kiedy Węgrzynowicz zmarł, jego ciało dokładnie umyte ubrano w nowy zakonny strój, na głowę założono kaptur. Jako kapłan otrzymał czarną stulę, a z racji pełnionych przez niego wcześniej funkcji lektora i kaznodziei pod głowę włożono mu książkę, stosowną do pełnionych za życia obowiązków. Książki te określano *libri correspondentes officiis*¹⁵¹. Ciało zmarłego złożono do otwartej („przechodniej”) trumny obitej czarnym suknem. Wystawienie w krużganku klasztorным pozwalało pożegnać się ze zmarłym także wiernym. Trumna nie posiadała żadnych ozdób, a jedynie cynową tabliczkę, na której umieszczano informacje o zmarłym. W statutach prowincji małopolskiej zachował się wzór, według którego opis taki miano sporządzać. Stąd przypuszczać można, że na tablicy dołączonej do trumny z ciałem Węgrzynowicza widniały słowa: „*Anno 1721 Die 2 Mensis Augusti tumultatae hic quiescunt Exuviae Corporis Patris Clerici Antonii Węgrzynovii. Pie Jesu Domine dona ei requiem*”¹⁵².

Na trzeci dzień po śmierci odbywał się pochówek¹⁵³. Jaroszewicz wspominał: „Pogrzeb jego ozdobiło całe to miasto stołeczne, prześwietna kapituła z sufraganiem swoim i całe duchowieństwo”¹⁵⁴. Stanisław Kleczewski dodał: „[...] przy wielkim ludzi zbiegających się nacisku, którzy go tak za życia, jako po śmierci, dla wysokiej nauki i osobliwszych cnót w wielkim mieli poszanowaniu”¹⁵⁵. W pogrzebie udział wzięła również królowa¹⁵⁶.

Ciało Węgrzynowicza po ceremoniach pogrzebowych zniesiono do podziemi krakowskiego kościoła św. Kazimierza. Tam bądź przełożono je do trumny bez wieka zbitej z surowych desek, bądź położono bezpośrednio na ziemi wśród innych pochowanych

¹⁵⁰ F. Jaroszewicz, *dz. cyt.*, s. 379.

¹⁵¹ A.B. Sroka, *Prawo i życie polskich reformatów*, s. 99. Książki przysługiwały kaznodziejom i lektorom, pozostałym zakonnikom pod głowę wkładano wiązki ziela, najczęściej piołunu. Jeden z krakowskich zakonników opowiadał mi też o całkiem nieodległej tradycji znajdowania sobie przez zakonnika kamienia, który po śmierci służył mu za trumienną „poduszkę”.

¹⁵² Tamże, s. 99, 119 (przypp. 214).

¹⁵³ Obyczaj związany z pogrzebem reformackiego zakonnika, zob. tamże, s. 99–102.

¹⁵⁴ F. Jaroszewicz, *dz. cyt.*, s. 379.

¹⁵⁵ S. Kleczewski, *dz. cyt.*, s. 216.

¹⁵⁶ M. Wilczyński, *Klasztor Świętego Kazimierza oo. reformatów w Krakowie. Według archiwum tegoż klasztoru*, Kraków 1893, s. 207.

w ten sposób zakonników¹⁵⁷. Ciała umieszczano pod prezbiterium, w części przeznaczonej dla zakonników¹⁵⁸. Wyobrazić sobie ten niezwykle sposób pochówku pozwala fragment opowiadania Bolesława Prusa, w którym opisał podziemia kościoła reformatów w Kazimierzu nad Wisłą z tak właśnie złożonymi ciałami zakonników:

Spojrzałem. Był tam jakby szereg widnych piwnic. W głębi, z jednej strony okna, wielki stos trumien i desek, z drugiej – kupka czaszek i kości, a wzdłuż piwnicy, na prawo i na lewo, leżały gęsto obok siebie wyciągnięte habity z podniesionymi kapturami i rękawami złożonymi na krzyż. Oswoiwszy się ze światłem, dojrzałem pod jednym kapturem bielejące zęby, a w rękawach parę rąk skurczonych i zeschniętych jak patyki¹⁵⁹.

Do dziś tak spoczywające ciała zakonników zobaczyć można w podziemiach krakowskiego kościoła reformatów. Ze względu na unikalny mikroklimat tam panujący, uległy one mumifikacji. Nie można ich jednak zidentyfikować. Być może znajduje się wśród nich ciało ojca Antoniego¹⁶⁰.

Biografia Węgrzynowicza, franciszkański charyzmat, który starał się wypełniać jak najwierniej, sposób realizowania powierzonych mu funkcji, ukazują nam człowieka niepospolitego formatu. W najwcześniejszym jego dziele, zachowanym w rękopisie, *Teologia duchowna, czyli wyborny sposób ćwiczenia się w cnotach chrześcijańskich* pisał:

Mamy obowiązek pamiętać zawsze, wszyscy razem i każdy z osobna – mniej się uważają w chrześcijanach początki dobre ich życia, ale raczej przetrwanie w zaczęłym dobrze życiu. Patrz, abyś nie utracił przy dokończeniu życia, czegoś nabył przez tyle lat, jeżeli chcesz pozyskać nagrodę zupełną, nie zaś karę za kłamstwo i sztydzień z Pana Boga, gdybyś miał ustać w dobrym i służeniu Panu Bogu¹⁶¹.

Te słowa, które wypowiedział na początku swojej franciszkańskiej drogi, brzmią jak motto, którym kierował się przez całe swoje życie.

¹⁵⁷ Taki rodzaj pochówku był możliwy do końca XVIII wieku. A.B. Sroka, *dz. cyt.*, s. 119 (przyp. 214); J. Molenda, *Tajemnice polskich grobowców. Pielgrzymki. Ukryte skarby. Sensacje i anegdoty*, Warszawa 2008, s. 203.

¹⁵⁸ W podziemiach wydzielono dwie części: dla duchownych i świeckich. Do każdego z nich prowadziło inne wejście. Tamże, s. 100.

¹⁵⁹ B. Prus, *Z żywotów świętych*, [w:] tenże, *Opowiadania wieczorne*, Warszawa 1895, s. 258.

¹⁶⁰ J. Molenda, *dz. cyt.*, s. 194–214. Autor opisał historię pochówków w podziemiach krakowskiego kościoła św. Kazimierza. W książce znajdziemy zdjęcie złożonych tam zakonników. Jeszcze do niedawna 2 i 3 listopada krakowscy franciszkanie-reformaci udostępniali podziemia kościoła dla zwiedzających. Dzięki uprzejmości o. Eryka Hoppe miałam okazję zwiedzić to niezwykle miejsce.

¹⁶¹ Cyt. za J.E. Szymański, *dz. cyt.*, s. 83–83[84].

II. Reformaci – historia i charyzmat

4 października 1897 roku papież Leon XIII ogłosił bullę *Felicitate quadam*. Dokonał w niej połączenia odrębnych dotąd rodzin zakonu Braci Mniejszych Regularnej Obserwancji (*Fratres Minores Regularis Observantiae*) i Braci Mniejszych Ścisłej Obserwancji (*Ordo Fratrum Minorum Stricteris Observantiae*)¹. Przedstawiciele pierwszej gałęzi to tzw. obserwanci, w Polsce funkcjonujący pod nazwą bernardyni. Drugą gałąź reprezentowali dyskalceaci, rekolekci oraz reformaci. Spośród nich do Polski trafili tylko reformaci. Obie gałęzie franciszkańskiego zakonu miały w religijności i kulturze polskiej głębokie zakorzenienie. Mimo papieskiego nakazu używania od tej pory wspólnej nazwy, członkom zakonu i wiernym trudno było zerwać z wielowiekową tradycją. Choć od tamtej pory te niegdyś dwie franciszkańskie rodziny funkcjonują strukturalnie jako jeden Zakon Braci Mniejszych (*Ordo Fratrum Minorum*), to przywiązanie do zwyczajowych nazw trwa po dziś dzień. Szczególnie dbali i dbają o to bernardyni, wobec których właściwie nie używa się, przynajmniej potocznie, innej nazwy. Inaczej jest z reformatami. Nazwa ta funkcjonuje właściwie tylko w opracowaniach historycznych i naukowych². O tym, że przestała ona istnieć w przestrzeni publicznej, świadczy choćby błędna jej odmiana. Nawet w opracowaniach naukowych spotkać się można z formą „reformata”, zamiast „reformat” (a w konsekwencji z niepoprawną odmianą).

Czym był zakon reformatów, jak funkcjonował i jakie miejsce zajmował w siedemnasto- i osiemnastowiecznej Polsce? Jędrzej Kitowicz w swym *Opisie obyczajów* tak o nim pisał:

¹ Zjednoczenie to zwane jest Unią Leoniańską. Z czterech istniejących przed nią rodzin I zakonu franciszkanów utworzono trzy. Swoją autonomię zachowali Bracia Mniejsi Kapucyni (*Ordo Fratrum Minorum Capuccinorum*) oraz Bracia Mniejsi Konwentualni (*Ordo Fratrum Minorum Conventualium*).

² Bernardyni konsekwentnie, choćby na stronach internetowych swych klasztorów i parafii, używają tradycyjnej nazwy swego zakonu. Na stronach klasztorów, które przed unią leoniańską należały do reformatów, zawsze znajdziemy nazwę „franciszkanie”. Określenia „reformaci” czy „franciszkanie-reformaci” pojawiają się tylko, gdy mowa o historii zakonu.

Zakon reformacki w ostrości zaraz idzie po kapucyńskim. [...] Obyczaje tego zakonu, zawsze skromne i w ścisłej obserwie zostające, nie podlegały żadnej odmianie i dotychczas nie podlegają; nabożeństwem regularnym, misyjami, kapelaniami, usługami duchownymi bardzo punktualnymi jedną sobie u wszelkiego ludzi stanu miłość i poważanie tak dalece, że spomiędzy wszystkich zakonników św. Franciszka, wyjąwszy kapucynów, im pierwszeństwo szacunku dać należy [...]³.

Można tę ocenę potraktować jako subiektywną, jednak wiele innych ówczesnych świadectw, jak i wnioski, które płyną z informacji dotyczących działalności reformatów, potwierdzają, że opinia Kitowicza nie należała do odosobnionych.

Znamienne, że i drugi z zakonów szczególnie przez Kitowicza ceniony, to również reformowana (w duchu ścisłej obserwacji) gałąź rodziny franciszkańskiej. Choć kapucyni (*Ordo Fratrum Minorum Capuccinorum*) powstałi, podobnie jak reformaci, w trzeciej dekadzie XVI wieku, to do Polski trafili około sześćdziesięciu lat później, w 1681 roku. Ci pierwsi byli już wówczas zakonem okrzepłym i mocno w Rzeczypospolitej zakorzenionym. Ocena Kitowicza zdaje się potwierdzać pewną regułę. Im zakon „młodszy”, tym więcej w nim siły, mocy, zapału, świadomości charyzmatu. W wierności pierwotnej franciszkańskiej regule, która przekładała się na funkcjonowanie i zarazem postrzeganie tych wspólnot, należy upatrywać przyczyn tak prężnego rozwoju obu zakonów.

W opracowaniach dotyczących historii zakonu reformatów, zwykle za początek ich działalności na terenie Polski przyjmuje się rok 1623⁴. W czerwcu tegoż roku zwołano pierwszą kapitułę, podczas której dokonano podziału na dwie kustodie: Matki Bożej Anielskiej (Małopolska, Ruś, Śląsk) oraz św. Antoniego (Wielkopolska, Mazowsze). Był to efekt powoływania do życia coraz to nowych klasztorów, chcących praktykować ścisłą obserwację. Rok 1623 jest datą umowną, ponieważ przenikanie do Polski nowych idei ruchu trwało już od wielu lat. Jeden z historyków zakonu ten wieloletni proces określił mianem „powolnej infiltracji”⁵, a jego początki umieścił już w 1587 roku, kiedy to dwóch bernardynów, wielkich zwolenników ścisłej obserwacji (o. Gabriel z Gródka oraz o. Teofil Biskupski), wyruszyło do Włoch, aby przyrzeć się reformie z bliska⁶. Jej idee i sposoby realizacji przywieźli do Polski. Gabriel z Gródka był zresztą kluczową postacią ruchu reformistycznego w Polsce. Wiele lat poświęcił staraniom o możliwość zaprowadzenia reformy w Polsce⁷. Proces był długi i skomplikowany. Dodatkowe światło rzuca na niego kazanie, dotąd niewykorzystywane przy opisywaniu początków reformatów w Polsce.

³ J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, oprac. R. Pollak, BN I 88, Wrocław 1970, s. 125.

⁴ Świadczy o tym choćby podstawowa monografia traktująca o polskiej rodzinie reformackiej – A.B. Sroka, *Prawo i życie polskich reformatów. W 350. rocznicę powstania 1623–1973*, Kraków 1975.

⁵ A.H. Błażkiewicz, *Powstanie małopolskiej prowincji reformatów (1587–1639)*, „Nasza Przyszłość. Studia z Dziejów Kościoła i Kultury Katolickiej w Polsce”, t. 14: 1961, s. 49.

⁶ Tamże, s. 77–78.

⁷ Tamże.

W 1715 roku Stefan (od św. Wojciecha) Staniewski, pijar, wygłosił w Lublinie kazanie jubileuszowe w „skończony wiek od zaczęcia reformy”⁸. Znamienna jest już sama data. W żadnym ze współczesnych opracowań rok 1615 nie jest wyróżniony jako zapoczątkowujący obecność reformatów na ziemiach Rzeczypospolitej. Zresztą i sam autor kazania nie wspomina żadnego wydarzenia z tego roku, które zainauguować miałyby reformę. Sytuacja wokół kształtującego się dopiero (pośród wielu zawirowań i przeciwności) zakonu była bardzo skomplikowana i płynna. Odpowiedź na pytanie, dlaczego to właśnie rok 1615 uznawano wówczas za początek reformy, przynieść może dziewiętnastowieczna praca reformata Maurycego Wilczyńskiego, poświęcona historii krakowskiego klasztoru. Znajdujemy tam informację, że właśnie w tym roku papież Paweł V (upraszany usilnie o przyzwolenie na reformę przez króla Zygmunta III) wydał oficjalną zgodę na wydzielenie się w Polsce gałęzi ściślej obserwacji. Poleciał jej zaprowadzenie Gabrielowi z Gródka. Ten, mimo że już ponadosiemdziesięcioletni, wyruszył do Polski. Zatrzymał go jednak rozruchy w Czechach i na Węgrzech. Ostatecznie na komisarza prowincji został wyznaczony Włoch, Aleksander Patavinus⁹. Stał się on ważną postacią dla polskich reformatów. To on organizował pierwsze reformackie klasztory w Rzeczypospolitej¹⁰.

Stefan od św. Wojciecha, który w roku jubileuszowym poświęcił reformatom kazanie, niezwykle mocno zaakcentował w nim znaczenie klasztoru w Gliwicach, zasiedlonego przez powracających z Włoch reformackich pionierów (1613). Opuszczony klasztor został im oddany przez dziedziczkę na starych Gliwicach, Annę Trachową. Współcześni historycy, choć ten fakt odnotowują¹¹, to śląskiemu etapowi wprowadzania reformy nie poświęcają tyle uwagi. Inaczej Staniewski:

Tu *exordium* lat reformacyi doskonałych, w ścisłość obserwancyi i reguły bez glossy zachowania [...]. Tu źródło, z którego innych fundacyi wypłynęły strumienie. Tu gniazdo, w którym się pielęgnowały zakonne dusze, dokąd im nie przyszło się rozlecieć do innych prowincyi i konwentów (k. H₂r).

„Od źródła na Śląsku wynikającej reformy, *felici vena* zaczęły do Polski iść strumienie [...]” (k. Ir) – pisał Staniewski. Od maja 1622 roku, kiedy oficjalnie powołano do życia pierwszą fundację w Zakliczynie nad Dunajcem, do końca zaledwie 1623 roku powstało kolejnych 7 klasztorów, do roku 1650 przybyło jeszcze 20, do końca zaś XVII wieku – 18¹².

⁸ S. (od św. Wojciecha) Staniewski, *Korona wiekująca nieśmiertelnej cnoty wielbnym ojcom reformatom przy jubileuszu w roku 1715, skończony wiek od zaczęcia reformy w Polsce odprawującym, z skarbów ubożego Franciszka świętego na lubelskiej ambonie* [...] wystawiona, Warszawa 1717. Po wszystkich cytatach z tego kazania w nawiasach podano numery kart.

⁹ M. Wilczyński, *Klasztor świętego Kazimierza oo. reformatów w Krakowie według archiwum tegoż klasztoru*, Kraków 1893, s. 17–18.

¹⁰ A.J. Szteinke, *Aleksander z Padwy*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz i in., t. 1, Lublin 1973, kol. 340–341.

¹¹ A.H. Błażkiewicz, *dz. cyt.*, s. 100–101.

¹² W 1764 roku istniały cztery prowincje: małopolska (18 klasztorów), wielkopolska (17), pruska (14), ruska (7). Zakonników łącznie było 1229. Zob. tamże, s. 49.

Kiedy Staniewski pisał o franciszkańskich zwolennikach reformy, określił ich mianem „zelantów” (k. H₂r)¹³. To kluczowe słowo, które pozwala usytuować reformistyczny ruch w historii zakonu w ogóle. W obrębie rodziny franciszkańskiej właściwie od samych początków istnienia zakonu można było wyróżnić dwa nurty. Już na tym wczesnym etapie doszło do podziału na odłam braci zwanych konwentualnymi oraz tzw. spirytualów (inaczej zelantów czy gorliwych), obstawiających przy ideach radykalnego ubóstwa i prostoty. Historia zakonu jest właściwie nieustannym zmaganiem się radykałów i umiarkowanych. Przybierało ono co jakiś czas na sile, a kilkakrotnie zaowocowało powołaniem do życia nowej gałęzi zakonu. Staniewski wskazał genezę ruchu reformistycznego, używając obrazowej metafory:

Jednakowy trafia się defekt zakonnej obserwacji i podniesionemu w śpiewaniu głosowi. Ten od najwyższego tonu dotąd zstępuje niesfornym depresem, dokąd moderator tonu znowu do pierwszej nie podniesie nuty. Regularna instytucja w najwyższym doskonałości zaczęta stopniu, tak przez gradus schyla się [...]; za relaksacją przez indulty i dyspensy, glossy i eksplikacje, coraz w niższej estymacji u Boga i świata zostaje, dokąd jej doskonały nie podniesie reformator (k. [H]v).

Sama nazwa „reformaci” znajduje swe głębokie uzasadnienie w Piśmie Świętym. Przywołał Staniewski słowa św. Pawła z Listu do Rzymian: „*Nolite conformari huic saeculo, sed reformamini*” (Rz 12, 2; „A nie bądźcie podobnymi temu światu, ale się przemieńcie”).

Jeszcze jednym niezwykle ciekawym źródłem, z którego dowiadujemy się, jak reformaci postrzegali swój ruch, jest zachowana w rękopisie praca Waleriana Rzewuskiego, wielokrotnego gwardiana w reformackich klasztorach¹⁴. Pierwotnie przypisana była do klasztoru w Zakliczynie, o czym świadczą proveniencyjne noty na pierwszej karcie. Obecnie znajduje się w reformackim archiwum klasztoru św. Kazimierza w Krakowie¹⁵.

Wydaje się, że tekst był przygotowywany do wydania. Po wstępie znajdujemy bowiem przyzwolenie na druk ówczesnego komisarza generalnego Jacobusa a Spinello, wystawione w Rzymie 1675 roku. Przedstawił Rzewuski ruch reformatów jako ostatni z etapów nieustannej odnowy, która w zakonie franciszkańskim obecna była niemal od początku. W historii wspólnoty tych kluczowych momentów dostrzegł dwanaście (ilustr. 13). Pierwszym (1244) było powołanie do życia reformistycznej grupy, której przewodził Cezary ze Spiry, Niemiec. Tuż po śmierci św. Franciszka skupił on wokół

¹³ „Stąd wysłał Jana Strzałkowskiego i Bonawenturę Turskiego, równych z sobą zelantów do wprowadzenia reformacji [...]” (k. H₂r).

¹⁴ Rzewuski był gwardianem m.in. w Wieliczce i w Krakowie. Zob. J. Pasiecznik, *Kościół i klasztor reformatów w Krakowie*, „Biblioteka Krakowska” 1978, nr 119, s. 38, 41, 53.

¹⁵ Praca nosi tytuł *Compendium*. Znajdziemy ją wśród innych rękopiśmiennych prac Rzewuskiego, wspólnie zszytych i oprawionych. Zob. W. Rzewuski, *Compendium*, [w:] tenże, *Libellus A.R.P. Valeriani Rzewusci*, s. 3–53 (Archiwum Prowincji Franciszkanów-Reformatów w Krakowie {SRB, nr 56}). Całość liczy 308 stron. Znajdziemy tam jeszcze m.in. żywoty świątobliwych zakonników franciszkańskich (np. Jana Tarły, Michała Bala) oraz spis zakonników reformackich prowincji małopolskiej, począwszy od 1621 roku.

Origines Reformationum ^{3.}

in Ordine S. Francisci

Quamquam Zelosissimi, & Veni Observatores Regula
S. Antonij, & S. Bonaventura ab initio statim totum Ordine
Reformare, & pristino decore restituere conati sunt. Tamen
in omnibz Fratibz a Fr. Heha relaxatis id minime poterant
quia facilius est Novam fundare qm relaxatam reformare. Obviam
et tunc ^{omnibz} ^{completo alioq generati}
Primam igitur inchoavit Reformationem in Ordine Fr. Capucini
aspirans Beatus 1244 qui in faciem relaxationi Fr.
Heha restituit, duravit Sac. Reformatio annis 67
2da Reformatio excitata 1294 a Fr. Frigelo
Claveno: Marco de Monte Saponis ac Fr. Petro. Unde Cla
veni Frs illi vocabantur. Duravit Sac. Reformatio 180
3ta Reformatio Celestini 1298, inchoata a Fr.
Liberato & Fr. Petro de Macerata quam Celestinus
Papa V approbavit. Sine Celestini vocabantur duravit ad Ann. 1517
4ta Reformatio Narbonensis 1316 quam Fr. 120
ex Provincia Narbonensi Zelosiores paupertatis inchoavit.
Sed ob nimiam eorum in sensu proprio pertinaciam, a quo & ab
Habilibus ^{et legibus} nona adiuvatione cum recederent, ~~cesserunt~~ ^{cesserunt} a Joanne XXII
Sublati, duravit tantum 22 annis
5ta Reformatio inchoata a Fr. Gentili Lucodespoto 1351
duravit annis 3: Licet approbata a Clemente VI. qd incante aliquos
suspectos de Heresi recipiet. Sublata ab Innocentio VI 1354

siebie grupę zakonników (cezaryni), którzy chcieli kontynuować radykalne ideały założyciela wbrew ówczesnemu generałowi zakonu (Eliaszowi z Kortony)¹⁶. Wśród osób bądź ruchów, które jeszcze wymienił, są Angelus Clarenus (klarenianie) – 1294, Piotr z Maceraty (celestyni) – 1298, reforma narbońska – 1316¹⁷, Gentilis ze Spoleto – 1351, Piotr z Villacreces – 1414, św. Koleta z Korbei (koletanki) – 1406, Amadeusz Menez de Silva (amadeiści) – 1460, Piotr Caprioli (kaperolanie) – 1477, Jan z Puebli (rekolekci) – 1480, Jan z Guadalupe (dyskalceaci) – 1492, Mateusz z Bascio (kapucyni) – 1525¹⁸.

Rzewuski przywołał rok 1517, który był niezwykle ważny dla przedstawicieli ściślejszej obserwacji – reformatów, dyskalceatów i rekolektów. Wtedy to wspólnoty te oficjalnie otrzymały potwierdzenie swej autonomii¹⁹. Opisał on pierwsze stulecie ruchu. Za symboliczną datę rozpoczynającą dzieje reformatów na ziemiach polskich przyjął – inaczej niż Staniewski – rok 1621²⁰. Wówczas to Grzegorz XV na usilne prośby króla Zygmunta III Wazy wyznaczył komisarza apostolskiego, Aleksandra Patavinusa, który przybył do Krakowa z poleceniem czuwania nad wprowadzaną właśnie reformą. Decyzja papieża była jednak tylko zwieńczeniem procesu, który toczył się we franciszkańskich wspólnotach na terenach Rzeczypospolitej już od wielu lat. Geneza ruchu wiązała się, zdaniem Rzewuskiego, z reformatorską działalnością Gabriela z Gródka, prowadzoną już u schyłku XVI wieku²¹. Ów bernardyn jako pierwszy usiłował w polskich klasztorach zaprowadzić program ściślejszej obserwacji. Rzewuski jako początek tego procesu wskazał rok 1593²². Istotne jest również podkreślenie przez niego, iż polscy reformaci czuli się bezpośrednimi i prawowitymi duchowymi spadkobiercami reformistycznego ruchu obserwantów (bernardynów), który w Polsce zapoczątkował Jan Kapistran²³. Dlatego też Rzewuski przypomniał także rok 1453, kiedy to Kapistran pozyskał pierwszych polskich zakonników franciszkańskich dla idei

¹⁶ Sprawa, według współczesnych historyków, nie jest taka prosta. Spór dotyczył nie tyle idei ubóstwa, ile postaci kształtującego się ciągle zakonu; tego, czy ma mieć on charakter bracki czy klerycki. Zob. J. Duchniewski, A. Zwiercan, *Eliasz z Kortony*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. 4, Lublin 1983, kol. 890–891; D. Synowiec, *Cezaryni*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. 3, kol. 45–46.

¹⁷ *Reformatio Narbonensis* – nie udało mi się ustalić, o jaki ruch chodziło autorowi. Pisz on o 120 zakonnikach, członkach tej wspólnoty. Sprzyjać im miał papież Jan XXII. Ruch przetrwał zaledwie 22 lata (W. Rzewuski, *dz. cyt.*, s. 3). Niezwykle ważnym dokumentem konstytuującym funkcjonowanie franciszkańskiej wspólnoty były tzw. Konstytucje Narbońskie z 1260 roku. Być może chodzi o ruch, który powoływał się na zawarte w nich ustalenia.

¹⁸ W. Rzewuski, *dz. cyt.*, s. 3–4.

¹⁹ Tamże, s. 5.

²⁰ Tamże, s. 9.

²¹ Tamże, s. 11.

²² Tamże, s. 16.

²³ Tamże, s. 15.

obserwancji. Nazwa, którą przyjęli reformaci (także dyskalceaci i rekolekci) – *Ordo Fratrum Minorum Strictioris Observantiae*, różni się od nazwy franciszkańskiej rodziny, z której wyszli – *Fratrum Minorum Regularis Observantiae* – jednym słowem. „*Regularis*” zastąpiło słowo „*strictioris*”. Tak właśnie zwolennicy reformy postrzegali ideę swego ruchu – jako dążenie do skrupulatnego, jak najściślejszego przestrzegania reguły podanej przez zakonodawcę, św. Franciszka. Rzewuski najchętniej stosował wobec członków ruchu ściślejszej obserwacji słowa „*zelosi fratres*” czy „*zelantes*”. To właśnie gorliwość i zapał w wypełnianiu pierwotnej reguły miały być znakiem rozpoznawczym nowej gałęzi zakonu.

O tym, jak w praktyce wyglądało życie zakonne reformatów, dowiedzieć się można z zachowanych dekretów, statutów, reguł, inwentarzy, protokołów, kronik i świadectw z epoki. Krótka charakterystyka specyfiki życia reformatów pozwoli lepiej zrozumieć fenomen ich imponującego rozprzestrzeniania się i wrośnięcia w polską przestrzeń religijną.

Kiedy w roku 1675 Andrzej Stanisław Węgrzynowicz wstępował do zakonu reformatów, najstarszy erygowany klasztor reformacki na terenach Rzeczypospolitej (w Zakliczynie) liczył sobie 53 lata. Zakon był w szczytowym momencie swego rozwoju. W pierwszej jego fazie niebagatelne znaczenie miało wsparcie, jakiego reformatom udzielał Zygmunt III Waza. Wspomniano już o listach słanych przez niego do papieża z prośbą o zgodę na zakładanie klasztorów ściślejszej obserwacji. Król wsparł też materialnie budowę warszawskiej placówki. Podarował zakonnikom prawie sześć hektarów plac, wyposażył klasztor, dla świątyni ufundował sprzęt liturgiczny, w tym własnoręcznie wykonaną puszkę na komunikanty²⁴. Wygrawerowano na niej napis: „*Sigismundus III Rex Poloniae fundator huius conventus hanc pyxidem propria manu fabricavit et Ecclesiae s. Antonii pp. Reformatorum donavit*”²⁵. Kościół ten był wypełnieniem ślubu, który król złożył podczas wojny moskiewskiej. W trakcie oblężenia Smoleńska przysiągł, że po zwycięstwie ufunduje kościół pod wezwaniem świętego patrona dnia, w którym zdobędzie twierdzę. Nastąpiło to 13 czerwca 1611 roku, w dzień św. Antoniego z Padwy. W 1623 roku rozpoczęto budowę, a w 1635 konsekrowano warszawski kościół reformatów pod wezwaniem tego świętego²⁶.

Berard Gutowski, reformacki kaznodzieja przepowiadający wiele lat w tym kościele, w *Kazaniu na dzień Ś[więtego] Antoniego z Padwy* tak wspominał początki fundacji:

Pamiętna dotychczas na powietrzu aparycja twoja i osobliwa pomoc przeciwko wiarołomnemu Moskwiciniowi pod Smoleńskiem, którą forteca potężna w dzień i uroczystość tego świętego jest wzięta za

²⁴ Jej zdjęcie można zobaczyć w pracy: A.J. Szeinke, *Kościół świętego Antoniego i klasztor franciszkanów-reformatów w Warszawie 1623–1987*, Kraków 1990 (ilustr. 45).

²⁵ Cyt. za: R. Archutowski, *Warszawa*, [w:] *Podręczna encyklopedia kościelna*, oprac. ks. ks. J. i R. Archutowsky, A. Fajęcki i in., t. 41–42, Warszawa [1914], s. 120 (autor opisuje tu warszawskie kościoły parafialne).

²⁶ Historię warszawskiej fundacji opisał szczegółowo A.J. Szeinke, *dz. cyt.*, s. 50–56.

czasów szczęśliwie panującego najsławniejszego monarchy Zygmunta III i stąd tenże pobożny król wziął *motivum*, że nas tu na tych piaszczach pobożnością swoją i szczodrotą pańską osadził i fundował²⁷.

Reformaci znaleźli także sprzymierzeńców wśród niektórych biskupów, znamienitych rodów i bogatych mieszczan. Dzięki ich pomocy w krótkim czasie powstały liczne kościoły i klasztory. Równie ważne jednak było poparcie, jakie zyskiwali wśród rzeszy wiernych. Sympatię i szacunek budził przyjęty przez nich styl życia. Wiązał się on z kluczowymi dla reformatów ideami i ich praktykowaniem, to jest skrajnym ubóstwem i pokorą. Znaczenie miały także propagowane przez nich praktyki dewocyjne, które doskonale rezonowały z ówczesną mentalnością, a poniekąd również ją współtworzyły czy wręcz kreowały.

Kitowicz pisał jeszcze: „Kapucynianie i reformaci w estymacyi publicznej trzymali miejsce po misjonarzach”²⁸. Znamienne, że wszystkie trzy zakony wymienione przez Kitowicza były stosunkowo „młode” i niedawno w Polsce osiadłe (reformaci – 1622, kapucyni – 1681, misjonarze – 1651), pełne jeszcze żarliwości i – używając słów Staniewskiego – „wigoru zakonnej ścisłości” (k. [H]v).

Ruchy reformatorskie, z których wyrosły w XVI i XVII wieku nowe wspólnoty zakonne, wpisywały się w głębokie zmiany zachodzące w Kościele katolickim po Soborze Trydenckim. W całej Europie, także w Polsce, jego efektem były liczne inicjatywy, które przyczyniły się do swoistego odrodzenia w Kościele²⁹. Wymienione zakony były też wyrazem tych przemian. „Estymacja” (czyli powaga i szacunek), o której pisał Kitowicz, a którą cieszyły się one wśród ludzi, była wyrazem zapotrzebowania na sposób przeżywania i wyrażania wiary, pełen autentycznego zaangażowania i żarliwości. Czym jednak wyróżniał się charyzmat reformatów? Najważniejsze były ubóstwo, pokora i asceza, i to zarówno te widoczne dla postronnych obserwatorów, jak i te, które praktykowano za klasztorными murami. Jedne i drugie wpływały natomiast z przemyślanej, dokonującej się na wielu płaszczyznach formacji. W statutach prowincjalnych znajdujemy słowa:

Bracia studenci mają być jak najgorliwsi w modlitwie, milczeniu, praktykowaniu ubóstwa, umartwień i pokory, jak też oddani samotności i starannym studiom. Z tej to racji w czasie pobytu na studiach mają być zarazem zaprawiani przez przełożonych w umartwieniach i ćwiczeni w karności zakonnej³⁰.

²⁷ B. Gutowski, *Kazania na niedziele całego roku z przydatkiem po większej części na święta uroczyste, kościelne i zakonne, także o męce Pańskiej na wtorki wielkopostne. Wydane na większą część i chwałę Pana Boga w Trójcy Ś[więtej] jedynego i wszystkich świętych jego*, Warszawa 1696, s. 421.

²⁸ J. Kitowicz, *dz. cyt.*, s. 123.

²⁹ Źródła i kierunki przemian wskazały: A. Nowicka-Jezowa, *Pokolenia trydenckie między tradycją a wyzwaniami przyszłości*, [w:] *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*, red. nauk. J. Dąbkowska-Kujko, „Hermeneutyka Wartości”, t. 6, Warszawa 2016, s. 44–58, 99–102; M. Hanusiewicz-Lavallee, *Dawne i nowe. Tożsamość wyznaniowa katolików świeckich w potrydenckiej Rzeczypospolitej*, [w:] tamże, s. 103–144.

³⁰ Cyt. za: A.H. Błażkiewicz, *Studia w małopolskiej prowincji reformatów (1639–1785)*, Lublin 1965, s. 36.

EDUKACJA

Wstępujący do zakonu kandydat (co najmniej 16-letni) obok formacji intelektualnej wdrażany był w surowe praktyki ascetyczne obowiązujące we wspólnocie. Studia reformackie wpisywały się jednak w model szkoły franciszkańskiej. W dużej mierze był on wspólny zarówno dla franciszkanów konwentualnych, bernardynów, kapucynów, jak i reformatów właśnie. Studia obejmowały kursy nauk humanistycznych (w praktyce gramatykę i retorykę³¹, 3 lata), filozofii (3 lata) oraz teologii (spekulatywnej i moralnej, 3 bądź 4 lata)³². Różnice dotyczyły szczegółów³³. Językiem wykładowym była oczywiście łacina. Uczono jej głównie z wykorzystaniem słynnego podręcznika Emmanuela Alvareza³⁴, a także Łukasza Piotrowskiego³⁵. Była ona niezbędnym narzędziem, które pozwalało przejść do kolejnego etapu – kursu retoryki. Dopiero ukończenie tegoż umożliwiało przystąpienie do studiów filozoficznych i teologicznych.

Świadectwem tego, jaki kształt przybierał kurs retoryki, mogą być zachowane u reformatów lektorskie skrypty. Najstarszy (ok. 1660), o charakterze konspektu, nosi znamienity tytuł *De rhetorica ecclesiastica*³⁶. Autor przeciwstawiał w nim retorykę kościelną (*rhetorica ecclesiastica*) retoryce świeckiej (*rhetorica profana*). Za naczelną cel tej pierwszej uznał chwałę Bożą i zbawienie dusz. Jak taka deklaracja przekładała się na dydaktyczną praktykę, pokazuje najobszerniejszy z zachowanych skryptów anonimowego wykładowcy reformackiego³⁷. Perswazyjne narzędzia, jakie dawała retoryka, rozpatrywane były w nim przez pryzmat ich przydatności w głoszeniu Słowa Bożego, a dokładniej tego, co dotyczy głoszenia Bożej chwały i zbawienia człowieka. Wiele mówi fraza, zawarta w krótkim *Prooemium* rozpoczynającym traktat: „Kazanie jest

³¹ Na te przedmioty kładziono największy nacisk. W mniejszym wymiarze uczono też fizyki, arytmetyki, muzyki. A.B. Sroka, *dz. cyt.*, s. 133, 135.

³² A.H. Błażkiewicz, *Szkoła franciszkańska*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2: *Od odrodzenia do oświecenia*, cz. 2: *Teologia nowoscholastyczna i jej rozwój w akademiach i szkołach zakonnych*, Lublin 1975, s. 295–302, 309–321.

³³ Pisze o nich Błażkiewicz, analizując model szkolnictwa franciszkańskiego (tamże, s. 316–321).

³⁴ E. Alvarez, *De institutione grammaticae editio nova correctior*, Cracoviae 1662. Zob. A.H. Błażkiewicz, *Studia w małopolskiej prowincji reformatów (1639–1785)*, s. 117–118.

³⁵ Ł. Piotrowski, *Grammaticarum institutionum Libri IV. Pro usu scholarum Novodvorscensium in Alma Academia Cracoviensi* [...], Cracoviae 1634.

³⁶ Można go znaleźć w Archiwum Prowincji Franciszkanów-Reformatów w Krakowie. Wolumin, w którym się znajduje, liczy 174 karty. Jest to zbiór rękopiśmiennych dokumentów prowincji z lat 1664–1667, kiedy prowincjałem był Walerian Rzewuski (*Acta trianni provincialatus RP. Valeriani Rzewuscii (1664–1667)*). Skrypt zajmuje tam ostatnią pozycję (k. 165–174).

³⁷ Skrypt [*O głoszeniu kazań*] znajduje się w woluminie liczącym 102 strony. Oprócz przywołanej retoryki (k. 1–66) znajdują się w nim jeszcze dwa rękopisy: *Śpiew chórowy* (k. 67–74) oraz *Gramatyka* (k. 77–102). Tytuły wszystkim trzem rękopisom nadał opracowujący je współcześnie bibliotekarz, który czas ich powstania określił na wiek XVIII. Każdy z nich spisany jest inną ręką, na innym papierze. Wolumin ma wymiary 17 x 10,5 x 2. Oprawa jest sztywna, dość mocno zniszczona (Archiwum Prowincji Franciszkanów-Reformatów w Krakowie {SRB, nr 126}).

sporządzone zgodnie z zasadami świętej wymowy” („*Oratio sacra iuxta regulas eloquentiae sacrae concinnata*”)³⁸. Choć *eloquentia sacra* jest tu prawie wprost przeciwstawiona *eloquentiae profanae*, to jednak kształcenie humanistyczne reformackich kleryków nie odbiegało od ówczesnych standardów nauczania. W bibliotekach zakonu znajdujemy kanon retorycznych lektur autorów pogańskich – Arystotelesa, Cyserona, Kwintyliana – żeby wymienić tylko najważniejszych³⁹.

Koncepcja całości skryptu ma charakter autorski. Jest wypadkową wiedzy, lektur autora oraz modelu retorycznego i homiletycznego kształcenia, dominującego w zakonie. Wyływa być może również z kaznodziejskiego doświadczenia autora. Akcenty rozłożone są w sposób, który miał przynieść najwięcej korzyści przyszłemu zakonnikowi-kaznodziei. Kompendium reformackiego lektora jest świadectwem doskonałego rozeznania w krasomówczej materii, która jednak podporządkowana jest naczelnemu celowi – uformowaniu mówcy kościelnego. Zwraca uwagę konsekwencja, z jaką autor unikał odniesień do wszystkiego, co ogólnie nazwać by można *eloquentia humana*. Nie znajdziemy tu nazwiska jakiegokolwiek pogańskiego retora czy jakiegokolwiek przykładu z literatury świeckiej. Każda egzemplifikacja tropu i figury pochodzi z Biblii (95%) bądź z pisarzy chrześcijańskich.

Retoryka ta ma charakter zdecydowanie utylitarny, ukierunkowany na zastosowanie kaznodziejskie. Jest to reprezentatywny przykład kompendium, które określić można mianem *retoricae ecclesiasticae*. Narzędzia perswazyjne bowiem, jakie daje sztuka wymowy, są tu dobierane ze względu na ich użyteczność w przepowiadaniu kaznodziejskim.

Reformacki autor pierwszego ze wspomnianych skryptów wymienił trzy elementy niezbędne do tego, aby zostać dobrym mówcą: *ars*, *exercitatio*, *imitatio*. Ta klasyczna triada, znana z *Retoryki do Herenniusza*, znalazła zastosowanie także w reformackiej edukacji retorycznej. *Ars* – a więc poznanie zasad sztuki wymowy (o jej charakterze dowiadujemy się z zachowanych skryptów), *exercitatio* – to jest przełożenie teorii na praktyczne umiejętności i *imitatio* – czyli próba naśladowania wzorów w mowie i piśmie. Do ćwiczeń wykorzystywano także trzy klasyczne metody: *scribendo* (ćwiczenia pisemne), *legendo* (recepja poprzez lekturę) oraz *dicendo* (konstruowanie mów i ich wygłaszanie, tzw. *declamatio*)⁴⁰.

Ćwiczenia odbywały się nie tylko podczas zajęć, ale już od samego początku edukacji weryfikowano umiejętności retoryczne w trakcie publicznych występów. Studenci brali udział w comiesięcznych tzw. cyrkulach, to jest publicznych dyskusjach naukowych, podczas których uczyli się stawiać tezę i bronić jej, bądź wysuwać wątpliwości i zarzuty wobec tezy zaprezentowanej. Regularnie też, w każdy piątek lub sobotę, musieli wygłaszać przemówienia i deklamacje, prowadzić naukowe dyskusje, które miały

³⁸ [O głoszeniu kazań], k. 1r.

³⁹ A.H. Błażkiewicz, *Studia w małopolskiej prowincji reformatów (1639–1785)*, s. 126; A.B. Sroka, dz. cyt., s. 145.

⁴⁰ A.H. Błażkiewicz, *Studia w małopolskiej prowincji reformatów (1639–1785)*, s. 124.

pomóc im nabywać wprawę w publicznych wystąpieniach oraz w przekładaniu teorii – także retorycznej – na praktykę. Już jako studenci musieli wygłaszać kazania, stając w refektarzu przed współbraćmi⁴¹. W statutach prowincji małopolskiej znaleźć można znaczące słowa:

Niekiedy studia kościelnych i humanistycznych dzieł, jak również „siedem sztuk wyzwolonych”, należą do zajęć świętej przyzwoitości. Często dla Kościoła i naszego zakonu są one ozdobą i pomocą, byle tylko były połączone z pobożnością, dlatego nasza prowincja zawsze musi posiadać studia retoryki, fizyki, gramatyki i inne⁴².

Drobnym, acz niezwykle znamionnym przykładem, świadczącym o nieustannej ostrożności, z jaką reformaci odnosili się do retoryki świeckiej czy w ogóle nauk humanistycznych, jest fakt, iż lektorzy *artium* nie mogli być spowiednikami zakonnej młodzieży. Klerycy spowiadali się zawsze przed własnym profesorem teologii mistycznej (jej kurs trwał równolegle przez cały czas trzyletniego kursu *artium*)⁴³. Jeśli jednak wykładowca ów uczył równocześnie jakiegokolwiek przedmiotu humanistycznego, wtedy klerykom wyznaczano innego spowiednika⁴⁴.

Kolejny etap kształcenia to studia filozoficzne i teologiczne. Jedne i drugie podporządkowane były całkowicie doktrynie Dunsza Szkota⁴⁵. Wyjątek stanowiła teologia ascetyczno-mistyczna oparta na św. Bonawenturze. O ile na samym początku swej działalności polscy reformaci skłaniali się ku szkole bonawenturiańskiej, o tyle od 1638 roku oficjalnie przyjęto skotyzm jako obowiązujący w nauczaniu filozofii i teologii (dogmatyczno-moralnej)⁴⁶. Św. Bonawentura jednak pozostał mistrzem teologii ascetyczno-mistycznej.

Sześć (czasem siedem) lat studiów filozoficzno-teologicznych ciągle nie dawało reformackiemu zakonnikowi-kapłanowi prawa do bycia spowiednikiem, kaznodzieją czy lektorem. Każda z tych funkcji wymagała złożenia odrębnych egzaminów przed specjalną komisją. I to nie wola zakonnika decydowała o tym, czy o objęcie tej funkcji będzie mógł się starać. Jego kandydaturę wysuwali współbracia, którzy w konkretnej osobie dostrzegali predyspozycje do pełnienia określonej funkcji. Pełnienie każdej z nich wymagało też nieustannego rozwoju, co weryfikowano, poddając kapłana regularnej kontroli⁴⁷.

⁴¹ A.B. Sroka, *dz. cyt.*, s. 135–137, 145.

⁴² Cyt. za: A.B. Sroka, *dz. cyt.*, s. 133. Zob. też A.H. Błażkiewicz, *Studia w małopolskiej prowincji reformatów (1639–1785)*, s. 45.

⁴³ Nie był to jeszcze *stricte* kurs filozoficzny, ale bardziej wprowadzenie w duchowy profil zakonu. Kleryków zaznajamiano z regulaminem klasztornej życia, ćwiczone w praktykach pobożnościowych: odmawianiu brewiarza, ceremoniach liturgicznych, praktykach ascetycznych. Niezwykle ważne były codzienne czytania duchowne, przede wszystkim pism św. Bonawentury. Zob. A.H. Błażkiewicz, *Powstanie małopolskiej prowincji reformatów*, s. 98; A.B. Sroka, *dz. cyt.*, s. 128.

⁴⁴ A.B. Sroka, *dz. cyt.*, s. 220.

⁴⁵ A.H. Błażkiewicz, *Szkoła franciszkańska...*, s. 324–330.

⁴⁶ Tenże, *Studia w małopolskiej prowincji reformatów*, s. 171–184; A.H. Błażkiewicz, *Szkoła franciszkańska...*, s. 324–337.

⁴⁷ O wymaganiach wobec lektorów pisał A.B. Sroka, *dz. cyt.*, s. 140–141; wobec kaznodziejów i spowiedników – tamże, s. 203–207.

FORMACJA DUCHOWA

Kształtowanie intelektu, choć bardzo dla reformatów ważne, pozostawało jednak zawsze wtórne wobec formacji duchowej. Oczywiście, studia były jednym z jej elementów, ale na pewno nie najważniejszym. W zakonie franciszkańskim pewien rodzaj dystansu wobec intelektualizmu zaznaczał się już od samego początku istnienia wspólnoty. Pierwszy wewnętrzny kryzys w zakonie, jeszcze za życia św. Franciszka, miał miejsce w 1217 roku, zaledwie siedem lat po zatwierdzeniu zakonu. Doprowadziło do niego tzw. stronnictwo uczonych pod przywództwem brata Hugolina z Segni (późniejszego papieża Grzegorza IX)⁴⁸. Kiedy wspólnota franciszkańska zaczęła się rozrastać, przybywało w niej także braci już wykształconych. Chcieli oni, aby życie wspólnoty było lepiej zorganizowane, a z tym wiązała się konieczność przyjęcia precyzyjnego prawodawstwa. Sprzeciwiał się temu założyciel, który dostrzegał w tych postulatach próby sprzeniewierzenia się temu, co było dla niego najważniejsze – bezwzględnemu naśladowaniu Jezusa w całkowitym ubóstwie, pielgrzymowaniu, równości między braćmi⁴⁹. Ostatecznie jednak nie dało się uniknąć narzucenia wspólnotie ram i rygorów. Ich brak bowiem zaczynał doprowadzać do wewnętrznych pęknięć. Wspólnota zaczęła ewoluować. Pierwotna wędrowna wspólnota braci nabrała cech klerykałnych i monastycznych. Już nie nieustanne pielgrzymowanie, ale stacjonarne konwenty stały się franciszkańską rzeczywistością. Braci zaczęto dzielić na laików (niemogących zasiadać we władzach wspólnoty; przeznaczonych do prac fizycznych) i uczonych. Powstawały domy studiów, które wymagały stałego źródła dochodu. Głównym źródłem utrzymania stały się dochody z kwesty. To wtedy zakon zyskuje miano „żebrzącego”. To, co dziś wydaje się samym rdzeniem i jego istotą, szło w istocie wbrew idei Franciszka, który za główne źródło utrzymania uznawał pracę własnych rąk. Św. Bonawentura, zwany czasem „drugim założycielem”, musiał odpowiedzieć na wyzwanie, jakim było zaprowadzenie nad coraz większą wspólnotą (32 prowincje, 1130 klasztorów, ok. 35 tysięcy braci⁵⁰), wewnątrz której trwały poważne spory o kształt Franciszkowego dziedzictwa, grożące rozbić zakon. Bonawenturę określa się mianem legislatora zakonu. Jak pisał jeden z badaczy tego procesu:

Tymczasem twarda rzeczywistość wysunęła konieczność ujęcia tego żywiołu w określone normy, w spisaną regułę, co oznaczało nie tylko stabilizację, ale domagało się niezbędnych modyfikacji w samym programie życia zakonu, by móc go dopasować do wymiarów ludzkich możliwości⁵¹.

⁴⁸ Relacja między Franciszkiem i Hugolinem była skomplikowana. Łączyła ich głęboka przyjaźń, ale też różniło wyobrażenie o tym, jaki kształt miała przyjąć franciszkańska wspólnota.

⁴⁹ L. Iriarte, historyk franciszkanizmu, określa tę postawę „drogą prostoty” i uznaje za kluczową dla rozumienia idei, jaka przyświecała Franciszkowi budującemu swą wspólnotę. Zob. L. Iriarte, *Historia franciszkanizmu*, Kraków 1998, s. 36–37.

⁵⁰ A. Żynel, *Święty Bonawentura „drugi założyciel” zakonu franciszkańskiego*, [w:] *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, red. S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, Niepokalanów 1976, s. 60.

⁵¹ Tamże, s. 56.

Formalnym tego wyrazem były tzw. Konstytucje Narbońskie (1260), powstałe z inicjatywy św. Bonawentury i zredagowane pod jego przewodnictwem. To w nich określenie „bractwo” zostaje zastąpione przez „zakon”, zaś „*vita minorum*” przez „*ordo minorum*”. To bonawenturiańskie wykładnie zakonnej ascezy i duchowości stały się wzorcem, na którym franciszkanie przez wieki opierali reguły zakonnego życia.

Właśnie przez pryzmat wskazówek św. Bonawentury dla braci zakonnych warto się przyjrzeć organizacji życia polskich reformatów. Lektura pism doktora serafickiego towarzyszyła bowiem zakonnikom przez cały czas pobytu we wspólnotach. W nowicjacie za podstawę służyły jego *Speculum disciplinae ad novitos*, *Manus religiosa*, *Alphabetum religiosorum* i *Regula novitiorum*⁵². Także na pismach św. Bonawentury oparte były formacyjne prace reformackich autorów⁵³. Te najważniejsze to Daniela Bryknera *Teologija zakonna*⁵⁴, Pawła Jezierskiego *Zwierciadło zakonności*⁵⁵ oraz Chryzostoma Dobrosielskiego *Summarium asceticae et mysticae theologiae*⁵⁶. Dwaj z nich – Brykner⁵⁷ i Dobrosielski⁵⁸ – to wieloletni mistrzowie nowicjatu, mający ogromny wpływ na ukształtowanie zakonników (Węgrzynowicz swą nowicjacką formację odbył pod kierownictwem pierwszego z nich). Ich łacińskie prace zyskały rozgłos poza granicami Polski. Brykner napisał komentarz do reguły franciszkańskiej *Genuina et litteralis regulae S. P. Francisci Fratrum Minorum [...] expositio*⁵⁹, natomiast dzieło Dobrosielskiego to pierwszy w dziejach myśli teologicznej Kościoła katolickiego traktat teologii ascetyczno-mistycznej⁶⁰. Aby scharakteryzować reformacki charyzmat, trzeba przyjrzeć się zwłaszcza sposobom realizacji przez zakonników idei ubóstwa oraz ascezy.

⁵² A.H. Błażkiewicz, *Bonawenturyzm w franciszkańskich studiach teologicznych w Polsce*, [w:] *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, red. S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, Niepokalanów 1976, s. 488–489.

⁵³ Tamże, s. 489–492.

⁵⁴ D. Brykner, *Teologija zakonna człowieka zakonnego ucząca jako przez medytację, bogomysłność i w zakonnych cnotach ćwiczenie się do milej z Bogiem konwersacyjnej przyszłości i z nim w łasce zostawać może*, Kraków 1689. Dzieło to zostało wydane jeszcze kilkakrotnie (1721, 1762, 1769) pod zmienionym tytułem – *Teologija człowieka duchownego [...]*.

⁵⁵ [P. Jezierski], *Zwierciadło zakonności od Ś[więtego] Bonawentury Zakonu BB. Mniejszych Ś[więtego] Franciszka [...] nowicjuszom i profesom na upatrowanie należytej układności sporządzone [...]*, Kraków 1688 (oraz Lwów 1777).

⁵⁶ Ch. Dobrosielski, *Summarium asceticae et mysticae theologiae. Ad mentem D. Bonaventurae, Seraphici ac Ecstatici Doctoris [...]*, Cracoviae 1655. Wydawany jeszcze dwukrotnie (1703; 1731) pod tytułem *Theologia ascetica [...]*.

⁵⁷ A. Cichowski, *Brykner Daniel Adam*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, red. W. Konopczyński, t. 3, Kraków 1937, s. 29–30.

⁵⁸ K. Kantak, *Dobrosielski Chryzostom*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 5, Kraków 1939–1946, s. 248.

⁵⁹ D. Brykner, *Genuina et litteralis regulae S. P. Francisci Fratrum Minorum [...] expositio*, Cracoviae 1691.

⁶⁰ K. Górski, *Teologia ascetyczno-mistyczna*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 2: *Od odrodzenia do oświecenia*, cz. 2: *Teologia humanistyczna*, Lublin 1975, s. 444–447.

UBÓSTWO

Praktykowanie surowego ubóstwa było zaczynem ruchu ściślejszej obserwacji. Jak pisał historyk zgromadzenia: „Ubóstwo było przyczyną ich powstania, racją bytu i rozwoju”⁶¹. Konsekwencja w jego przestrzeganiu rzeczywiście wyróżniała reformatów na tle innych zgromadzeń zakonnych, szczególnie zaś kleru diecezjalnego. Skrajne ubóstwo przejawiało się zarówno w tak drobnej kwestii, jak materiał, z jakiego mogła być wykonana chusteczka do nosa, jak i w architektonicznym kształcie reformackich kościołów i klasztorów. W *Teologii zakonnej* Daniela Bryknera znajduje się krótki wierszyk, w którym wyklada on istotę reformackiego ślubu ubóstwa:

Czym się narusza ubóstwo?
Braniem, daniem, szafowaniem,
Frymarczeniem, pożyczaniem,
Potajemnym przekrywaniem,
Starszego nie dokładaniem,
Rzeczy jak swej zażywaniem⁶².

Właściwie więc wszystko, co wiązało się z własnością i posiadaniem, znajdowało się w zakonie na cenzurowanym. Jednym z najsurowiej karanych występków były te przeciwko ślubowi ubóstwa. Za używanie chusteczki do nosa lnianej, a nie wełnianej, karą był trzydniowy karcer o chlebie i wodzie, ale już za przyjęcie pieniędzy (reguła nie pozwalała reformatom w ogóle ich używać) – sześciomiesięczny. Jeśli pieniądze przyjął zakonnik pełniący jakąkolwiek funkcję we władzach klasztoru czy zakonu, to oprócz karceru pozbawiano go funkcji, tracił też na trzy lata głos czynny i bierny, przysługujący zakonnikom⁶³.

Do nielicznych przedmiotów, które reformaci posiadali na własność, należały – według przepisów reguły – dwa habity, pasek, spodnie i kaparon (rodzaj kaptura). W Polsce, ze względu na srogię zimy, mieli też przyzwolenie na noszenie peleryny. Za obuwie służyły im wtedy sandały, jednak latem zobowiązani byli chodzić boso. Po uroczystości św. Franciszka (4 X), jak pisał historyk zakonu, „zaszywali swoje stopy w gruby, wełniany materiał”⁶⁴. Nie był to jednak obowiązek. Co gorliwsi i bardziej wytrzymali bracia nawet zimą chadzali bez dodatkowej ochrony, a nawet boso. Antoni Węgrzynowicz wspomina w swych kazaniach o domysłach, które krążyły wśród wiernych, próbujących dociec źródeł wytrzymałości zakonników: „[...] gdy nas reformatów boso [w] zimie widzą, mawiać zwykli, że ci ojcowie mają jakiś olejek, co nim smarują nogi na mróz” (*MK3*, s. 50; także *NA*, kol. 523). Nieco ironizując odpowiedział, iż olejek ów powstaje z ziela, które zwie się „*timor Dei*, bojaźń Boża”. W wykładzie reguły

⁶¹ A.B. Sroka, *dz. cyt.*, s. 263.

⁶² D. Brykner, *Teologija zakonna człowieka zakonnego ucząca [...]*, Kraków 1689, k. [7]r (fragment pochodzący z utworu zatytułowanego *Wzór żywota zakonnego*, k. [6]v).

⁶³ A.H. Błażkiewicz, *Powstanie małopolskiej prowincji reformatów*, s. 138–139.

⁶⁴ Tamże, s. 144.

nie brakuje jednak zdrowego rozsądku. Nakazuje ona przełożonym unikania sytuacji, gdy twarde obstawanie przy ścisłej regule doprowadziłoby do kalectwa czy choćby poważnego uszczerbku ma zdrowiu⁶⁵.

Drobiazgowe wskazówki dotyczyły każdego elementu stroju; materiału, z którego miał być wykonany i sposobów jego noszenia. Te skrupulatne wytyczne wiele mówią o charakterze zakonu. Oto znamieny przykład:

Podłóść [materiału, z którego szyty był habit – dop. M.K.] według ceny powinna się zachować, nie uważając na to, że droższe sukno jest trwalsze, bo to jest własność ludzi chciwych, starać się o rzeczy długotrwałe⁶⁶.

Pragmatyzm, kalkulacja jawiły się jako sposób myślenia ludzi przywiązanych do wartości tego świata, a reformaci chcieli być wobec nich znakiem sprzeciwu. Użycie droższego materiału wchodziło w grę, gdyby się okazało, że materiał tańszy jest wygodniejszy i przyjemniejszy w noszeniu:

Przy tej podłóści sukna w cenie i kolorze ma się zachować i ostrość, przeto choćby było tańsze, ale w gatunku miększe, jako to kler, nie mogliby go bracia zażywać⁶⁷.

Nieprzestrzeganie, wydawałoby się drugorzędnych, przepisów groziło surowymi sankcjami. I tak np. założenie koszuli bez zgody przełożonego było grzechem śmiertelnym, z którego rozgrzeszyć mógł tylko prowincjał⁶⁸.

Wyposażenie celi reformata ograniczało się do drewnianego krzyża, dyscypliny, stołu i ławki. Prawo do posiadania pulpitu mieli tylko przełożeni i lektorzy. Ci ostatni mogli mieć w celi także potrzebne w pracy naukowej książki wypożyczone z klasztornej biblioteki⁶⁹. W celach nie było miejsca do spania, ponieważ bracia spali wspólnie w sali zwanej dormitorium. Sypiali na siennikach, w habicie, z kapturem na głowie. Reformaci starali się utrzymywać z własnej pracy. Ich klasztory, budowane zwykle na ubożu, otoczone były murem, który izolować miał je od świata. Jak pisał historyk zakonu: „były jakby grodziszczem dla samego siebie, niezależnym od zewnętrznych wpływów świata, z własnym sposobem życia i bycia”⁷⁰. Były poniekąd samowystarczalne. Ambicją zakonu pozostawało zresztą, aby jak najmniej zależeć od świata zewnętrznego.

⁶⁵ Wykład istotny reguły Ojca Ś[więtego] Franciszka Braci Mniejszych na deklaracjach papieskich Mikołaja III i Klemensa V ugruntowany z łacińskiego języka na polski krótko zebrany. Dla pamięci i wiadomości osób zakonnych ścisłej obserwancji z woli przełożonych prowincji małopolskiej oo. reformatów do druku podany, Kraków 1771, s. 49, pkt 53–54. „Przełożeni po staremu w daniu pozwolenia nie powinni czekać gwałtownej potrzeby, z której by zapewne nastąpiło kalectwo, ale zważając podobieństwo znaczne do uszczerbku zdrowia, mogą pozwolić”.

⁶⁶ Tamże, s. 47 (pkt 49).

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ A.B. Sroka, *dz. cyt.*, s. 282.

⁶⁹ A.H. Błażkiewicz, *Powstanie małopolskiej prowincji reformatów*, s. 143.

⁷⁰ A.B. Sroka, *dz. cyt.*, s. 195.

Stąd w klasztorach np. piekarnie, tkalnie, szwalnie, warsztaty szewskie, introligatornie czy infirmerie. W przyklasztornych ogrodach uprawiano warzywa i owoce na użytek zakonu (obowiązywał jednak surowy zakaz ich sprzedaży)⁷¹.

Ponieważ stosunkowo niewielkie ogrody rzadko wystarczały, aby wyżywić zwykłe przynajmniej kilkunastoosobowe wspólnoty, istniała jeszcze możliwość skorzystania z jałmużny. Każdorazowo o udaniu się na kwestę decydowały władze klasztoru (tzw. dyskretorium). Jałmużnę można było pobierać tylko w naturze i tylko w ilościach potrzebnych w danej chwili. Nie można było niczego gromadzić na zapas, a nadmiar rzeczy ofiarowanych trzeba było zwracać darczyńcy. O tym, że nie był to tylko martwy zapis, zaświadczył sam Wacław Potocki.

Potocki, podstarości biecki i sędzia grodzki biecki, z reformatami, którzy osiedlili się w Bieczu w 1624 roku, stykał się wielokrotnie. Miał także do czynienia z ich kwestarzami, którzy obchodzili okoliczne majątki, prosząc o jałmużnę. Ślad tego znajdujemy w jednym z utworów Potockiego, z *Ogrodu*⁷², w którym poeta utyskiwał na praktykę ściągania dziesięciny i w pełnych goryczy słowach, ironizując wypowiedział się o chciwości kleru: „Nie kazał dziś na jutro Pan się starać, a ci / Na wieczność się starają”⁷³. Na przeciwnym biegunie postawił praktykę reformatów:

[...] Sami reformaci
Pilnują tej reguły, przeto żyją skromnie,
Kto im co nazbyt pośle, odeślą, jako mnie.
Nie odesłać by tak całych karawanów
Insze zakony, jawnszy od świeckich plebanów⁷⁴.

Literackie świadectwo Potockiego to dowód, iż właśnie rygorystyczne i konsekwentne przestrzeganie reguły ubóstwa w ogromnej mierze wpływało na tak pozytywne postrzeganie reformatów w polskim społeczeństwie. Jest to tym bardziej wiarygodne, że zostawił je człowiek, którego, w najlepszym wypadku dystans, częściej zaś postawa zdecydowanie krytyczna wobec kleru i życia zakonnego są powszechnie znane.

PRAKTYKI ASCETYCZNE

Choć ascezę praktykowano głównie w klasztornych murach i w dużej mierze była niewidoczna dla postronnych, to jednak owocowała charakterystyczną i wyróżniającą się postawą reformackich zakonników. Wprawdzie bose stopy (obowiązkowo od wczesnej wiosny po jesień) i zaledwie sandały w pozostałej części roku, liche habity oraz

⁷¹ Tamże, s. 89–90.

⁷² Utwory, które Potocki poświęcił reformatom, opisywał S.B. Brzuszek, *Reformaci w świetle utworów Wacława Potockiego (1621–1696)*, [w:] *Franciszkanie w Polsce XVI–XVIII wieku*, „Zakony Fanciszkańskie w Polsce”, t. 2, cz. 2, Niepokalanów 2003, s. 135–159.

⁷³ W. Potocki, *Kota w worze przedawać*, [w:] tenże, *Moralia*, wyd. T. Grabowski i J. Łoś, t. 3, „Biblioteka Pisarzy Polskich”, nr 73, Kraków 1918, s. 390.

⁷⁴ Tamże.

przemieszczanie się zawsze pieszo, możliwe były do zaobserwowania także poza klasztorem, jednak praktyki, które zmierzały do wzięcia w karby, czy – używając tym razem słów Węgrzynowicza – „przełamania nie tylko rebelizującego ciała i zmysłów, [...] ale też zniewolenia krnąbrnej woli” (MK2, s. 8), były liczniejsze i wymyślnie.

Sam rytym dnia w reformackim klasztorze był bardzo wymagający. Kwadrans przed północą dyżurujący zakonnik zwany ekscytarzem budził ojców i braci (po wcześniejszym czterogodzinnym śnie). O północy odmawiano jutrznię i laudesy, potem był czas na rozmyślanie (w sumie dwie godziny). Kolejne brewiarzowe modlitwy (prima, seksta, nona, nieszpory i kompleta), Msza św. i inne modlitwy (litanie, rozmyślania, Droga Krzyżowa, *officium parvum* do Matki Bożej) zajmowały zakonnikom około ośmiu godzin dziennie⁷⁵. Ascetyczne praktyki to także cotygodniowe posty w środy, piątki i soboty oraz liczne inne, częstokroć wielodniowe (choćby trzy razy w roku post 40-dniowy)⁷⁶ oraz milczenie. Rozmowy ograniczano tylko do niezbędnego minimum, zawsze miały być prowadzone przyciszonym głosem. Także łamanie tej zasady dotkliwie karano, jak przyznaje historyk zakonu, radykalnymi i dość prymitywnymi metodami. Zbyt gadatliwym zakonnikom wkładano do ust drewniane wędzidła bądź kazano kreślić językiem znak krzyża na ziemi⁷⁷. Repertuar kar był szeroki i obowiązywał za wiele zdawałoby się dość błahych uchybień, np. w statutach prowincji Matki Bożej Anielskiej znajdujemy informację, iż za „nienależycie zgotowaną potrawę, nie po ludzku”⁷⁸ (cokolwiek by to miało znaczyć) kucharz musiał w obecności wszystkich zakonników zjeść, co przygotował, a potem biczować sam swe dłonie. Jeśli niepowodzenia kuchenne się powtarzały, karą był kilkudniowy karcer⁷⁹. Wyrazem ascezy było także znoszenie zimna. Ani kościoły (w których spędzali wiele godzin na modlitwach), ani zakonne cele nie były ogrzewane. Wyjątek stanowiły pomieszczenia dla chorych i gości oraz refektarz (gdzie dwa razy dziennie spotykano się przy posiłkach).

Trzy razy w tygodniu zakonnicy odpawali tzw. *capitulum culparum*. Zbierali się wówczas w refektarzu i stając przed przełożonym, publicznie wyznawali swe przewinienia oraz odpawali zadaną pokutę (nowicjusze i studenci dodatkowo biczowali się)⁸⁰.

Nowicjusze, klerycy i bracia laicy odpawali jeszcze inne praktyki mające ćwiczyć ich w pokorze. Były wśród nich tzw. defekty. Stawali wtedy kolejno przed wszystkimi członkami wspólnoty, uprzednio zdjawszy sandały, uklękawszy i ucałowawszy ziemię, prosząc o wyjawienie swoich uchybień i słabości. W każdą sobotę myli też innym zakonnikom nogi. Nowicjusze i profesji (będący w zakonie mniej niż dziesięć lat) do przełożonego mogli zwracać się tylko klęcząc⁸¹.

⁷⁵ A.B. Sroka, *dz. cyt.*, s. 165–168.

⁷⁶ Tamże, s. 188–189.

⁷⁷ A.H. Błażkiewicz, *Powstanie małopolskiej prowincji reformatów*, s. 139.

⁷⁸ A.B. Sroka, *dz. cyt.*, s. 86–87.

⁷⁹ Tamże, s. 87.

⁸⁰ Tamże, s. 183.

⁸¹ Tamże, s. 183–187; A.H. Błażkiewicz, *Powstanie małopolskiej prowincji reformatów*, s. 140.

Trzy razy w tygodniu odbywała się tzw. wspólna dyscyplina (obowiązująca wszystkich członków wspólnoty). Po odmówieniu nocnej jutrzni, przy zgaszonym świetle zakonnicy biczowali się. Czas trwania tej praktyki wyznaczały odmawiane kolejno psalmy *Miserere*, *De profundis*, antyfony *Christus factus est* i *Salve Regina*.

PRAKTYKI RELIGIJNE

Wiek XVII i pierwsza połowa wieku XVIII to lata największej świetności zakonu. Zdaje się, że właśnie konsekwentnie i rygorystycznie przestrzegany ideał ubóstwa, szczególnie postawa wobec wiernych, wynikająca z ćwiczenia się w ekstremalnej pokorze, zaowocowały tak dobrą społeczną atmosferą wokół zakonu. Reformaci odegrali także niebagatelną rolę w nadaniu tonu barokowej dewocji.

Postawili na okazałe procesje eucharystyczne, które towarzyszyły coraz liczniejszym uroczystościom kościelnym. Ze względu na ich szczególny kult dla człowieczeństwa Chrystusa propagowali liczne nabożeństwa paraliturgiczne eksponujące ten wymiar Jego osoby. Pierwszy związany był z narodzinami, drugi – z męczeńską śmiercią. Zasłynęli z wystawiania szopek bożonarodzeniowych oraz z nabożeństw związanych z męką Pańską. Była wśród nich Droga Krzyżowa (wszystkie reformackie klasztory na swoich dziedzińcach miały stacje Męki Pańskiej)⁸², która wprawdzie była przede wszystkim nabożeństwem wewnątrzzakonnym. Do wiernych reformaci wyszli z nią około połowy XVIII wieku. Byli pierwszymi, którzy zobowiązali się odprawiać Drogę Krzyżową przez cały rok przynajmniej raz w tygodniu⁸³. Wprawdzie odprawiano ją w niedzielę. W piątki przez cały rok odbywały się za to rozbudowane nabożeństwa pasyjne z wystawieniem Najświętszego Sakramentu i relikwii Drzewa Krzyża Świętego, śpiewem psalmów pokutnych, hymnów i pieśni pasyjnych⁸⁴. Wspomnieć też trzeba o wzniesionych przez nich tzw. kalwariach (w Pakości, Wejherowie oraz na Górze św. Anny)⁸⁵ i fenomenie ich popularności. Reformaci wiedli też prym wśród wydawców modlitewników do odprawiania nabożeństw pasyjnych⁸⁶.

Nie tylko wśród wiernych taki sposób realizowania swego powołania, jaki prezentowali reformaci, znajdował uznanie. Nie bez znaczenia jest sąd wydany na ich

⁸² Św. Leonardowi z Porto Maurizio zawdzięcza Kościół do dzisiaj praktykowaną formę Drogi Krzyżowej (zawarł ją w dziele *Via sacra [...] Via Crucis con istruzioni per praticare con frutto [...]*, 1731). Osobiście erygował on około sześciuset dróg krzyżowych (w tym również w rzymskim Koloseum). Erygowanie i odprawianie Drogi Krzyżowej było stałym elementem głoszonych przez niego misji. Św. Leonard zapoczątkował też praktykę wyjaśniania poszczególnych stacji. Zob. G. Siwek, *Wzór i patron misjonarzy ludowych (św. Leonard z Porto Maurizio)*, „Homo Dei”, 59: 1990, s. 54–55; J.J. Kopeć, *Droga Krzyżowa. Dzieje nabożeństwa i antologia współczesnych tekstów*, Poznań 1985, s. 65.

⁸³ J.J. Kopeć, *dz. cyt.*, s. 66–67.

⁸⁴ A.J. Szejnke, *dz. cyt.*, s. 198–204.

⁸⁵ Z. Bania, *Kalwarie polskie w XVII w. Dzieje stosowania w Europie od X do końca XVII w. uświęconych pasją Chrystusa miar jerozolimskich*, Warszawa 1993, s. 85–89; J. Więckowiak, *Kalwarie barokowe w Polsce*, Gdańsk 2006, s. 126–306, 474–523.

⁸⁶ A.B. Sroka, *dz. cyt.*, s. 233; J.J. Kopeć, *Droga Krzyżowa...*, s. 69.

temat przez Ignacego Krasickiego (któremu przecież nigdy nie brakowało odwagi, aby słabości życia zakonnego wydobywać na światło dzienne). W liście-menippej *Podróż z Warszawy do Biłgoraja* opisał biskup swą drogę z Dubiecka do stolicy. W Rawie Ruckiej, przez którą przejeżdżał, znajdował się kościół i klasztor reformatów. Skłoniło go to do następującej refleksji:

Nie było czasu ich [reformatów – dop. M.K.] odwiedzić, ale w opisanu jest sposobność uczynić o nich wzmiankę:

Uczciwi, dobrzy, otwarci,
Są wspomnienia zawsze warci,
W jakimkolwiek bądź gatunku,
I wspomnienia i szacunku.

I dlatego zastanawiam się nad ich wspomnieniem:

Chociaż kaptur wyszedł z mody,
Godna cnota jest nagrody⁸⁷.

Cnota i jej owoce bywały nie tylko powodem do pochwały, ale czasem i zawiści. Świadcstwa te, choć pośrednio, wiele jednak mówią o odbiorze zakonu w społeczeństwie.

KLASZTOR I KOŚCIÓŁ ŚW. KAZIMIERZA W KRAKOWIE

Przy krakowskim klasztorze i kościele św. Kazimierza warto zatrzymać się dłużej. To zapewne jego atmosfera i jej promieniowanie miało wpływ na decyzję młodego Andrzeja Węgrzynowicza o wstąpieniu do zakonu reformatów. Jednak w połowie XVII wieku w dwudziestotysięcznym Krakowie było czternaście męskich domów zakonnych i około dziewięciuset zakonników oraz prawie sześciuset księży diecezjalnych⁸⁸. Węgrzynowicz jako chłopiec miał możliwość zetknąć się z wieloma zakonnymi charyzmatami. Dlaczego więc wybrał reformatów?

Dzieciństwo i wczesna młodość Węgrzynowicza przypadły na niezwykle intensywny okres w dziejach krakowskiego klasztoru. Trzy lata przed narodzinami Węgrzynowicza klasztor reformatów, znajdujący się na przedmieściach Krakowa (w jurydyce Garbary), spłonął. Spalenie go było celowe; stanowiło element planu uchronienia miasta przed Szwedami. Zlecił je głównodowodzący obroną Krakowa – Stefan Czarniecki. Wcześniej Szwedzi spłądowali klasztor (m.in. doskonale wyposażoną aptekę i bibliotekę⁸⁹). Dwa lata później (po podpisaniu przez miasto traktatu ze Szwedami) zakonnicy

⁸⁷ I. Krasicki, *Podróż z Warszawy do Biłgoraja. Do księcia Stanisława Poniatowskiego*, [w:] tenże, *Pisma poetyckie*, oprac. Z. Goliński, t. 2: *Wiersze z prozą*, Warszawa 1976, s. 32. Utwór składa się z dwóch części: *Wyjazd z Warszawy* (tamże, s. 7–25) i *Powrót do Warszawy* (tamże, s. 25–38). Cytat pochodzi z części drugiej.

⁸⁸ H. Gapski, *Klasztory krakowskie w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku. Analiza przestrzenna środowisk zakonnych*, Lublin 1993, s. 14–15, 190, 214–216.

⁸⁹ J. Pasiecznik, *dz. cyt.*, s. 34–35.

rozpoczęli starania o zgodę na odbudowę. Zanim jednak ją otrzymali, minęło sporo czasu. Magistrat wykluczył możliwość postawienia kościoła i klasztoru w tym samym miejscu, bojąc się powtórzenia sytuacji. Z kolei wzniesienie budynków w obrębie miasta nie wchodziło w grę, gdyż – zdaniem rady miejskiej – klasztorów i kościołów było w mieście już wystarczająco wiele. Rozpoczęła się długa batalia o wejście reformatów w obręb miejskich murów. Zakonnicy szukali stronników. Znaleźli ich wśród kilku senatorów. Dotarli w końcu do samego króla i zdobyli jego poparcie. Szybko znalazł się darczyńca – kasztelan krakowski i kanclerz koronny Stanisław Warszycki, który zapisał im kamienicę i teren pod budowę przy ulicy Rogackiej (dziś to ulica Reformacka). Zakonnicy zamieszkali wpięrow w kamienicy ofiarowanej im przez Warszyckiego. Tam też utworzyli kaplicę⁹⁰.

Lecz nie był to koniec problemów. Obok ciągłego oporu ze strony władz, reformaci musieli zmierzyć się także z niechęcią innych zakonów⁹¹. W liście do Warszyckiego niejaki Jan Pernus, rajca krakowski, relacjonował kasztelanowi, jak postępowały starania reformatów o wejście do miasta. Pisał:

Wreszcie nadmieniam [...], że kolegium św. Macieja⁹² nie życzyło sobie oo. reformatów w sąsiedztwie, aby dzwonenie nocne nie budziło ojców i ich nowicyjuszów; więc źle usposobiło biskupa krakowskiego dla sprawy naszej, która już bliską była szczęśliwego końca. Jednak nie dzwonenie nocne było przeszkodą, ale pewna zazdrość, że kaplica nasza była prawie zawsze nabita od ludu ściągającego się do niej na Msze św., kazania i do spowiedzi⁹³.

Ta uwaga wiele mówi o pozycji i postrzeganiu reformatów przez społeczeństwo, a rajca krakowski, pisząc o zazdrości innych zakonów, chyba celnie diagnozował jej przyczyny. W dwudziestotysięcznym mieście, w którym 10 procent ludności stanowili duchowni, kolejny zakon, do tego niezwykle pozytywnie odbierany przez wiernych, mógł być traktowany jako konkurencja.

Po wielu perturbacjach, w roku 1666 reformaci otrzymali jednak oficjalnie przywilej królewski i 31 października tegoż roku został położony kamień węgielny pod nową fundację⁹⁴. W 1670 roku prace przy budowie kościoła, a także klasztoru jeszcze trwały. 22 kwietnia Piotr z Alkantary, franciszkanin należący do hiszpańskiej rodziny ściślejszej

⁹⁰ Historię fundacji szczegółowo opisali: M. Wilczyński, *dz. cyt.*, s. 71–124 oraz J. Pasiecznik, *dz. cyt.*, s. 36–68.

⁹¹ O ów plac przy ulicy Rogackiej starali się również augustianie, kanonicy oraz tercjarki wspierane przez bernardynów (M. Wilczyński, *dz. cyt.*, s. 86).

⁹² Chodzi o kolegium jezuickie, które znajdowało się wówczas na Placu Szczepańskim. Obok niego był jezuicki kościół św. Macieja oraz szkoła parafialna założona jeszcze przez Macieja z Miechowa. Budynki te już nie istnieją. Zostały zburzone w XIX wieku. Zob. J. Mączyński, *Kraków dawny i teraźniejszy z przeglądem jego okolic*, Kraków 1854, s. 53.

⁹³ M. Wilczyński, *dz. cyt.*, s. 114.

⁹⁴ Tamże, s. 115–121; J. Pasiecznik, *dz. cyt.*, s. 36–68.

obserwancji (dyskalceatów⁹⁵), został wyniesiony na ołtarze. Wydarzenie to uczcili także polscy reformaci. Oficjalne uroczystości rozpoczęto w Krakowie 19 października. Zaproszenie na nie przyjął król, Michał Korybut Wiśniowiecki. Towarzyszyli mu liczni senatorowie i posłowie. Mszę odprawił biskup kujawski Kazimierz Czartoryski. Muzyczną oprawę przygotowali królewscy muzycy⁹⁶. Równie głośno było w mieście o reformatach dokładnie dwa lata później, czyli 19 października 1672 roku. Wtedy to dokonano uroczystej konsekracji kościoła pod wezwaniem św. Kazimierza królewicza. Znowu całe miasto żyło reformackim świętem. Szacowni goście zjechali z całej Polski, msza pontyfikalna została odprawiona przez bp. Mikołaja Oborskiego, w końcu uroczystości przeniesiono szczątki zakonników i fundatorów ze starego kościoła do nowego w okazałej procesji prowadzącej przez ulice miasta, także Rynek Główny⁹⁷ (gdzie mieszkali Węgrzynowiczowie).

Ten pozytywny ferment i rozgłos wokół reformatów, który towarzyszył ich wchodzeniu do miasta, wznoszeniu klasztoru i kościoła, ich duszpasterskim przedsięwzięciom, spotykającym się z żywym odzewem krakowian, docierał zapewne i do młodego Andrzeja Węgrzynowicza. Można powiedzieć, że dorastał wraz z krakowskim klasztorem. Kiedy reformaci rozpoczynali budowę, miał 8 lat, gdy konsekrowali – 14. Niedługo później, jako siedemnastolatek, dołączył do ich wspólnoty.

W podjęciu decyzji mogło mu pomóc obserwowanie znaczących postaci zakonu reformatów, które w tych latach rezydowały w krakowskim klasztorze i z którymi miał okazję się zetknąć. W 1661 roku na kapitule odprawianej w Wieliczce obradujący ojcowie podjęli decyzję, że ze względu na rangę miejsca krakowska placówka obsadzona będzie najzdolniejszymi i najwybitniejszymi zakonnikami. Zdawano sobie sprawę, że aby wypracować sobie pozycję w mieście, gdzie było tyle wspólnot zakonnych, tylu wybitnych kaznodziejów, trzeba posłać tam najlepszych. Postawiono więc na Franciszka Wolskiego. W Krakowie jeszcze pamiętano kazania Szymona Starowolskiego (zm. 1658). Znamienne, że na jego pogrzebie kazanie wygłosił właśnie Wolski⁹⁸. W latach sześćdziesiątych z kolei w Krakowie z ambon przepowiadali mówcy tej miary co Jacek Liberiusz (kanonik regularny) czy Walerian Gutowski (franciszkanin konwentualny). Wolski sprostą wyzwanie, które przed nim postawiono. Ze względu na liczbę wiernych, chcących słuchać jego kazań, reformaci zmuszeni byli powiększyć drewnianą kaplicę (odprawiano w niej msze, zanim wybudowano właściwy kościół). Wolski wygłaszał dwa, trzy kazania dziennie. Przemawiał nie tylko w reformackim kościele:

⁹⁵ Franciszkanie ściślejszej obserwacji z terenów Hiszpanii, Portugalii i Włoch zwani byli dyskalceatami (*Ordo Fratrum Minorum Discalceatum*). Piotr z Alkantary był jednym z najwybitniejszych przedstawicieli tej wspólnoty, dlatego dyskalceaci nazywani bywają też alkantarzystami czy alkantarynami.

⁹⁶ M. Wilczyński, *dz. cyt.*, s. 123–124.

⁹⁷ Tamże, s. 124–125 (w druku pojawił się błąd; zamiast roku 1672 widnieje 1649).

⁹⁸ F. Wolski, *Suplement funeralnego aparatu dla szwedzkiej opresyjy nieproporcjonalnego. Przewielebnemu sławnej pamięci Jego Mości ks. Szymonowi Starowolskiemu, kanonikowi katedralnemu krakowskiemu, kanonikowi tarnowskiemu, etc., z małą frekwencyją, lecz z wielką wszystkich kondolencyją pogrzebionemu [...]*, Kraków 1658.

W samym Krakowie ustawicznie przez lat trzynaście kazań, żadnego kościoła nie było, w którym by nie pracował i gdzie by pożytku swojej nauki nie zostawił⁹⁹.

Drukiem ukazało się zaledwie pięć jego kazań okolicznościowych, bo – jak pisał osiemnastowieczny historyk i hagiograf reformacki, Stanisław Kleczewski – „na kazania gotował się wprawdzie pilnie, ale ich dla szczupłości czasu nie pisał”¹⁰⁰. Zwrócił też Kleczewski uwagę na istotną rzecz. Głoszenie kazań w takich miejscach jak Kraków czy Warszawa (a właśnie w nich swą posługę przez trzydzieści lat pełnił Wolski) wymagało szczególnych kwalifikacji. Wyrobieni i zarazem bardziej wymagający słuchacze oczekiwali kazań na odpowiednio wysokim poziomie: „Tam kazując w Warszawie (osobliwie przez lat prawie szesnaście) króla i senatorów ledwie nie zawsze miał między słuchaczami [...]”¹⁰¹. Wolski więc jako *praedicator urbanus*, a także ci, którzy powierzyli mu funkcję kaznodziei (wpierw w Krakowie, potem w Warszawie), zdawali sobie sprawę, że *auditor urbanus* to odbiorca specyficzny, który wymaga mówcy mogącego sprostać jego oczekiwaniom¹⁰². Wolski w uznaniu swego kaznodziejskiego talentu został mianowany przez Jana III Sobieskiego „kaznodzieją krucjaty”. Jego zadaniem było objeżdżanie Korony i Litwy i zachęcanie obywateli do wsparcia idei wojny z Turcją (czy to poprzez aktywny w niej udział, czy to przez wsparcie pieniężne bądź duchowe). Wybrał więc Sobieski do tej propagandowej ekspansji kaznodzieję sprawdzonego i doświadczonego¹⁰³.

Kolejnej znaczącej postaci w zakonie i krakowskim klasztorze – Franciszka Rychłowskiego – Węgrzynowicz poznać lepiej nie zdążył. Zmarł on bowiem zaledwie rok po wstąpieniu Węgrzynowicza do zakonu. Ale pamięć o nim jeszcze długo była wśród współbraci żywa. Rychłowski należał do pierwszego pokolenia polskich reformatorów, które wyszło ze wspólnoty bernardynów, aby stworzyć franciszkańską rodzinę ściślejszej obserwacji. Przez lata związany był z krakowskim ośrodkiem. Pełnił tam funkcję definitora, był kustoszem oraz gwardianem¹⁰⁴. Swoją osobowością, wiedzą, talentem organizacyjnym, polemicznym i kaznodziejskim odcisnął mocne piętno na

⁹⁹ S. Kleczewski, *Kalendarz seraficzny zamykający w sobie żywoty wielebnych sług boskich zakonu Ś[więtego] O[ł]jca Franciszka reformatów polskich osobliwą świątobliwością znamienitych [...]*, Lwów 1760, s. 201.

¹⁰⁰ Tamże, s. 199. Podkreślał też, że nawet te wydrukowane niewiele mówią o oratorskim talencie Wolskiego, gdyż spisane być miały przez słuchaczy posiłkujących się jedynie notatkami kaznodziei. Jak pisał: „Więc też (według świadectwa tych, którzy go słuchali, a potem drukowane czytali kazania) tej dzielności nie miały (oprócz samej istotnej osnowy), którą uznawali słuchacze w mówiącym” (tamże, s. 200).

¹⁰¹ Tamże, s. 203.

¹⁰² Zjawisko to opisał Wiesław Pawlak, w tekście o Walerianie Gutowskim (OFMConv.), również powiadającym w Krakowie. Przybliżył tam specyficzny status kaznodziei wielkomiejskiego oraz miejskiego audytorium. Zob. W. Pawlak, „*Praedicator urbanus*” – Walerian Gutowski OFMConv., [w:] *Wielcy kaznodzieje Krakowa. Studia in honorem prof. Eduardi Staniek*, red. K. Panuś, Kraków 2006, s. 191–206 (szczególnie s. 193, 197, 199).

¹⁰³ Jego kaznodziejską „antyislamską” krucjatę opisał S. Kleczewski, *dz. cyt.*, s. 203–204.

¹⁰⁴ M. Wilczyński, *dz. cyt.*, s. 126–127.

małopolskiej wspólnocie reformatów¹⁰⁵. Był pierwszym polskim reformatem, którego pełne opracowanie kazań niedzielnych i świątecznych ukazało się drukiem¹⁰⁶. Na lata stało się wzorem dla reformackich kaznodziejów. Jeszcze w roku 1774 (ponad sto lat od wydania) prowincjał, o. Prosper Klimecki, w swej kurendzie nakazywał, aby na zajęciach z retoryki wykładać „normy kaznodziejskie według kazań świątecznych Rychłowskiego, którego trzyma się cała prowincja”¹⁰⁷.

Wstępował więc Węgrzynowicz do zakonu w chwili najaktywniejszego chyba jego rozwoju. Poznawał go jako dziecko i młody chłopiec, obserwując krakowską wspólnotę reformatów, gromadzącą wówczas wybitne osobowości.

¹⁰⁵ G.A. Wiśniowski, *Rychłowski Franciszek*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, red. nac. H. Markiewicz, t. 33, Wrocław 1992, s. 386–387.

¹⁰⁶ F. Rychłowski, *Kazania na niedziele całego roku [...] napisane i wydane. Na każdą niedzielę po dwojgu kazań*, Kraków 1664; *Kazania na święta całego roku. Z różnych doktorów i autorów ku zbudowaniu dusz ludzkich zebrane i napisane*, Kraków 1667; *Kazania na święta Panny Przenaświętszej z różnych doktorów i autorów zebrane i napisane*, Kraków 1667 (toż, 1677); *Kazania dwojakie na niedziele całego roku. Teraz świeżo ku chwale Bożej i pospolitemu pożytkowi ludzkiemu napisane i wydane*, Kraków 1672 (toż, 1695). Znamy również osiem wydanych drukiem kazań pogrzebowych Rychłowskiego (zob. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, seria III, 15 (26), Kraków 1915, s. 513–516).

¹⁰⁷ Cyt. za: A.H. Błazkiewicz, *Studia w małopolskiej prowincji reformatów 1623–1865. Część II*, „Nasza Przyszłość. Studia z Dziejów Kościoła i Kultury Katolickiej w Polsce”, t. 87: 1997, s. 203.

III. *Cognitio symbolica* – źródła i inspiracje

W *Kronice reformatów poznańskich* odnotowano, że w roku 1763 pod rządami gwardiana o. Wojciecha Góleckiego (1715–1764) w klasztorze pod wezwaniem św. Kazimierza wzniesiono ołtarz Najświętszej Marii Panny¹. Znajdujemy tam zwyczajowe informacje, które podawano, opisując takie przedsięwzięcia. Dowiadujemy się więc, że ołtarz został wykonany z drewna sosnowego i pomalowany chemicznym werniksem. Kwota, którą zapłacono rzeźbiarzowi za wykonaną pracę, wyniosła sto tymfów polskich, do których dodano cztery miary jęczmienia, dwie pszenicy i beczkę piwa². Najbardziej interesująca jest wzmianka, w której mowa o tym, iż „konstrukcja ołtarza przedstawia w całości poszczególne tajemnice Litanii Loretańskiej, poczynając od *Kyrie eleison* aż do *Baranku Boży* włącznie”³. Już sama ta informacja jest bardzo ciekawa. Autor jednak na niej nie poprzestał. Dołączył suplement zawierający wyjaśnienie symbolicznych elementów umieszczonych w ołtarzu. Pozostawił więc szczegółowy opis ołtarza, w którym każde wezwanie z Litanii Loretańskiej miało swój wizualny odpowiednik w jego kompozycji. Poprzedził go kronikarz słowami: „Ku pamięci i dla ocalenia [przesłania – dop. M.K.] wspomnianego ołtarza, wyjaśnione zostają poszczególne, zawarte w nim tajemnice Litanii [Loretańskiej – dop. M.K.]”⁴. To jeden z nielicznych przypadków w tej kronice, kiedy jej autor wychodzi poza suche, osobowo-inwentarzowe fakty. Oto wyimki z „litanijnej egzegezy” reformackiego kronikarza:

Kyrie eleison, Christe eleison – przedstawia zwinięty w rulon papirus z nutami, zwany pospolicie *Partytura*, dodany do zakrzywionej trąby na wieży z kości słoniowej, przy prawym boku ołtarza.

¹ *Kronika reformatów poznańskich*, oprac. J. Wiesiołowski, S.B. Tomczak, G.A. Wiśniowski, przekł. A. Strzelecka, Poznań 2006, s. 95.

² Tamże, s. 96.

³ Tamże, s. 95.

⁴ Tamże, s. 96.

Chryste usłysz nas, Chryste wysłuchaj nas – oznaczają uszy na szczycie ołtarza, dodane po bokach korony cesarskiej. [...]

Matkę najczystsza przedstawia kryształ wprawiony na szczycie wieży Dawidowej.

Matkę dziewiczą przedstawia słońce na wspomnianej wieży, które dotyka błota i nie ulega zabrudzeniu.

Matkę niepokalaną przedstawia opieczętowany list zawieszony przy owej wieży. [...]

Pannę roztropną przedstawia kaduceusz Merkurego na wieży z kości słoniowej, po prawej stronie. [...]

Pannę możną przedstawia buława hetmańska znajdująca się na wieży. [...]

Pocieszycielkę strapiionych przedstawia winne grono z gałązką winorośli umieszczone ponad wizerunkiem [NMP – dop. M.K.]. [...]

Królową Proroków przedstawia korona z lunetą. [...]

Królową Wyznawców przedstawia korona z gałązką palmową [...] ⁵.

Znalazły się wśród zwizualizowanych tajemnic i takie, które miały charakter raczej ilustracyjny niż symboliczny (np. „Wieżę Dawidową przedstawia wieża po lewej stronie ołtarza”⁶), bądź takie, które przybierały postać, by tak rzec, architektonicznych metonimii (np. „Uzdrowienie chorych przedstawia naczynie aptekarskie”⁷). Zdecydowanie jednak przeważają tajemnice wyrażone symbolicznie, co zresztą wymuszał niejako abstrakcyjny charakter wielu maryjnych tytułów.

Ten kształt ołtarza, jak i wyjaśnienie „tajemnic” w nim zawartych, oddaje charakter kultury tamtego czasu, którą charakteryzowało, by użyć słów Ricouera, „myślenie wychodzące od symboli”⁸. Kultura, w której funkcjonowali ówcześni odbiorcy sztuki religijnej, dawała pewność, że uczestnictwo w uniwersum symbolicznym (a więc używanie symboli, współtworzenie ich oraz rozumienie tychże) jest równoznaczne z doświadczeniem *sacrum*.

Ołtarz, o którym mowa, wzniesiono w 1763 roku. W Kościele katolickim zbliżała się epoka, w której nastąpiło odchodzenie od wielowiekowej dominacji symbolizmu. Znamienne są słowa, którymi kronikarz poprzedził tę swoistą *translationem symbolorum*: „ku pamięci i dla ocalenia [...] wyjaśnione zostaną [...] tajemnice”⁹. Słowa te sygnalizować mogą różne zjawiska. Pokazują wpierw paradoks symboli religijnych, które skrywają, a zarazem odkrywają tajemnice. Niderlandzki jezuita, Maximilian van der Sandt, autor dzieła o znamienym tytule *Theologia symbolica*, tak tłumaczył tytułowe pojęcie: „*Symbolica theologia est doctrina de Deo, divinisque, symbolo involuta vel explicata*” („Teologia symboliczna jest nauką o Bogu i sprawach boskich, ukrytą w symbolu lub za jego sprawą objaśnioną”)¹⁰.

⁵ Tamże, s. 96–98.

⁶ Tamże, s. 97.

⁷ Tamże.

⁸ P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, przekł. S. Cichowicz, „Res Facta. Teksty o Muzyce Współczesnej”, t. 7: 1973, s. 16–18.

⁹ *Kronika reformatów poznańskich*, s. 96.

¹⁰ M. Sandaeus, *Theologia symbolica in qua origo symbolorum, eorumque; artificium, ex Sacra Scriptura potissimum eruitur, et eiusdem symbola omnis generis explicantur. Opus Sacrae Doctrinae studiosis, ac imprimis concionatoribus, et politioris litteraturae amatoribus utile*, Moguntiae 1626, s. 11.

Wyraził w tej definicji, zdawać by się mogło, sprzeczność, dotyczącą funkcji, jakie pełnią symbole. Posłużyły mu do tego czasowniki *involvere* oraz *explicare*. Z jednej strony więc: zakryć, okryć, uczynić ciemnym, zawikłać, z drugiej: odkryć, otworzyć, wyjaśnić, wytłumaczyć, przełożyć, przetłumaczyć. Pseudo-Dionizy Areopagita, ojciec teologii symbolicznej, wyjaśniał to następująco:

[...] te wszystkie inne metafory, które zuchwale się wymyśla, żeby ewokować Boga, wydobywając na zewnątrz i pomnażając widzialne znaki tajemnicy, różnicując to, co jedyne i niezłożone, przydając wielokształtność temu, co nie posiada postaci i formy, tak, że jeśli ktoś potrafi odkryć utajone w tych wizerunkach piękno, to uzna, iż są one wszystkie pełne mistycznej głębi, naśladujące Boga i napełnione teologicznym blaskiem¹¹.

Zaraz jednak dopowiedział:

Nie należy więc sądzić, że te widzialne przedstawienia zostały stworzone same dla siebie, ponieważ w rzeczywistości służą one jako zasłona dla wiedzy, która powinna zostać zakryta dla większości ludzi. Tajemnice boskie bowiem nie objawiają się łatwo niewtajemniczonym [...]¹².

Tajemnice, które „nie objawiają się łatwo”, wymagały uczestnictwa we wspólnocie wiary, która jest zarazem uczestnictwem w określonej kulturze, wspólnotą znaków, ceremoniałów, religijnego rytuału i lektur. To dzięki nim wszechobecny symboliczny język był możliwy do rozszyfrowania. Św. Paweł w Liście do Koryntian pisał: „[...] powiadamy mądrość Bożą w tajemnicy, która zakryta jest, którą Bóg przeznaczył przed wieki ku chwale naszej ([...] *loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est quam praeordinavit Deus ante saecula in gloriam nostram*”, 1Kor 2, 7). Reformacki kronikarz wziął na siebie rolę tego, który odkrywa to, co wyrażone poprzez tajemnicę. Stał się więc egzegetą i przewodnikiem, który wyjaśniał to, co nie dla każdego mogło, a czasem wręcz nie powinno być czytelne. Tym pośrednikiem najczęściej jest teolog, bądź artysta.

Słowa kronikarza: „ku pamięci i dla ocalenia”, wynikają także z nieoczywistości znaku, jego polisemiczności, podatności na różne interpretacje, zmienności w czasie, ale również jego pojemności i „otwartości” interpretacyjnej. To ostatnie zjawisko widać choćby na przykładzie wyjaśnienia jednego z litanijskich wezwań. Kronikarz informował, że „Matkę przedziwną” przedstawia „narzędzie stolarskie z dzwonem”¹³. Powiązanie Maryi z heblem i dzwonem wymagało, zdaniem kronikarza, szerszego wytłumaczenia, aby – jak pisał – nic „nie rodziło niejasności”¹⁴. Opisał wydarzenie, które tym atrybutom nadało szczególnego znaczenia:

¹¹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *List IX. Do Tytusa, biskupa*, [w:] tenże, *Pisma teologiczne. Imiona boskie, Teologia mistyczna, Listy*, przekł. M. Dzielska, t. 1, Kraków 1997, s. 199.

¹² Tamże.

¹³ *Kronika reformatów poznańskich*, s. 97.

¹⁴ Tamże, s. 95.

Aby zaś nie rodziło niejasności dodane do wieży Dawidowej wspomnianego ołtarza narzędzie stolarskie, zwane pospolicie *Hebel*, trzeba wiedzieć, że za jego pomocą przedstawiono Matkę przedziwną, z powodu dwóch wydarzeń. Mianowicie dla pierwszego, które miało miejsce w 1755, kiedy pracujący przy ołtarzu dwaj stolarze, luteranie, ilekroć przechodzili obok obrazu umieszczonego w starym ołtarzyku bez okazania mu należnej czci, tyle razy cierpieli drgawki i utratę świadomości, mocą Bożą rzućani o ziemię i zmuszeni wbrew woli do oddania czci Bożej Rodzicielce [...].

Dzwon zaś przypomina drugie zdarzenie, z roku 1761, za rządów tego samego przełożonego, wielbnego o. Wojciecha Gołeckiego. Nakazał on wówczas umieścić przy ścianie, pod dzwonem drzwi sąsiadujących z ołtarzem [...] nowo zakupioną blaszaną lampę, przez cześć dla obrazu. Nazajutrz [...] być może za sprawą sztuczki diabła [...] dzwon urwawszy się ze swoich zawieszni, z tak wielką siłą uderzył w lampę, iż stojący w pobliżu sądzili, iż ją potrząsał. W każdym razie, dzięki mocy Matki Przedziwnej, zarówno przewrócona lampa, jak i dzwon zrzucony na ziemię nie uległy rozbiciu. Dlatego wspomniane wydarzenie przedstawia dzwonek zawieszony przy ołtarzu¹⁵.

Każdy przedmiot, choćby najbardziej trywialny, mógł ulec sakralizacji i stać się nośnikiem znaczeń duchowych. Zgodnie z myślą wyrażoną przez Areopagitę, iż „te mało zaszczytne alegorie wielce pomagają naszemu umysłowi w jego wędrówce w góry”¹⁶.

W słowach „ku pamięci i dla ocalenia” pobrzmiewa jeszcze coś. Druga połowa XVIII wieku to epoka, kiedy rozpoczęło się odchodzenie od wielowiekowej dominacji symbolizmu. Oświecenie, w którym dominowało materialistyczne i mechanistyczne pojmowanie świata, nie pozostało bez wpływu na biblijną hermeneutykę. Nowy oświeceniowy światopogląd filozoficzny sprowokował także radykalną zmianę na gruncie hermeneutyki teologicznej. Na plan pierwszy wysunęły się racjonalne i krytyczne metody interpretacji biblijnej. W egzegezie zaczynał dominować *sensus litteralis-historicus*. Wybitny badacz historii hermeneutyki Jeanrond pisał, że na przestrzeni wieków właściwie „wszyscy hermeneuci tradycji chrześcijańskiej poruszali się pomiędzy dwoma biegunami”¹⁷, literalno-gramatycznym szkoły antiocheńskiej bądź alegorycznym szkoły aleksandryjskiej. W drugiej połowie XVIII wieku za sprawą protestanckiego filologa i teologa Johanna Salomo Selmera nastąpił powrót do modelu szkoły antiocheńskiej¹⁸. Utorował on drogę współczesnej hermeneutyce (nie tylko biblijnej), za której ojca uważa się z kolei Friedricha Schleiermachera¹⁹, która dominuje w badaniach biblijnych do dziś, a którą najogólniej można nazwać metodą historyczno-krytyczną²⁰.

¹⁵ Tamże, s. 95–96.

¹⁶ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, [w:] tenże, *Pisma teologiczne. Hierarchia niebiańska, Hierarchia kościelna*, przekł. M. Dzielska, t. 2, Kraków 1999, s. 54.

¹⁷ W.G.A. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, przekł. M. Borowska, s. 58.

¹⁸ Tamże, s. 54.

¹⁹ Tamże, s. 59.

²⁰ Przykładem jej zastosowania jest choćby praca B.D. Ehrmana, *Nowy Testament. Historyczne wprowadzenie do literatury wczesnochrześcijańskiej*, Warszawa 2014. Autor tego najczęściej obecnie wykorzystywanego w Stanach Zjednoczonych w kolegiach i na uniwersytetach podręcznika do nauki Nowego Testamentu, złożył we wstępie następującą deklarację: „Moje podejście jest nadal ściśle historyczne. Staram się usytuować Nowy Testament pośród literatury chrześcijańskiej pierwszego wieku istnienia Kościoła i umieścić całą tę literaturę w szerszym kontekście historycznym ruchu zapoczątkowanego przez Jezusa

W końcu „ku pamięci i dla ocalenia” to słowa, którymi reformacki kronikarz dał chyba też wyraz przecuciu nadchodzących zmian. Węgrzynowicz tworzył w epoce, która karmiła się symbolami i symbole tworzyła. W epoce, w której myślenie wychodziło od symboli i ku symbolom prowadziło. Był to czas, kiedy nastąpiło też szczególne sprzęgnięcie upodobania do symbolizmu i alegoryzmu w kulturze tak świeckiej, jak i religijnej, co je wzajemnie wzmacniało i inspirowało. Jednak epoka ta dobiegała kresu.

Na myślenie symboliczne Antoniego Węgrzynowicza, wszechobecne w jego kaznodziejskiej twórczości, złożyło się wiele czynników. Kluczowe, o których będzie tu mowa, przełożyły się nie tylko na sposób teologicznego wykładu, ale także na literacki i językowy kształt jego kazań.

BONAWENTURIANIZM

W rozdziale drugim (*Reformaci – historia i charyzmat*) wskazano, jak ważne miejsce w formacji zakonnej reformatów odgrywała myśl św. Bonawentury. O ile głównym autorytetem w studiach filozoficznych oraz w teologii dogmatycznej i moralnej był Duns Szkot, o tyle św. Bonawentura był mistrzem teologii ascetyczno-mistycznej. Przekładało się to na formację duchową reformatów²¹. Zetknięcie się z naukami doktora serafickiego następowało już w nowicjacie. W tym czasie skupiano się przede wszystkim na poznaniu i praktykowaniu zasad życia wewnętrznego i zakonnego. Jakikolwiek studia scholastyczne i humanistyczne były w tym okresie zakazane²². O roli św. Bonawentury w formacji i organizacji życia polskich reformatów była już mowa. Tutaj uwaga zostanie zwrócona na te aspekty myśli świętego z Bagnoregio, które dodatkowo wpłynęły na charakter kazań Węgrzynowicza.

Kurs filozofii i teologii odbywał się wprawdzie w oparciu o pisma Szkota, a sam Węgrzynowicz był autorem szczegółowego studium z zakresu filozofii, będącego komentarzem do myśli doktora subtelnego. Wydaje się jednak, iż to Bonawentura miał decydujący wpływ na sposób, w jaki Węgrzynowicz konstruował swój kaznodziejski przekaz. Jego pisma towarzyszyły reformackim zakonnikom nieustannie. Nowicjat był tylko początkiem²³. Po nim następował trzyletni kurs *artium*, podczas którego odbywały się wykłady z teologii mistycznej na podstawie pism świętego. Czteroletnie studia filozoficzne to znów zgłębianie jego pism, choć na tym etapie przede wszystkim z zakresu teologii mistycznej²⁴. Uzupełnieniem wykładów była codzienna obowiązkowa lektura

i kontynuowanego przez jego zwolenników; określić ruch chrześcijański na tle historycznych, politycznych i religijnych realiów cesarstwa rzymskiego (włącznie z religiami pogańskimi i judaizmem)”. Tamże, *Przedmowa*, s. 9.

²¹ Św. Bonawentura. *Życie i myśl*, red. S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, Niepokalanów–Warszawa 1976, s. 488–492.

²² A.H. Błażkiewicz, *Studia w małopolskiej prowincji reformatów (1639–1785)*, Lublin 1965, s. 113.

²³ A.B. Sroka, *Prawo i życie polskich reformatów. W 350. rocznicę powstania 1623–1973*, Kraków 1975, s. 128.

²⁴ Tamże, s. 137.

osobista i wspólna²⁵. W zapisach kroniki konwentu w Zakliczynie znajdują się słowa jednego z zakonników deklarującego, iż „w reformackim programie wychowania nie mał wszystkie wolne chwile poświęcone były czytaniu duchownemu, szczególnie dzieł wielkiego mistyka franciszkańskiego św. Bonawentury”²⁶.

Lektura i słuchanie pism mistrzów zakonu nie ograniczało się do czasu studiów zakonnych. Każdemu zakonnikowi codziennie towarzyszyła lektura duchowa, a to, co czytano, ściśle regulowało ustawodawstwo zakonne. Pisma Bonawentury były bowiem stałym elementem odbywających się podczas posiłków czytań. Oprócz pierwszej *lectionis* z Pisma Świętego (codziennie), drugie obejmowało kazania (niedziela), tzw. przypadki sumienia i teologię moralną (wtorek i czwartek), wykład reguły reformackiej (środa) oraz testament św. Franciszka (piątek)²⁷. W pozostałe dni (poniedziałek i sobotę) czytano św. Bonawenturę; przede wszystkim jego wykład reguły zakonnej. Węgrzynowicz jako lektor teologii i filozofii znał doktora serafickiego nie tylko jako głównego prawodawcę zakonu, ale także jako filozofa, teologa i kaznodzieję (świadectwem tego są jego kazania). Dla poniższych rozważań szczególnie jeden z aspektów bonawenturiańskiej myśli będzie istotny – aspekt estetyczny. Miał on zasadniczy wpływ na kształt myślenia symbolicznego obecnego w pisarstwie Węgrzynowicza.

Hans Urs von Balthasar w swej monumentalnej pracy *Estetyka teologiczna* napisał o św. Bonawenturze, iż „[w]śród wielkich scholastyków Bonawentura jest tym, który w swej teologii pozostawia najwięcej miejsca dla piękna [...]; czyni to osobiście, używając nowych pojęć”²⁸. I to wcale nie dlatego, że poświęcił jej jakieś odrębne i obszernie traktaty. Pojęcia estetyczne są integralnym elementem jego refleksji zarówno filozoficznej, jak i teologicznej. „Estetyczny” słownik świętego z Bagnoregio to po wielokroć pojawiające się w jego twórczości terminy, takie jak: *pulchritudo*, *ars*, *proportio*, *ordo*, *delectatio* czy *imago*. Ten ostatni termin będzie tutaj kluczowy. Badaczka tego zagadnienia Emma Jane Marie Spargo pisała wręcz, że znakiem szczególnym dzieła Bonawentury jest wszechobecne postrzeganie każdego aspektu rzeczywistości przez pryzmat estetyki. Teologka użyła tu terminu „estetyczny ogląd wszechświata”²⁹. Użyty w tym kontekście, wydaje się być najbliższy znaczeniu, które znajdujemy u wspomnianego już Schleiermachera. U niemieckiego filozofa ma on jednak charakter przede

²⁵ A.H. Błażkiewicz, *Powstanie małopolskiej prowincji reformatów (1587–1639)*, „Nasza Przeszość. Studia z Dziejów Kościoła i Kultury Katolickiej w Polsce”, t. 14: 1961, s. 146.

²⁶ Tamże.

²⁷ A.J. Szeinke, *Kościół świętego Antoniego i klasztor franciszkanów-reformatów w Warszawie 1623–1987*, Kraków 1990, s. 147

²⁸ H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, przekł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2007, s. 259.

²⁹ E.J.M. Spargo, *The Category of the Aesthetic in the Philosophy of Saint Bonaventure*, Franciscan Institute Publications, Philosophy, Series no. 11, edited by A.B. Wolter OFM, New York 1953, s. IX (*Preface*). „What is the characteristic mark of the works of Saint Bonaventure? Perhaps it can best be described as a universal aesthetic perception of the entire field of reality, a grasp of an aesthetic *Weltanschauung*”.

wszystkim intelektualny³⁰. U Bonawentury zaś ta estetyczna perspektywa widoczna jest zarówno w jego opisie zagadnień teologicznych, metafizycznych, mistycznych, jak i interpretacji historii, czy w sposobie postrzegania stworzenia³¹. Warto podkreślić, iż według niego piękno materialnego świata pozwala człowiekowi dostrzec i zrozumieć świat duchowy. Od zewnętrznego świata zostajemy bowiem wiedzeni ku światu wewnętrznemu³². Człowiek jako istota śmiertelna, żyjąca na ziemi, nie jest w stanie poznać Boga bezpośrednio. Przyczyną jest z jednej strony grzech pierworodny, z drugiej – skończona natura ludzkiego intelektu³³. Ludzkie poznanie, choć otwarte na nieskończoność, ograniczone jest do tego, co skończone. Oglądamy więc Boga jak w zwierciadle i do tego objawiającego się w sposób zagadkowy. Słowa św. Pawła „*videmus nunc per speculum et in aenigmate*” kluczowe były dla wszystkich wielkich egzegetów, kontynuatorów alegorycznej szkoły aleksandryjskiej. Johan Huizinga w *Jesieni średniowiecza* pisał: „Nie ma drugiej wielkiej prawdy, której umysł średniowieczny nie byłby bardziej pewny, jak prawdy tych słów do Koryntian: »Teraz widzimy niejasno przez zwierciadło, lecz później twarzą w twarz«”³⁴. Doskonale wyraził to sam Węgrzynowicz w jednym z kazań:

Przez zarzuconą subtelną bawełnicę widzisz coś, ale nie wszystko i niedoskonale; tak i przez wiarę wie człowiek i mocno trzyma, że to prawda [...], ale nie widzi wszystkiego, to jest, nie pojmuje, jako to być może. Widzi, jakoby nie widział. Przyznaje to Ś[więty] Paweł, gdy mówi: „*Videmus nunc per speculum, et in aenigmate*”. O czym August[yn] Ś[więty]: „*Habet fides oculos suos*” [...] (NA, kol. 57).

W *Itinerarium* Bonawentury znajdujemy stwierdzenie, że to „Stworzenia [...] tego świata materialnego oznaczają niewidzialną rzeczywistość Bożą (*invisibilia Dei*)”³⁵. Na określenie tego typu poznania Bonawentura stworzył pojęcie kontuicji (*contuitio*). Jest to ujęcie idei Bożej, która wychodzi od rzeczy zmysłowych, odnosi się do bytów konkretnych, a nie abstrakcyjnych idei³⁶. Franciszkanin Rayner Sciamannini, badacz pojęcia kontuicji w teologicznej myśli Bonawentury, zdefiniował ją następująco: „Kontuicja jest widzeniem Boga [...] przez stworzenie i w stworzeniach”³⁷. O ile św. Franciszek

³⁰ J. Ciecuch, *Czym jest światopogląd? Filozoficzny kontekst psychologicznego pojęcia*, „Psychologia Rozwojowa”, t. 10: 2005, nr 2, s. 150.

³¹ E.J.M. Spargo, dz. cyt., s. IX (*Preface*).

³² Tamże, s. 131–148. Autorka poświęca temu zagadnieniu cały rozdział VI zatytułowany „*How creatures resemble their Creator and lead to him*”.

³³ L. Veuthey, *Filozofia chrześcijańska św. Bonawentury*, [w:] *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*, „Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et Studia”, t. 3: 1980, s. 296.

³⁴ J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, przekł. T. Brzostowski, wstęp H. Barycz, posłowie S. Herbst, Warszawa 1974, s. 240.

³⁵ Św. Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, wstęp, przekł., objaśnienia S.C. Napiórkowski, [w:] *Mistyka w życiu człowieka*, red. W. Słomka, Lublin 1980, s. 141 (§ 12).

³⁶ L. Veuthey, dz. cyt., s. 297.

³⁷ Św. Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, s. 141 (przypis 23). Termin „kontuicja” pojawia się też w *Hexaemeronie* Bonawentury. Polski tłumacz oddał go słowami „ogład Boga” (*divinum contuitum*) oraz

widział Boga w każdym stworzeniu, niejako intuicyjnie³⁸, o tyle Bonawentura bardziej intelektualnie, „poprzez stworzenie”. To dzięki otwarciu się intelektu na nieskończoność każdy element stworzenia daje nam szansę wglądu w tajemnice Boże.

W *Hexaemeronie* Bonawentura pisał o trojakim wsparciu, z którego może skorzystać człowiek na drodze ku poznawaniu Boga (nazwał ten proces wznoszeniem się „ku wzorczym blaskom” (*ad splendores exemplares*)³⁹. Składa się na nie: „wsparcie ze strony stworzonego bytu zmysłowego, stworzonego bytu duchowego oraz Pisma sakramentalnego”⁴⁰. Pierwszy nazywa księgą zapisaną z zewnątrz (*liber scriptus foris*⁴¹), drugi księgą zapisaną wewnątrz (*liber scriptus intus*⁴²), trzeci zaś to Pismo Święte, które określa „sercem Boga, ustami Boga, językiem Boga, piórem Boga”⁴³, w końcu księgą zapisaną z zewnątrz i wewnątrz (*liber scriptus foris et intus*)⁴⁴. Przechodzimy tym samym do biblijnej hermeneutyki Bonawentury. To kolejny element myśli doktora serafickiego, którego wpływ odnajdziemy u Węgrzynowicza.

Szczegółowiej o modelu egzegezy stosowanym przez Węgrzynowicza będzie mowa niżej, kiedy omówione zostaną inspirujące reformata lektury. Tutaj warto zwrócić uwagę na to, dlaczego do wyjaśniania Biblii tak często służy kaznodziei język codziennego doświadczenia. Świat opisywany przez Węgrzynowicza jest światem, używając słów Umberta Eco, materialnej teofanii⁴⁵, gdzie każdy element rzeczywistości może być nośnikiem duchowych treści.

U Bonawentury w *Hexaemeronie* znajdujemy znamienne słowa:

Ponadto Pismo Święte oświeca z oddali przez znaki figur, czyni zaś figury ze wszystkiego. Natomiast wszystkie rzeczy, które są na świecie, sprowadzają się do dwunastu, których używa Pismo Święte, a które są odległymi znakami: formy niebiańskie, natury pierwiastków, natury meteorów, natury mineralne, natury roślin, zwierząt pływających, ptaków, zwierząt lądowych; narządy ludzkie, ludzkie władze, ludzkie dzieła i ludzkie sztuki⁴⁶.

Dlatego też kaznodzieja-teolog, rozszyfrowując boskie tajemnice ukryte pod tak różnymi postaciami, wcielać się musi w wielorakie role. Skoro Pismo Święte mówi

„najdoskonalsze oglądanie światła” (*ultimum lucis contuitum*); Bonawentura z Bagnoregio, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła*, przekł., red. i wstęp A. Horowski, Kraków 2008, s. 216–217 (V, 33b; V, 33*a–b).

³⁸ Taki sposób dostępny jest tylko zbawionym, a spośród żyjących – mistykom. Jest on doskonalszy niż poznanie kontuicyjne.

³⁹ Bonawentura z Bagnoregio, *dz. cyt.*, s. 344–345 (XII, 14a).

⁴⁰ Tamże, s. 345 (XII, 14a).

⁴¹ Tamże, s. 344–345 (XII, 14e).

⁴² Tamże, s. 346–347 (XII, 16a).

⁴³ Tamże, s. 347 (XII, 17a).

⁴⁴ Tamże, s. 346–347 (XII, 17a).

⁴⁵ U. Eco, *Imię róży*, przekł. A. Szymanowski, Warszawa 1987, s. 167.

⁴⁶ Bonawentura z Bagnoregio, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia*, s. 471 (XVII, 20).

o dziełach ludzkich, na przykład o budowie domów i studni, na temat kupiectwa, sztuk wyzwolonych i mechanicznych, to „teolog już to używa ich jako arytmetyk, już to jako astrolog, już to jako geometra; raz ujrzyś go jako retora, a innym razem jako medyka”⁴⁷ – pisał w *Hexaemeronie* w konferencji zatytułowanej *O teoriach Pisma Świętego pod kątem tego, jak oświecają intelekt*. Ten sposób myślenia Bonawentury doskonale wyraża tytuł i idea jednego z jego dzieł – *O sprowadzeniu sztuk do teologii* (*De reductione artium ad theologiam*)⁴⁸.

Ostatnia cecha bonawenturiańskiej spuścizny, podjęta tutaj, a która – jak się wydaje – mogła mieć wpływ na twórczość Węgrzynowicza, to sposób, w jaki Bonawentura konstruował swoje dzieła. Elżbieta Wolicka poczyniła niezwykle cenne spostrzeżenie na ten temat. Jej zdaniem doktryna doktora serafickiego jest z jednej strony monolityczna i tematycznie jednorodna, z drugiej zaś uwzględnia mnogość teoretycznych aspektów zazębiających się wzajemnie „na zasadzie trudnej do zdefiniowania analogii, która przywodzi nierzadko na myśl **wizję poetycką** raczej niż zracjonalizowany dyskurs filozoficzny”⁴⁹.

Rzeczywiście, zapoznanie się z dziełami Bonawentury pozostawia nieodparte wrażenie, iż mamy do czynienia z teologiem, który swą myśl wyraża konsekwentnie w na poły poetyckich wizjach. Urs von Balthasar pisał wręcz o „piramidach pojęciowych, przyprowadzających o zawrót głowy”, budowanych przez teologa. Dostrzegał je przede wszystkim w nieustannej potrzebie „porządkowania, liczenia, klasyfikowania, układania wiązek kwiatów na »kwitnącej pustyni«”⁵⁰. Metafora kwiatów na „kwitnącej pustyni” zaczerpnięta została od samego Bonawentury. Wydobywa ona pośrednio coś, czego badacz nie wyartykułował do końca. Owe „liczenia, klasyfikowania, układania” podporządkowane były prawie zawsze naczelnej metaforze, na której Bonawentura opierał swoje poszczególne dzieła. Tak jest choćby w przypadku *Drogi duszy do Boga* (*Itinerarium mentis in Deum*) – syntezy bonawenturiańskiej metafizyki, teologii i filozofii. To opis procesu zmierzania do zjednoczenia z Bogiem oparty na metaforze wznoszenia się po kolejnych stopniach. *Sześć skrzydeł Serafinów* (*De sex alis Seraphim*) to z kolei opis sześciu cnót, które winny charakteryzować duchownych przełożonych. Przybierają one postać kolejnych skrzydeł, dzięki którym osiągnąć można niebo. *Pięć świat Dzieciątka Jezus* (*De quinque festivitibus pueri Iesu*) to krótkie dziełko mistyczne, w którym tajemnice dzieciństwa Jezusa: poczęcie, narodzenie, nadanie imienia, adoracja mędrców i ofiarowanie w świątyni, są alegorią duchowych poszukiwań Chrystusa (a więc duchowe poczęcie Chrystusa przez umysł, narodziny duchowe w umyśle itd.).

⁴⁷ Tamże, s. 473 (XVII, 24c).

⁴⁸ Św. Bonawentura, *O sprowadzeniu sztuk do teologii*, przekł. M. Olszewski, [w:] *Wszystko ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, wybór, oprac. i wstęp K. Krauze-Błachowicz, Warszawa 2002, s. 125–137.

⁴⁹ E. Wolicka, *dz. cyt.*, s. 184.

⁵⁰ H.U. von Balthasar, *dz. cyt.*, s. 265. Autor dostrzega pewne niedociągnięcia tych „pojęciowych piramid”. Bywa, że Bonawentura gubił się w tworzonych przez siebie wielostopniowych konstrukcjach.

Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła (Collationes in Hexaemeron) są z kolei zapisem kazań-wykładów uniwersyteckich wygłoszonych w Paryżu. To ostatnie, niedokończone (przerwane śmiercią) dzieło Bonawentury. Tym razem na szkielet biblijnej historii stworzenia dokonuje opisu procesu doskonalenia się duszy. Aleksander Horowski, polski tłumacz *Hexaemeronu*, pisał, iż „Bonawentura opiera więc swoje rozważania o analogię między duszą widzianą jako mikrokosmos, a makrokosmosem doprowadzonym do doskonałości w ciągu sześciu dni”⁵¹. Każdemu kolejnemu dniowi stworzenia odpowiada „wizja poznania”, dzięki której dusza dąży do doskonałości. Wobec tego tekstu również chciałoby się użyć określenia „wizja”. To ostatnie wielkie dzieło doktora serafickiego zbiera jak w soczewce wszystkie cechy charakterystyczne jego stylu. Wielopiętrowe i wielopoziomowe konstrukcje, oparte na dominującej metaforze, która przenika dzieło na każdym poziomie retorycznej konstrukcji, od inwencji, poprzez dyspozycję, aż do poziomu wyborów na poziomie elokucji. W przypadku dzieła tak rozbudowanego jak *Hexaemeron*, w obrębie poszczególnych Wizji (*Visio*) wydzielone są Konferencje (*Collatio*), które z kolei rządzą się swoimi prawami (a prawo ustanawia w nich dominująca metafora). Czytając Bonawenturę, trudno oprzeć się wrażeniu, że jego wyobraźnia jest wyobraźnią poety, któremu przyszło się wyrażać w teologicznych traktatach. Myślenie symboliczne przenika każdy poziom jego dzieła.

METODA EGZEGETYCZNA

W rękopiśmiennym indeksie książek z biblioteki krakowskiego klasztoru reformatorów z 1727 roku wyróżniono grupę tekstów, którą spisujący zawartość księgozbioru określił mianem *Servientes pro concionibus*, to jest pomocy kaznodziejskich. Autorzy i tytuły, które tam widnieją, reprezentują różnorakie dziedziny. Znajdujemy więc w spisie zbiory homilii i kazań, teologiczne florilegia, komentarze do Pisma Świętego różnych autorów, ale i egzegetyczne antologie (tradycja średniowieczna znała je jako kateny), które zbierały komentarze do Biblii wybitnych egzegetów. Były też różnorakie kompendia, które zidentyfikować można po tytułowych określeniach, typu: *Theatrum*, *Polyanthea*, *Thesaurus*, *Mundus*, *Bibliotheca*, *Sylva*. Zbiory sentencji, apoftegmatów, egzemplów, miejsc wspólnych, emblematów i symboli. Wszystko, co składało się na warsztat ówczesnego kaznodziei. Dokonując przeglądu autorów, na których powołuje się w swych kazaniach Węgrzynowicz, zidentyfikować można ich około dwustu (i odpowiednio więcej prac, zważywszy że w przypadku niektórych powołuje się na więcej niż jedno dzieło). Kiedy weźmie się pod uwagę ówczesną technikę pracy, nie zawsze przywołanie konkretnego autora czy dzieła świadczyć musi o sięgnięciu do niego bezpośrednio. Można przypuszczać, że wiele przywołań zapośredniczonych było z powszechnie wówczas stosowanych kompendiów. Sam Węgrzynowicz w przedmowach do swych zbiorów kazań nie zostawił deklaracji dotyczących sposobu korzystania z nich. Znajdziemy ją u innego reformata, wybitnego poprzednika Węgrzynowicza,

⁵¹ Bonawentura z Bagnoregio, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia*, s. 17.

Franciszka Rychłowskiego. Jego słowa można by równie dobrze zastosować do praktyki pisarskiej Węgrzynowicza, a chyba też określić mianem ówczesnej kaznodziejskiej metodyki. Deklarował:

Materyje zaś różne, przyznawam, że z różnych autorów zbierał; wszakże w tej mierze ani pierwszy, ani ostatni. [...] każdy widzi jako jeden [kaznodzieja – dop. M.K.] z drugiego materyjej zaciąga, a przecie wszyscy pożytecznie⁵².

Pozostawał jednak ciągle problem odnalezienia się w mnogości autorów i ich dzieł. Cornelius à Lapide, jeden z najbardziej wówczas cenionych (także przez Węgrzynowicza) egzegetów, we wstępie do swego dzieła dotyczącego Ewangelii (*Prooemium in Evangelia*) pisał wręcz, że liczba komentatorów bliska jest nieskończoności, co powoduje trudności z wyborem. Sytuację tę podsumował słowami Narcyza z Owidiuszowych *Metamorfóz*: „*Inopem me copia fecit*” („Bogactwo czyni mnie ubogim”)⁵³. Z kolei w przedmowie poprzedzającej komentarze do Pięcioksięgu Mojżesza zwracał uwagę, że mnogość komentatorów Pisma nie przekłada się na jakość egzegetycznych dzieł. Lapidarnie podsumował: „*Interpretes multi, interpretes pauci*”⁵⁴ („Wielu egzegetów, a rzadki egzegeta”)⁵⁵.

Nad tą obfitością trzeba było zapanować. Kaznodzieje mieli zwykle swoje ulubione „pomocze”. Tak było i z Węgrzynowiczem. W mnogości przywoływanych autorów i prac, na które powoływał się reformat, na czoło wysuwa się kilka pozycji, do których odwoływał się najczęściej. Pierwsze miejsce, gdy chodzi o liczbę przywołań, przypada wspomnianemu przed chwilą Corneliusowi à Lapide, jezuitcie, autorowi monumentalnego, wielotomowego komentarza do Pisma Świętego. Kolejne miejsce po nim zajmuje portugalski karmelita João da Sylveira. Tym dwóm autorom – wybitnym komentatorom biblijnym – warto przyjrzeć się bliżej. To bowiem ich spojrzenie na Biblię oraz egzegetyczna praktyka wyznaczyły drogę Węgrzynowiczowi.

Rozpocznijmy od autora, na którego reformat powołuje się najczęściej – Corneliusa à Lapide (1567–1637). Ten flamandzki jezuita urodził się jako Cornelissen van den Steen. Cornelius à Lapide to zlatynizowana forma jego imienia i nazwiska. Wykładał

⁵² F. Rychłowski, *Kazania na niedziele całego roku [...] napisane i wydane. Na każdą niedzielę po dwojgu kazań*, Kraków 1664, s. I(4)r (*Przedmowa do łaskawego Czytelnika*).

⁵³ C. à Lapide, *Commentarii in IV. Evangelia in duo volumina divisi. Complectens expositionem literalem et moralem in SS. Matthaeum et Marcum*, t. 1, Lugduni 1638, s. 1 (*Prooemium in Evangelia de Evangeliorum prae caeteris [S]acrae Scripturae libris excellentia et maiestate ex parallelis legis et Evangelii*). Tłumaczenie Owidiusza za: Owidiusz, *Metamorfozy*, przekł. A. Kamińska i S. Stabryła, BN II 76, Kraków 1996, s. 78.

⁵⁴ C. à Lapide, *Commentaria in Pentateuchum Mosis*, Antverpiae 1623, s. 14 (*Prooemium et encomium Sacrae Scripturae*).

⁵⁵ To parafraza słów św. Jana Chryzostoma (jej autorstwo przypisywane jest też przez niektórych św. Hieronimowi i św. Grzegorzowi Wielkiemu): „*Multi sacerdotes, pauci sacerdotes. Multi nomine, pauci opere*” („Wielu kapłanów, a rzadki kapłanem; wielu z imienia, mało z pracy”). Przekład za: *O świętobliwości i obowiązku kapłanów [...] w rzeczy stosowanej do nich [...] częścią z włoskiego, częścią z łacińskiego języka na polski od jednego kapłana i teologa bazyliana przewidziona*, Wilno 1782, t. 3, s. 363.

hebrajski oraz Pismo Święte najpierw w Lowanium, a następnie w Rzymie (w sumie przez 40 lat). Był jednym z najbardziej cenionych egzegetów aż po wiek XIX. Pozostawił po sobie komentarze do prawie wszystkich ksiąg biblijnych Starego i Nowego Testamentu (z wyjątkiem *Księgi Psalmów* i *Księgi Hioba*⁵⁶). Pierwsza edycja poszczególnych tomów (było ich w sumie szesnaście) ukazała się w latach 1597–1602. Potem były one wielokrotnie wznawiane⁵⁷. Dzieło flamandzkiego jezuita to rodzaj egzegetycznej summy. Ma ona charakter kompilacyjny. Autor dokonuje swego rodzaju przeglądu i obszernego wyboru egzegetycznych propozycji od autorów okresu patrystycznego po czasy mu współczesne. Wers po wersji poddaje skrupulatnej analizie biblijny przekaz. Na końcu każdego tomu znajduje się dodatek *Index materiarum moralium*, w którym autor podaje propozycje dla kaznodziejów, w jaki sposób zawartość analizowanej właśnie księgi (bądź ksiąg) zastosować do poszczególnych niedziel i świąt. Przyporządkowuje wszystkim niedzielom i świętom roku kościelnego cytaty (od kilku do kilkunastu) z analizowanej właśnie księgi (czy ksiąg) wraz z ich krótką moralną wykładnią, którą pełnić mogła rola *propositionis*.

Tom pierwszy (*Commentaria in Pentateuchum Mosis*) oraz tom poświęcony Ewangeliom (*Commentarii in quatuor Evangelia*⁵⁸) poprzedzają znaczące przedmowy. Obie zawierają rozbudowaną pochwałę Pisma Świętego (w przypadku pierwszej sam autor tak określił jej charakter, nazywając ją *Prooemium et encomium Sacrae Scripturae*). Argumenty, czerpane najobficiej ze św. Augustyna (15), św. Hieronima (8) i Orygenesza (6), przekonują o prymacie Pisma Świętego w drodze poznania, która doprowadzić ma człowieka do Boga. To laudacyjny zbiór powszechnie znanych (by nie powiedzieć – ogranych) argumentów, które streścić można, przywołując dwa charakterystyczne zdania: „Pismo Święte jest sumą wszystkich nauk” („*S[acra] Script[ura] est universitas scientiarum*”⁵⁹) oraz „Wszelka wiedza służy Pismu Świętemu” („*Omnes scientiae ancillantur Sacrae Script[urae]*”⁶⁰).

Ta ostatnia myśl przypomina stwierdzenie Bonawentury o służebnej roli filozofii wobec teologii (*ancilla theologiae*), która zresztą była zaledwie elementem szerszej postawy mocno artykułowanej w pismach doktora serafickiego. To z jednej strony idea wyartykułowana wyraziście w jego pracy *O sprowadzeniu sztuk do teologii* (*De reductione artium ad theologiam*), zawężona jeszcze i dookreślona w dziele *Breviloquium*, gdzie mówił wręcz „Pismo Święte zwane teologią”⁶¹, stawiając właściwie znak równości pomiędzy nimi.

⁵⁶ Edycje, które ukazały się po roku 1645, są uzupełnione o komentarze do Księgi Hioba oraz Księgi Psalmów. Ich autorami byli odpowiednio Juan de Pineda oraz Robert Bellarmin.

⁵⁷ A. et A. de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus ou notices bibliographiques [...]*, Ser. 5, Liège 1859, s. 413–421.

⁵⁸ C. à Lapide, *Commentarii in IV. Evangelia*, s. 1 (*Prooemium in Evangelia de Evangeliorum...*).

⁵⁹ Tenże, *Commentaria in Pentateuchum Mosis*, s. 4 (*Prooemium et encomium S. Scripturae*).

⁶⁰ Tamże, s. 5.

⁶¹ Św. Bonawentura, *Breviloquium. Prolog. Księga pierwsza (Boża Trójca)*, wstęp, przekł. i komentarz S.C. Napiórkowski, [w:] *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*, „Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et Studia”, t. 3: 1980, s. 213.

Skoro więc wszystkie sztuki sprowadzają się do teologii, a teologia tożsama jest z Pismem Świętym, to znajdujemy źródło kolejnej idei głoszonej przez Bonawenturę (a wcześniej przez świętych Augustyna czy Hugona od św. Wiktora) – *reductio artium ad Sacram Scripturam*. Idea ta, choć kojarzona przede wszystkim ze średniowieczem, żywotna była także w renesansie i baroku. Cornelius à Lapide, przedstawiciel epoki potrydenckiej, mówił do odbiorców głosem swych wielkich poprzedników. Przedmowę do tomu poświęconego Ewangeliom rozpoczął stwierdzeniem, iż „[r]anga, przydatność i majestat Pisma Świętego są tak wielkie, że przewyższa ono księgi filozofów, teologów, zarówno hebrajskich, greckich, łacińskich, tak bardzo, jak boska mądrość przewyższa ludzką”⁶². Przywołał zaraz św. Augustyna, który twierdził, że Biblia jest encyklopedią wszelkich nauk (fizyki, etyki, logiki, polityki). Stąd tytuły, które jej nadał: „Pismo Święte jest sztuką nad sztukami, mądrością nad mądrościami; samo w sobie jest Pandorą i encyklopedią mądrości”⁶³. We współczesnych studiach nad historią biblijnych interpretacji pojawia się termin *Prima Scriptura*, który jest świadomym nawiązaniem do reformacyjnej idei *Sola Scriptura*. Termin ten dobrze opisuje też sytuację potrydenckiej egzegezy katolickiej. Podkreślała ona, że Pismo Święte pozostaje prymarnym źródłem Objawienia, jednak Tradycja jest integralnym i nieodzownym jego dopełnieniem, dzięki któremu staje się ono zrozumiałe. *Prima Scriptura* to także prymat Biblii i podporządkowanie jej wszelkich nauk oraz narzędzi, którymi one dysponują, aby ją lepiej badać i rozumieć.

À Lapide, za którym tak często podążał Węgrzynowicz, reprezentował jeden z dwóch zasadniczych nurtów w jezuickim nauczaniu egzegezy – alegoryzujący, drugiemu – bazującemu na sensie literalnym – przewodził Juan de Maldonado⁶⁴. Były to też dwie propozycje reakcji na działania egzegetów protestanckich. Maldonado wybrał metodę polemiki przy użyciu tych samych narzędzi (to jest interpretacji historyczno-gramatycznej), zaś à Lapide przeciwstawiał literalnej szkole protestanckiej wielowiekową tradycję, w której zdecydowaną przewagę miała szkoła aleksandryjska. Oczywiście à Lapide nie był li tylko kontynuatorem średniowiecznej szkoły alegorycznej. Posługiwał się też zdobyczami tradycji humanistycznej. Dzięki znajomości greki i hebrajskiego (prawie czterdzieści lat wykładał ten język, najpierw w Lowanium, potem w *Collegium Romanum*) rozwinął swoje komentarze o konfrontacje wersji Wulgaty z innymi wersjami Biblii. Poza tym praktykowanie egzegezy alegorycznej nie wykluczało dostrzegania i uwzględniania znaczenia dosłownego. By użyć słów samego à Lapide z przedmowy do Pięcioksięgu Mojżesza: „Historyczny sens Pisma św. jest podstawowy,

⁶² C. à Lapide, *Commentarii in IV. Evangelia*, s. 1 (*Prooemium in Evangelia de Evangeliorum...*). „Tanta est [acra] Scriptura dignitas, utilitas, maiestas, ut omnes philosophorum et theologorum tam Hebraeorum, quam Graecorum et Latinorum libros tantum superet, quantum divina sapientia omnem humanam transcendit”.

⁶³ Tamże, s. 1 (*Prooemium in Evangelia de Evangeliorum...*). „S. Scriptura ergo est ars artium, scientia scientiarum: ipsa est Pandora et encyclopaedia sapientiae”.

⁶⁴ O dwóch szkołach w jezuickim nauczaniu egzegezy pisał W. Smereka, *Biblistyka polska (wiek XVI–XVII)*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2: *Od odrodzenia do oświecenia*, cz. 1: *Teologia humanistyczna*, s. 252.

lecz mistyczny jest ważniejszy” („*Historicus Script[ur]ae sensus prior, sed mysticus posterior*”)⁶⁵. Wymiernym potwierdzeniem takiego stanowiska jest fragment przedmowy, w którym à Lapide przedstawił krótką historię biblijnej egzegezy. Znamienne, że właściwie zaprezentował tylko tę jej odmianę, którą zainicjowała szkoła aleksandryjska.

Początków jej szukał jezuita u uczniów apostołów, tym samym sankcjonując ten sposób wykładu Pisma Świętego. Pojawiają się tu dwa imiona: Dionizego Areopagity – jako ucznia św. Pawła oraz św. Klemensa – ucznia Piotra Apostoła. To oni mieli być pierwszymi wyrazicielami i przekazicielami prawdy ukrytej w Piśmie. Pierwszą instytucją, która podjęła tradycję duchowego wykładu Pisma, była szkoła w Aleksandrii. À Lapide nazwał ją wręcz szkołą św. Marka. Związał ją tym samym z misyjną działalnością Apostoła, uznawanego za pierwszego patriarchę Aleksandrii, w którym to mieście poniósł on męczeńską śmierć. Znamienne jest, jaką świadomość korzeni tejże szkoły oraz jej zasięgu reprezentował à Lapide. Oprócz bowiem duchowego patronatu św. Marka, wskazywał jeszcze na dwa źródła. Pierwsze to tradycja judaistyczna, drugie – grecko-rzymska. W przypadku pierwszej powołał się na dwie postaci: Filona z Aleksandrii (zwanego też Filonem Judejczykiem; tak nazywa go jezuita) oraz Euzebiusza z Cezarei. W swych pracach (przywołał *De vita contemplativa* Filona), jak przypomina, opisali oni działalność Eseńczyków, reprezentujących odłam judaizmu, którego przedstawiciele żyli w zamkniętych i odizolowanych wspólnotach kierujących się rygorystycznymi przepisami dotyczącymi praktyk religijnych i ascetycznych. À Lapide zwrócił uwagę przede wszystkim na ich tradycje wspólnotowego czytania, słuchania, studiowania Pisma oraz jego alegorycznej egzegezy⁶⁶.

W przypadku tradycji greckiej i rzymskiej przywołał alegoryczne interpretacje dzieł Homera i Wergiliusza, wyzyskiwane przez pisarzy wczesnochrześcijańskich do propagowania idei nowej wiary. Ale, co ciekawe, przywołał też dwie postaci kobiece z pierwszych wieków chrześcijaństwa. Nie omieszkał jednak zaznaczyć swego dystansu do ich dorobku. Pierwsza to Faltonia Betitia Proba (ok. 322–377)⁶⁷, druga – Aelia Eudocja (ok. 400–460)⁶⁸. Obie były poetkami. Proba, którą à Lapide określił mianem łączni-

⁶⁵ C. à Lapide, *Commentaria in Pentateuchum Mosis*, s. 7 (*Prooemium et encomium S. Scripturae*).

⁶⁶ W *De vita contemplativa* Filona z Aleksandrii (dziś raczej uważa się, że to dzieło zostało mu przypisane) autor opisał wspólnotę Eseńczyków i terapeutów (gr. *therapeutai* – czciciele Boga), wyraźnie je rozróżniając. Ale już Euzebiusz z Cezarei (kolejny autor przywołany przez à Lapide) utożsamiał ich ze sobą (potem zrobili to także św. Epifaniusz i św. Hieronim). Na podstawie tego, co o praktykach wspólnoty pisał à Lapide, można uznać, że chodzi mu bardziej o wspólnotę terapeutów. To oni właśnie słynęli z uprawiania alegorycznej egzegezy. Zob. J.E. Taylor, *The Essenes, the Scrolls, and the Dead Sea*, New York 2012, Oxford University Press, s. 46–47.

⁶⁷ Faltonia Betitia Proba wywodziła się ze znamienitego rodu Petroniuszów. Oprócz wymienionego centonu, była autorką także poematu historycznego (niezachowanego) o wojnie domowej z lat 350–353 pomiędzy Konstancjuszem a Magnencjuszem. J. Strzelczyk, *Pióro w wątych dłoniach: o twórczości kobiet w dawnych wiekach. Początki (od Safony do Hroswity)*, Warszawa 2007, s. 187–225 (w pracy oprócz sylwetki pisarki znajdziemy też fragment jej centonu).

⁶⁸ Eudocja (Aelia Eudocja; jej właściwe imię to Athenais) była córką pogańskiego filozofa Leontiusa; otrzymała staranne wykształcenie. Po przyjęciu chrztu przyjęła imię Aelia Eudocja i poślubiła cesarza

skiej Safony (*Latina Sappho*⁶⁹), pozostawiła po sobie poemat zatytułowany *Cento Vergilianus de laudibus Christi* (694 heksametry), będący mozaiką fraz z kilkunastu dzieł Wergiliusza (przede wszystkim *Eneidy*, *Georgik* i *Bukolik*), którymi opisała stworzenie świata i jego dzieje aż do potopu oraz życie, śmierć i wniebowstąpienie Chrystusa. To jeden z pierwszych i zarazem najbardziej znaczących centonów chrześcijańskich. Izydor z Sewilli zaliczył ją w poczet mężów (!) Kościoła (*inter viros ecclesiasticos*) za zasługi dla głoszenia swym centonem chwały Chrystusa⁷⁰. À Lapide w swej ocenie dorobku Proby bliższy był św. Hieronimowi, który o takiej twórczości pisał: „Dziecinne to zabawy do igraszek włóczków podobne”⁷¹. Co ciekawe w kontekście Węgrzynowicza, to właśnie te dwie poetki przywołał on w liście *Do Czytelnika* poprzedzającym *Melodyję*. Wśród argumentów za Kazimierzowym autorstwem pieśni *Omni die*, która była kanwą zbioru, przedstawił i taki, iż nabożna twórczość wśród członków znamienitych rodów nie należała do rzadkości i nie powinna dziwić:

Czy nowinaż to na pałacach cesarskich, królewskich, senatorskich, nie tylko paniętom, ale i niewiastom, piękne i oraz nabożne hymny albo wiersze pisać? Pisała je Eudoksja cesarzowa, Proba Falconia, Helpis, Boecjusza żona, senatorki rzymskie (*MK, Do Czytelnika*, k. [b₄](r)).

Druga z przywołanych przez jezuitę autorek, Eudocja, znana jest jako autorka *Żywota św. Cypriana* oraz *Homero-centonu*⁷². Ten drugi to obszerny tekst (2343 wiersze), „ulepiony” z kolei z fragmentów *Iliady* i *Odysei*, których słowami autorka opowiedziała historię Chrystusa⁷³. Choć jezuita docenił talent, pobożność i szlachetne intencje obu autorek, to jednak ich dzieła ocenił jako niebezpieczne (*periculosus*), czy wręcz zgubne (*perniciosus*). Interpretację przez nich uprawianą określił jako „*fictos spirituales sensus*”⁷⁴.

Teodozjusza II. W pewnym momencie popadła w niełaskę i została zmuszona do opuszczenia Konstantynopola. Resztę swego życia spędziła w Jerozolimie. Zasłynęła z licznych pobożnych inicjatyw, opieki nad uczonymi oraz własnej poetyckiej twórczości. Jest poetką, którą określano mianem *Homerus christianus*. Homeryckie frazy, wyciągnięte z naturalnego kontekstu i zastosowane do zupełnie innych spraw i materii, zyskują w jej pracach nowe znaczenia. Zob. P. van Deun, *The Poetical Writings of the Empress Eudocia: An Evaluation*, [w:] *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, edited by J. den Boeft and A. Hilhorst, Leiden–New York–Köln 1993, s. 273–274 (biografia), s. 275–278 (dzieła), s. 279–282 (charakterystyka twórczości); J. Strzelczyk, *dz. cyt.*, s. 226–260 (znajdziemy tu biografię oraz omówienie *Żywota św. Cypriana* wraz z obszernymi jego fragmentami). O Eudocji i stosowanej przez nią metodzie centonicznej zob. T. Krynicka, *Starożytny łaciński centon: próba przybliżenia na przykładzie „Centonu weselnego” Auzoniusza*, „*Vox Patrum*”, R. 32: 2012, t. 57, s. 360.

⁶⁹ C. à Lapide, *Commentaria in Pentateuchum Mosis*, s. 7 (*Prooemium et encomium S. Scripturae*).

⁷⁰ J. Strzelczyk, *dz. cyt.*, s. 191.

⁷¹ Tamże.

⁷² Według XII-wiecznego bizantyjskiego kronikarza Ioannesa Zonarasa zredagowała tylko i ukończyła dzieło żyjącego w IV wieku biskupa Patrykusza. Sama autorka na wstępie wspomina o wkładzie Patrykusza w opracowywany przez nią temat. Zob. J. Strzelczyk, *dz. cyt.*, s. 254–255.

⁷³ C. à Lapide, *Commentaria in Pentateuchum Mosis*, s. 7 (*Prooemium et encomium S. Scripturae*). Zob. P. van Deun, *dz. cyt.*, s. 276 oraz J. Strzelczyk, *dz. cyt.*, s. 254–255.

⁷⁴ C. à Lapide, *dz. cyt.*

Mimo dystansu i ostrzeżeń à Lapide zarówno współcześni mu twórcy, jak i egzegeci sięgali po ów „fałszywy sens duchowy”, odnajdując w nim skuteczne narzędzie do ożywienia teologicznego dyskursu. U Proby Chrystus w chwili zmartwychwstania wypowiada słowa Anchisesa pozdrawiającego Eneasza w świecie podziemnym: „Miłość pokonała trudy drogi” („*Vicit iter durum pietas*”)⁷⁵. W siedemnastowiecznym kazaniu Mikołaj Szomowski włożył w usta Maryi, zwracającej się do Syna, słowa Andromachy skierowane do Eneasza („*Verane te facies? Oculos an ludit imago?*”), zaś umęczone ciało Chrystusa opisał słowami, których użył Eneas, gdy we śnie zobaczył poranione ciało Hektora („*Heu! quantum mutatus ab illo*”)⁷⁶.

To przywołanie dwóch wykształconych, piszących kobiet w takim negatywnym, w sumie, kontekście to interesujący przyczynek do postrzegania kobiety-twórcy. Drobek obu kobiet cieszył się przez wieki popularnością i szacunkiem. *Centio* Proby zyskało szybko status niemal kanonicznego tekstu i stało się popularnym tekstem szkolnym aż po renesans (w XVI wieku odnotowano szesnaście edycji jej dzieł)⁷⁷. Ponadto forma przez nie uprawiana była właściwa nie tylko poetkom, pisali takie i mężczyźni. Powołanie się na wczesnochrześcijańskie centony jest zresztą znaczące jeszcze z jednego powodu. Autor przywołał je jako przykład umiejętności odnajdywania alegorycznego sensu w słowach pogańskich poetów i zastosowania ich (używa tu jezuita terminu *accommodare*)⁷⁸ do nowego, chrześcijańskiego kontekstu. Refleksja, która mogła nasuwać się czytającym, to przekonanie, że każde narzędzie (w tym przypadku literatura pogańska) odpowiednio zastosowane (świadomie, ostrożnie i z umiarem) może służyć refleksji chrześcijańskiej, a nawet interpretowaniu Pisma Świętego. W badaniach nad tym zjawiskiem pojawia się pojęcie *translatio studiorum*, to jest idei zastosowania, czy wręcz podporządkowania, zdobyczy pogańskiego dziedzictwa (określanego jako *sapientia inferior*) kulturze chrześcijańskiej⁷⁹. Przywołana przez à Lapide centoniczna twórczość Faltonii i Eudocji to jedno z wcieleń tej zasady – uczynienia z dziedzictwa pogańskiego narzędzia do studiowania Pisma. Zasadzała się ona na przekonaniu o podrzędności tejże nauki i kultury, ale także możliwości czy wręcz konieczności wyzyskania jej dla studiów chrześcijańskich.

À Lapide kreślił dalej historię wpływów szkoły aleksandryjskiej, potwierdzając jej nieprzerwane trwanie od pierwszych uczniów Chrystusa, a także wskazując na jej

⁷⁵ Cyt. za: J. Strzelczyk, *dz. cyt.*, s. 193.

⁷⁶ M. Szomowski, *Raj niebieski na ziemi potopem złości i okrucieństwa żydowskiego zniesiony abo kazanie na Wielki Piątek miane [...]*, Warszawa 1655, s. 40. Na ten temat zob. M. Kuran, *Barokowy kaznodzieja czyta rzymskich pisarzy (na przykładzie wielkopiątkowego kazania Mikołaja Szomowskiego „Raj niebieski na ziemi potopem złości i okrucieństwa żydowskiego zniesiony [...])*”, „Czytanie Literatury. Łódzkie Studia Literaturoznawcze” 2012, t. 1, s. 193–194.

⁷⁷ J. Stevenson, *Women Latin Poets. Language, Gender, and Authority, from Antiquity to the Eighteenth Century*, New York 2005, Oxford University Press, s. 69.

⁷⁸ C. à Lapide, *Commentaria in Pentateuchum Mosis*, s. 7 (*Prooemium et encomium S. Scripturae; „Iliada» Homeri ad Christum accommodantes*”).

⁷⁹ G. Spinosa, *Translatio studiorum through philosophical terminology*, [w:] *Translatio studiorum. Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History*, edited by M. Sgarbi, Leiden–Boston 2012, s. 80.

szeroki zasięg. Jak jezuita przedstawił więc dzieje szkoły aleksandryjskiej i kogo uznał za jej najwybitniejszych przedstawicieli? Jego celem nie było chyba stworzenie katalogu egzegetów, ale raczej podkreślenie ciągłości takiego sposobu interpretacji Pisma Świętego (a tym samym usankcjonowanie go) oraz pokazanie jego zasięgu i różnorodności kultur, w których ten sposób egzegezy się przyjął.

Poza właściwą szkołą aleksandryjską (z Filonem z Aleksandrii, Orygenesem i Euzebiuszem z Cezarei⁸⁰), pojawili się więc ojcowie kapadoccy: św. Bazyli i Grzegorz z Nazjanzu (zwany tu Grzegorzem Teologiem) oraz Efrem Syryjczyk i szkoła w Nisibis. Dalej ojcowie łacińscy: św. Hieronim i św. Augustyn, którym poświęcił najwięcej uwagi. Przypomniawszy następnie monaster w Konstantynopolu, w którym badaniom nad Biblią przewodził św. Platon, a po nim św. Teodor Studyta. Wymienił jeszcze kilka znaczących ośrodków studiów biblijnych i ich przedstawicieli: Anglię (Beda Czcigodny), Germanię (św. Bonifacy-Winfrid), państwo frankijskie (Alkuin i prowadzona przez niego szkoła w Akwizgranie i w Tours).

To, że wśród wymienionych szkół egzegetycznych i jej przedstawicieli jest zaledwie jedna postać związana z modelem szkoły antiocheńskiej (św. Jan Chryzostom), nie dziwi, zważywszy na przekonanie jezuity o wyższości egzegezy alegorycznej nad literalną. Bardziej zastanawia to, iż nawet on zostaje niejako podporządkowany wstępnej deklaracji: „*historicus Scripturae sensus prior, sed mysticus potior*”. Nie pojawia się bowiem żadna informacja o tym, że reprezentował on skrajnie różne poglądy na sposób czytania Pisma Świętego niż te, które mieli aleksandryjczycy. À Lapide przedstawił sztafetę pokoleń wielkich egzegetów:

Popatrzmy: jak Grzegorza z Nazjanzu i Dydymla Hieronim, Bazylego Ambroży, Ambrożego Augustyn, Euzebiusza Chryzostom, tak inni wykorzystywali [dorobek – dop. M.K.] swoich nauczycieli⁸¹.

W następnym zdaniu sformułował pytanie, gdzie zatem został ufundowany Kościół, będący szkołą czytania i rozumienia Pisma Świętego. Wskazał jednoznacznie, bez żadnych wątpliwości, że jest nią szkoła aleksandryjska⁸².

Sposób patrzenia na Pismo i jego interpretację dopełniony został przez jezuitę we wstępie do tomu poświęconego Ewangeliom. Choć słowo *laudatio* tu nie pada, to taki właściwie charakter ma ów wstęp pełen niezwykle metafor i porównań, którymi opisywał autor Ewangelie. Chrystus jawi mu się jako choragus w ewangelicznej dramie, w której jest zarówno reżyserem, jak i aktorem. Pismo Święte to magazyn apteczny, w którym każdy może znaleźć lekarstwo na trapiącą go chorobę duszy (za św. Bazylim). Ewangelie to ocean mądrości, w innym miejscu zaś morze skrywające

⁸⁰ Nie pojawia się tu tak ważna dla tej szkoły postać Klemensa Aleksandryjskiego, choć już w samym tekście autor powołuje się na niego wielokrotnie.

⁸¹ C. à Lapide, *Commentaria in Pentateuchum Mosis*, s. 10. „*Mirabimur, Hieronymum Gregorio Nazianzeno et Didymo, Ambrosium Basilio, Augustinum Ambrosio, Chrysostomum Eusebio, aliosque suis praeceptoribus usos*”.

⁸² Tamże.

w swych głębiach boskie tajemnice (za św. Ambrożym). W końcu rzeka, zarazem płytka i głęboka, przez którą przejdzie owca i w której może pływać słoń, co oznaczać ma, że Pismo dostępne jest zarówno dla prostych, jak i uczonych (za św. Grzegorzem). Z Pseudo-Dionizego Areopagity zaczerpnął metaforę Boga Proteusza, który przybiera różnorakie postaci, by objawiać się człowiekowi⁸³. To właśnie Areopagita zajmował w całym dziele à Lapide miejsce szczególne.

Areopagita przez wieki cieszył się ogromnym autorytetem w Kościele zarówno wschodnim, jak i zachodnim. W chrześcijańskiej tradycji Zachodu jego wpływy wzrosły, kiedy w IX wieku Jan Szkot Eriugena przetłumaczył jego dzieła na łacinę. Wśród teologów, na których oddziaływał najmocniej, byli Ryszard z opactwa św. Wiktora, św. Albert Wielki, św. Tomasz oraz – co ważne tutaj szczególnie – św. Bonawentura. Trudno podejmować skomplikowany i długi spór o tożsamość Dionizego i autentyczność jego dzieł. Autorytet, jakim cieszył się, kiedy przez wieki uważano go za ucznia św. Pawła, zdecydowanie osłabł w wieku XVI, gdy zaczęto podważać jego historyczną wiarygodność. Uznano, że przypisywane mu dzieła powstały nie w I wieku, lecz najwcześniej w wieku V, a autorem ich był ktoś, kto podawał się za ucznia Apostoła, a żył paręset lat później. Spośród znaczących postaci XVI wieku największy wpływ na podważenie autorytetu Dionizego, a tym samym rangi jego pism, miał Erazm z Rotterdamu, który oparł się na ustaleniach Lorenza Valli. Ten, analizując słownictwo i składnię dzieł Dionizego, wykluczył możliwość tak wczesnego ich powstania⁸⁴. Z kolei na autorytet Erazma w tej kwestii powoływali się teologowie reformacyjni (Melanchton, Kalwin, Luter⁸⁵). Ze względu na powagę zarzutów także Kościół katolicki z większym dystansem odnosił się do tej postaci. Tym bardziej znaczące jest, że à Lapide, który musiał zdawać sobie sprawę z wątpliwości narosłych wokół Areopagity i jego dzieł, konsekwentnie nazywał go uczniem św. Pawła, stawiał na czele chrześcijańskich teologów i powoływał się na jego autorytet⁸⁶. Spór o Dionizego trwał jeszcze długo. Określenie Pseudo-Dionizy Areopagita ukute przez protestanckiego teologa Georga Calixta (1619) wywołało reakcję w kręgach teologów katolickich. Odpowiedzią było dzieło jezuita Balthasara Cordiera, który w 1634 roku wydał przetłumaczone przez siebie dzieła Areopagity. Opatrzył je licznymi argumentami mającymi potwierdzać apostołskie korzenie Dionizego i jego dzieła⁸⁷.

⁸³ Tenże, *Commentarii in IV. Evangelia*, s. 3.

⁸⁴ P. Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Text and an Introduction to Their Influence*, New York 1993, Oxford University Press, s. 16–17.

⁸⁵ Ich stosunek wobec Dionizego był nie do końca negatywny. Jego pisma inspirowały wielu z nich. Zob. K. Froehlich, *Pseudo-Dionysius and the Reformation of the Sixteenth Century*, [w:] Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, translated by C. Luijheid, foreword, notes, and translation collaboration by P. Rorem, preface by R. Roques, New York 1987, Paulist Press, s. 40–46.

⁸⁶ C. à Lapide, *Commentarii in IV. Evangelia*, s. 3 (*Prooemium in Evangelia de Evangeliorum...*). „S. Dionysius Areopagita in platonica et peripatetica philosophia instructissimus, S. Pauli discipulus, et christianae theologiae facile princeps [...]”.

⁸⁷ P. Rorem, *dz. cyt.*, s. 17.

Dla à Lapide, a także ponad sto lat później dla Węgrzynowicza, był on ciągle Dionizym Areopagita, uczniem św. Pawła, nie zaś Pseudo-Dionizym, anonimową postacią z V czy VI wieku podszywającą się pod ucznia apostoła. „*Dionysium illum, quicumque fuerit*”⁸⁸ – „Dionizy, kimkolwiek był” – powiedzieć by można, używając słów Kalwina, mimo stanowiska humanistów i protestantów, wyciskał wciąż silne piętno na teologii katolickiej.

THEOLOGIA SYMBOLICA

Zarzucając próbę szczegółowego omówienia całej wielowątkowej przedmowy dzieła à Lapide, nie można nie zwrócić uwagi na rzecz kluczową dla rozważań dotyczących Węgrzynowicza. We fragmencie z marginesową adnotacją *Methodus*, a tytującym sposobów objawiania się Boga w Ewangeliach (co ciekawe, jezuita określa je terminem retorycznym *modus et ratio dicendi*)⁸⁹, przywołał on i scharakteryzował trzy dzieła Areopagity: *O imionach boskich* (*De Divinis nominibus*), *Teologię mistyczną* (*De mystica theologia*) oraz *Teologię symboliczną* (*De symbolica theologia*)⁹⁰. W pierwszym z wymienionych dzieł, z nazw, którymi w Piśmie Świętym określa się Boga, Areopagita wnioskuje o jego właściwościach (np. dobru, pięknu czy doskonałości). W *Teologii mistycznej* zaś wyraża przekonanie, iż żadne pojęcie znane człowiekowi nie jest w stanie Boga opisać, a najlepiej oddać jego istotę można poprzez zaprzeczenie. *Teologia symboliczna* z kolei opisuje Boga za pomocą nazw pochodzących ze świata zmysłowego, a wszystkie one zaczerpnięte są z opisów zawartych w Piśmie Świętym oraz wyrażone poprzez symbole⁹¹.

Mamy więc teologię negatywną (apofatyczną), w której nie tyle chodzi o wypowiedanie się o Bogu, ile jest ona przeżywana jako droga mistycznego doświadczenia prowadząca ku zjednoczeniu z Bogiem⁹² (wyrażona w *Teologii mistycznej*). Drugi rodzaj to teologia pozytywna (katafatyczna), wyrażona w dziełach o *Imionach boskich* i *Teologii symbolicznej*, która odpowiada pojęciu emanacji, to jest wyłanianiu się stworzenia ze Stwórcy⁹³.

À Lapide wyraźnie jednak mówi, że Ewangelie zawierają wszystkie rodzaje teologii (odpowiadające trzem dziełom Dionizego), ale w przekazie ewangelicznym to teologia

⁸⁸ O popularności tej frazy i jej pochodzeniu zob. *Institutes of the Christian Religion*, vol. 1, edited by J.T. McNeill, translated and indexed by F.L. Battles, Louisville, Kentucky 2006, Westminster John Knox Press, s. 164.

⁸⁹ C. à Lapide, *Commentarii in IV. Evangelia*, s. 3. „*Modus autem et ratio dicendi atque disserendi in Evangeliiis quam admirabilis!*”.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże.

⁹² T. Stępień, *Przedmowa*, [w:] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne. Imiona boskie, Teologia mistyczna, Listy*, przekł. M. Dzielska, t. 1, s. 31–32.

⁹³ Tamże, s. 32; T. Stępień, *Teologia negatywna w pismach „Corpus areopagiticum”*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 7: 1994, s. 247–251.

symboliczna znajduje wyraz najdoskonalszy. Bóg objawia się poprzez liczne metafory, podobieństwa, parable, do których materiał autorzy natchnieni czerpią z mnogości i różnorodności stworzenia⁹⁴.

Aby przybliżyć istotę teologii symbolicznej, tutaj właśnie przywołał jezuita metaforę zastosowaną przez Areopagitę. Bóg jawił mu się jako Proteusz mający zdolność przybierania różnorodnych kształtów i postaci: władcy, który wydaje za mąż córkę, pana, który rozlicza swoje sługi, wodza prowadzącego żołnierzy do walki, głowy rodu, pastera, rybaka, kupca, lichwiarza i różnorodnych innych postaci. Dodać trzeba, że pojęcie teologii symbolicznej zajmuje istotne miejsce także w refleksji św. Bonawentury. Będzie ono kluczowe dla moich rozważań, dlatego poświęcić mu warto nieco uwagi. Termin „teologia symboliczna” pojawia się po raz pierwszy u Pseudo-Dionizego Areopagity. Napisał on dzieło tak zatytułowane, które jednak nie zachowało się. Wnioskować o tym, a także o jego zawartości, możemy ze wzmianki na ten temat, którą Dionizy zamieścił w liście do biskupa Tytusa. Na samym początku pisał w nim:

Nie wiem, drogi Tytusie, czy Tymoteusz, ten święty człowiek, nie odjechał niewiele rozumiejąc z mojej **egzegezy symboli teologicznych**. A przecież w *Teologii symbolicznej* objaśniliśmy mu wszystkie pojęcia, którymi Pismo posługuje się, mówiąc o Bogu, a które większości ludzi wydają się nadzwyczaj osobliwe. W rzeczywistości bowiem Ojcowie naszej mistycznej mądrości wyrażają się pod zasłoną sekretnych i z pozoru zuchwałych zagadek – które umysłem niewtajemniczonym wydają się i niepojęte, i prawie absurdalne – boską, utajoną i niedostępną dla profanów prawdę⁹⁵.

Św. Bonawentura także używał tego pojęcia. W swoich *Komentarzach do Sentencji* wyróżnił dwa rodzaje teologii: mistyczną i symboliczną (powołując się zresztą na Areopagitę). W ostatnim swoim dziele, pisanym niedługo przed śmiercią, przedstawił podział trójdzielny. Podzielił teologię na symboliczną, mistyczną oraz teoretyczną⁹⁶.

Teologia teoretyczna, określona też przez Bonawenturę jako *proprie dictam* – teologia w sensie ścisłym, najbliższa jest temu, jak dzisiaj pojmuje się tę dyscyplinę wiedzy, to jest narzędzie poznania Boga, studium prawd religijnych posługujące się narzędziami intelektualnymi (pomija się tu pojawiające się współcześnie opinie kwestionujące status teologii jako nauki). Teologia mistyczna wychodzi z założenia, że Boga poznawać i doświadczać można tylko poprzez doświadczenie duchowe. Ten sposób zarezerwowany jest jednak dla nielicznych. W końcu teologia symboliczna postrzega całą zmysłowo doświadczaną rzeczywistość nie jako *res*, ale jako *signa*⁹⁷.

⁹⁴ C. à Lapide, *Commentarii in IV. Evangelia*, s. 3. „*Evangelia triplicem hanc theologiam sequuntur, sed maxime ultimam symbolicam, ad quam spectant tot metaphorae, tot similitudines, tot parabola, in quibus Deus multas rerum species et hominum imagines, quasi Proteus quidam coelestis propter nos induit*”.

⁹⁵ Pseudo-Dionizy Areopagita, *List IX. Do Tytusa, biskupa*, s. 197.

⁹⁶ Bonawentura z Bagnoregio, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia*, s. 538–539 (XX, 20*c).

⁹⁷ G. LaNave, *Bonaventure's Theological Method*, [w:] *A Companion to Bonaventure*, introduction J.M. Hammond, J.A.W. Hellmann, J. Goff, „Brill's Companions to the Christian Tradition. A series of handbooks and reference works on the intellectual and religious life of Europe, 500–1800”, vol. 48, editor-in-chief Ch.M. Bellitto, Leiden 2013, Brill Academic Publishers, s. 83–84.

W *Itinerarium* Bonawentura ujął to następująco:

[Chrystus – dop. M.K.] Naucza prawdy zgodnie z trzema sposobami uprawiania teologii, tj. z teologią symboliczną, właściwą i mistyczną. Symboliczna uczy poprawnie używać rzeczy materialnych, właściwa – poprawnie posługiwać się tym, co intelektualne, mistyczna – porywa do nadprzyrodzonych zachwyty⁹⁸.

W reformackim księgozbiorze krakowskiego klasztoru jednym z autorów, którego prace reprezentowane były najliczniej, był wybitny jezuicki teolog, Maksymilian van der Sandt, znany jako Sandaeus (1578–1656). Wśród kilkudziesięciu dzieł, które napisał, znajdują się trzy następujące: *Theologia symbolica* (ilustr. 14), *Theologia mystica* oraz *Prolegomena theologiae scholasticae*⁹⁹. Nieprzypadkowo wymieniono tu te trzy. Oddają one bowiem zasadniczo tematykę jego spuścizny, odpowiadającą w dużej mierze owemu trójpodziałowi teologii, o którym przed chwilą była mowa. Jednak zdecydowaną dominantą w jego dorobku jest *theologia symbolica* (ok. 70%), wpierv wyłożona teoretycznie w dziele o tym właśnie tytule (*Theologia symbolica*, 1626), potem zaś realizowana praktycznie w kolejnych. Już same ich tytuły są znaczące, np. *Theologia iuridica* (1629), *Theologia medica* (1635), *Astrologia Mariana* (1650), *Architectura Christiana* (1652). To zaledwie kilka przykładów z jego obfitej twórczości, ale wybranych celowo, gdyż same tytuły wskazują, w jakim kierunku szła praktyczna realizacja uprawianej przez Sandaeusa teologii symbolicznej. W każdej z tych prac do wyjaśnienia tajemnic wiary posłużyły jezuicie pojęcia i terminy z konkretnych dziedzin wiedzy, kolejno: prawa, medycyny, astrologii i architektury.

To niezwykle wyraziste zastosowanie cytowanych już słów św. Bonawentury. Pisząc o znakach, poprzez które objawia się Bóg, kazał teologowi używać ich „już to [...] jako arytmetykowi, już to jako astrologowi, już to jako geometrze; raz ujrzyś go [pisał dalej – dop. M.K.] jako retora, a innym razem jako medyka”¹⁰⁰. Sandaeus-teolog staje się kolejno prawnikiem, lekarzem, astrologiem i architektem. Cały systematyczny teologiczny wykład podporządkowany jest terminologii i pojęciom z kolejno podejmowanych dziedzin wiedzy. A co zawiera dzieło zatytułowane po prostu *Theologia symbolica*?

List skierowany do czytelników-teologów (*Proloquium ad theologos*) rozpoczyna Jezuita znamieną deklaracją: „Sądzę, że najdoskonalszą częścią teologii jest część symboliczna” (*„Amoenissimam theologiae partem reor esse symbolicam”*)¹⁰¹. Oprócz deklaracji wartościującej, znajdujemy tu jeszcze jedną równie istotną informację. Teologia symboliczna jest częścią (*pars*), a więc przynależy do pewnej całości, z której została wyodrębniona.

⁹⁸ Św. Bonawentura, *Droga duszy do nieba*, s. 134.

⁹⁹ Wykaz dzieł Sandaeusa można znaleźć w: A. et A. de Backer, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus ou notices bibliographiques* [...], Ser. 1, Liège 1853, s. 688–692. Spis ten nie zawiera wszystkich prac Sandaeusa. Autorzy w celu poznania wszystkich odsyłają do: *Index librorum R. P. Maximiliani Sandaei*, Coloniae 1653.

¹⁰⁰ Bonawentura z Bagnoregio, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia*, s. 473 (XVII, 24c).

¹⁰¹ M. Sandaeus, *Theologia symbolica*, k. D:(3)v (*Proloquium ad theologos. Theologis Moguntinis et Herbipolensibus lectissimis ornatissimisque meis auditoribus*).

R. P.
MAXIMILIANI
 SANDÆI
ESOCIETATE IESV
Doctōris Theologi
THEOLOGIA
 SYMBOLICA.

In quâ origo Symbolorum, eorumque; artificium,
 ex Sacra-Scripturâ porissimum eruitur: & eius-
 dem Symbola omnis generis explicantur. Opus
 Sacræ Doctrinæ studiosis, ac imprimis Conco-
 natoribus, & politioris litteraturæ a-
 matoribus utile.

MOGVNTIÆ,
Impensis Ioannis Theobaldi Schönvvetteri.
 M. DC. XXVI.

Ilustr. 14. M. Sandaeus, *Theologia symbolica* [...], Moguntiae 1626, frontispis

Tak teologię symboliczną wówczas postrzegano. Była ona jedną z jej odmian, która za pomocą sobie właściwych narzędzi opisywała zagadnienia dotyczące wiary.

Sandaeus nie był jedynym jezuitą, który podjął próbę wyjaśnienia założeń teologii symbolicznej. Jak uważa badacz zjawiska, Ralph Dekoninck, przedstawiciele tego zakonu stworzyli wręcz podstawy nowożytnej semiotyki, rozwijając teorię obrazu (*imago*)¹⁰². Wśród najbardziej znaczących postaci znajdujemy tu obok Maximiliana van der Sandta, takich autorów, jak: Louis Richeome (1544–1625; *Tableaux sacrez* 1601; *La peinture spirituelle ou l'art d'admirer aimer et louer Dieu en toutes ses œuvres* [...] 1611)¹⁰³, Jacob Masen (1606–1681; *Speculum imaginum veritatis occultae* 1650)¹⁰⁴ i Claude-François Ménestrier (1631–1705; *L'art des emblèmes* 1662; *La philosophie des images énigmatique* [...] 1694)¹⁰⁵. Każdy z nich zaproponował własną koncepcję uporządkowania materii, którą określił za Dekoninckiem – *scientia symbolica*¹⁰⁶. W *Teologii symbolicznej* Sandaeus docenił zasługi na tym polu swego współbrata, Nicolasa Caussinusa, wymienił też autorów spoza środowiska jezuitów, którzy, jego zdaniem, wnieśli wiele do refleksji nad symbolografią. Znaleźli się wśród nich Johannes Goropius Becanus, Filippo Picinelli, Giovanni Pierio Valeriano Bolzani, Antonio Ricciardi¹⁰⁷.

Prac Richeome'a, Ménestriera oraz Masena w zachowanych indeksach reformackiej biblioteki klasztoru św. Kazimierza nie ma. Znaleźć za to można dziesięć pozycji z dorobku Sandaeusa (ilustr. 15), choć *Teologii symbolicznej* w krakowskim księgozbiorze najprawdopodobniej nie było¹⁰⁸. Próby uporządkowania materii przez wymienionych

¹⁰² R. Dekoninck, *The Jesuit Ars and Scientia Symbolica: From Richeome and Sandaeus to Masen and Ménestrier*, [w:] *Jesuit Image Theory – Rhetorical and Emblematic Treatises, and Theoretical Debates*, edited by W. de Boer, K.A.E. Enenkel, W.S. Melion, part 1, Boston–Leiden 2016, s. 74.

¹⁰³ A. et A. de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus ou notices bibliographiques* [...], Ser. 1, Liège 1853, s. 628–634.

¹⁰⁴ Tamże, s. 483–488.

¹⁰⁵ A. et A. de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus ou notices bibliographiques* [...], Ser. 6, Liège 1861, s. 340–374.

¹⁰⁶ R. Dekoninck, *dz. cyt.*, s. 74–88. Autor charakteryzuje pokrótce twórczość wymienionych czterech jezuitów, wskazując na różnice ich koncepcji.

¹⁰⁷ M. Sandaeus, *Theologia symbolica*, s. 614–621. Tym autorom poświęcił najwięcej uwagi, choć wymienił jeszcze wielu, a wszystkich określił mianem *scriptores theologiae symbolicae*: „*Recentes multi, Beroaldus, Giraldus, Mirandulanus, Claudius Paradinus, [...], Pomponius Brunellus, Ioachimus Camerarius, Sambucus, Alcarius, Typotius, Sadelerus, [...], Palaeotus*” (tamże, s. 621).

¹⁰⁸ [Index 1689, s. 145, poz. 9–18]. W indeksie tym odnotowano jeszcze następujące prace tego autora: *Conciones de morte* [...], Moguntiae 1624; *Artifex Evangelicus cum similitudinum et symbolorum sylva* [...], Coloniae 1640; *Grammaticus profanus* [...], Herbipoli 1621; *Paedia academici christiani* [...], Coloniae 1638; *Christus crucifixus honoratus* [...], Coloniae 1644; *De Christo crucifixo centuria* [...], Coloniae 1644 (x2); *Maria aquila mystica, sermonibus septem* [...], Coloniae 1645. W wykazie tym pojawiło się także dzieło określone jako *Sylva symbolorum* [Index 1689, s. 145, poz. 15; także Index 1727, s. 454]. Sandt nie napisał pracy tak zatytułowanej. Słowo *sylva* zawarte jest w tytule *Artifex Evangelicus sive similitudinum ac symbolorum sylva*, jednak tę pracę autor indeksu wymienił już wcześniej [opisana dwie pozycje wcześniej

793

	S.	
1	Sadoletti Epistolamm libri 16.	
2	Sanchez de sancto Matrimonio	in 8.
3	Sanchez compendium sancti de Matrimonio	in fol.
4	Saturni Polihue In regibus	in 12
5	Sellazar in Prouincia	in fol.
6	Sanctus de Penus	in fol.
7	Sanctus compendium in statuta pro Minors	in 4.
8	Sanctus in statuta contra pro Minors	in 8.
9	Sanctus de Morie	in 4.
10	Sancti Thylis Medica	in 4.
11	Sancti Arifex	in 8.
12	Sancti Grammaticus Profrans	in 4.
13	Sancti Pedia seu Palisna Pictoris	in 8.
14	Sancti de Christo Quatuor Centuria	in 8.
15	Sancti Sylua Symbolorum	in 8.
16	Sancti de Christo Honorato Centuria	in 12
17	Sancti de Christo Quotifixo	in 12
18	Sancti Maria Aquila Mystica	in 12
19	Sartorius libellus Synonymon	in 16
20	Saturni Pictoris Anaphora seu Inuentiones Longh.	in 8.
21	Saturni Loris Anni Libri 3. Anni	in 12
22	Saturni Inuentiones Quinquaginta	in 12
23	Saturni Paradisus Contemplatur	in 24
24	Saluersoni Sermones	in 4.
25	Saluersoni Symbola	in 12
26	Saluersoni Symbola 2	in fol.
27	Sadeten Versus de Officio Mundi 2	in 8.
28	Sarnani Drexerius in Legem et Pham	in 8.
29	Sanctus in Lib. 4. Regum et Paralip.	in fol.
30	Satelliti Historia de Vibe Condita	in fol.
31	Sanctopagnino Pictoris. I. Serb.	in fol.
32	Sasboni Delfi Humilis	in 4.
33	Samuelis de Lubine Casus Condit	in 8.
34	Sauanarola de simplicitate Chyphang vult	in 32
35	Sancti momi hinc Pham Lib. 5. de Pham	in 32
36	L. Solomei Zywo Inge Opazum In prany	in 4.
37	Sauvotus Chera Emendata	in 8.
38	Sagittarii de Pictoris Longa Libellus	in 4.

Ilustr. 15. Index totius bibliothecae PP. Reformatorum Conventus Cracoviensis ad S. Casimirum Anno Domini 1689 die 28 Februarii [...], s. 145. Fot. M. Kuran

wyżej jezuitów tyleż różniły się zasadniczo, ileż w wielu miejscach wykazywały spore podobieństwa¹⁰⁹. Taksonomia Sandaeusa jest klarowna, choć nie nazbyt szczegółowa (jak np. u Masena, gdzie wyróżnionych kategorii jest kilkadziesiąt). Kładzie on nacisk przede wszystkim na werbalny wyraz figuratywnego myślenia, nie zaś na wizualny (jak to jest u Ménestriera czy Richeome'a¹¹⁰).

Wprowadzając w temat i powołując się na przywoływany już tutaj list Areopagity do biskupa Tytusa¹¹¹, Sandaeus wyróżnił dwa zasadnicze rodzaje teologii: teologię właściwą (*propria, litteralis*) oraz symboliczną (*symbolica, translata, mystica*). Wkrada się tu pewne zamieszanie, ponieważ wydaje się, że – wbrew temu, co wprawdzie powiedziano o trójpodziale – utożsamia on teologię symboliczną i mistyczną. Tym, co pozwala połączyć mu te dwie teologie, jest to, że jedna i druga posługują się symbolami. Pierwsza, aby prawdy wiary (dostępne w Piśmie Świętym i księdze natury) dostrzec, rozszyfrować i wytłumaczyć; druga, aby za ich pomocą opisać mistyczne doświadczenie wiary¹¹². Nieprzypadkowo obie określił mianem *theologia translata*. Przymiotnik *translata* bliski jest z jednej strony augustyńskiemu zastosowaniu terminu, gdy ten dzielił znaki na *signa propria* i *signa translata*, z drugiej zaś terminowi *translatio*, który jest łacińskim określeniem metafory. Pojęcie metafory było nieodłącznym elementem rozważań dotyczących teologii symbolicznej. Można powiedzieć, że teologia symboliczna posługuje się nią jako narzędziem poznania, w celu dotarcia do tajemnicy. Teologia mistyczna zaś utożsamia niejako poszukiwaną rzecz z metaforą, poprzez którą jest wyrażona¹¹³.

Istotne jest również to, iż dla Sandaeusa metafora tożsama jest niemal z symbolem. Powołując się na św. Tomasza, stwierdził, że ten: „Poprzez termin »metafora« rozumie wszystko, co jest charakterystyczne dla symbolu” (*„Metaphorae vocabulo intelligit quicquid est symboli”*)¹¹⁴. Warto wskazać ciekawy kontekst do wypowiedzi jezuitę. Stanowią go refleksje polskiego dominikanina, Seweryna Lubomlczyka, wybitnego tomisty,

jako „*Sandaei Evangelicus Artifex*”}. Ponieważ reformacy bibliotekarze częstokroć zmieniali brzmienie tytułu oryginalnego bądź wymyślali go na podstawie zawartości książki, można uznać, że być może chodzi tu właśnie o pracę Sandaeusa *Theologia symbolica*. Trudno jednak o pewność.

¹⁰⁹ R. Dekoninck, *dz. cyt.*, s. 84–85.

¹¹⁰ Tamże, s. 82.

¹¹¹ Wybór z dzieł Areopagity Sandaeus umieścił pod koniec swojej pracy. Znajdziemy tam fragmenty *Hierarchii niebiańskiej* oraz *List do biskupa Tytusa*. M. Sandaeus, *Theologia symbolica*, s. 622–641 (*Selecta ex Dionysio Areopagita*).

¹¹² R. Dekoninck, *dz. cyt.*, s. 79.

¹¹³ A. Guiderdoni, *The Theory of Figurative Language in Maximilian van der Sandt's Writings*, [w:] *Jesuit Image Theory – Rhetorical and Emblematic Treatises, and Theoretical Debates*, edited by W. de Boer, K.A.E. Enenkel, W.S. Melion, part 1, Boston–Leiden 2016, s. 95. Autorka pisze o metaforze: „Whilst symbolism uses it as an heuristic device, mysticism identifies it with the sought-after thing, that is, with what the metaphor conceals and then reveals in the symbolic order”.

¹¹⁴ M. Sandaeus, *Theologia symbolica*, s. 496. To odpowiedź na przytoczone pytanie św. Tomasza z Akwinu z *Summy teologicznej*: „*Utrum Sacra Scriptura uti debeat metaphoris [vel symbolicis locutionibus]*?” (*TS*, s. 497).

który zagadnienie metafory podjął w swej pracy *Monotessaron Evangelicum* (1607). Także u niego metafora jest pojęciem kluczowym i złożonym. Jest nie tylko użyteczna jako narzędzie retoryczne w przepowiadaniu słowa Bożego, ale wręcz niezbędna. Lubomlczyk jej funkcję określił trzema terminami. Pierwszy to konieczność (*necessitas*). Wiąże się ona z przekonaniem dominikanina, że tylko metaforyczny sposób mówienia o sprawach duchowych pozwala otworzyć ludzkie zmysły na doświadczenie Bożych tajemnic. Kolejny to godność (*dignitas*), którą metafora nadaje wypowiedzi, a która przynależy eksplikowaniu słowa Bożego. I ostatnie to moc (*dicendi vis*) metafory, wynikająca z tego, że zapada ona w pamięć, ma wielką siłę w nauczaniu i poruszaniu odbiorców¹¹⁵. Rola metafory u Seweryna z Lubomla jest chyba jeszcze pełniej umotywowana niż u Sandaeusa. Zasadnicze przekonanie jezuita i dominikanina jest wspólne: metafora jest nie tylko narzędziem retorycznym (choć i na ten jej istotny w przepowiadaniu wymiar kładą obaj nacisk), ale kluczowym narzędziem służącym poznaniu duchowych wykładni Pisma Świętego i szerzej Bożych tajemnic. Metafora także w traktacie Sandaeusa jest elementem szerokiego ideowego projektu. Nieprzypadkowo omówił ją autor w rozdziale zatytułowanym *Necessitas symbolorum in theologia* (TS, s. 496–500).

Pełny tytuł pracy Sandaeusa brzmi *Theologia symbolica in qua origo symbolorum eorumque, artificium, ex Sacra Scriptura potissimum eruitur: et eiusdem symbola omnis generis explicantur*. Tak, jak na przykład w dziele *Theologia medica* narzędziem „rozszfrowywania” i przekazywania tajemnic wiary była terminologia i metafory medyczne, a z kolei *Theologia iuridica* operowała językiem i metaforami czerpanymi z prawa, tak *Theologia symbolica* opisuje narzędzia literacko-retoryczne. Określił je jezuita mianem *theologiae symbolicae species* i wydzielił następujące: *parabolica, paroemialis, aenigmatica, emblematica, fabularis, hieroglyphica / hierographica*. Podczas omawiania poszczególnych odmian teologii symbolicznej, wyróżnionych przez Sandaeusa, a obecnych w kazaniach Węgrzynowicza, jego teoretyczne ustalenia będą jeszcze przywoływane.

Dla prowadzonych tutaj rozważań ważne jest tak mocne teologiczne umocowanie retoryczno-poetyckich narzędzi, jakimi posługiwał się Węgrzynowicz, a któremu wyraz dał w swym dziele Sandaeus. Jezuita i jego kompleksowe spojrzenie na tę kwestię pozwala też na poszerzoną perspektywę postrzegania barokowego kaznodziejstwa. I rzecz nie w tym, czy Węgrzynowicz i inni kaznodzieje znali koncepcję Sandaeusa¹¹⁶. Van der Sandt odwołał się do nurtu teologii istniejącego w Kościele prawie od jego zarania oraz obecnego w refleksji największych teologów. To, co jest wartością dodaną w jego *Teologii symbolicznej*, to umiejętność szerokiego oglądu zagadnienia i stworzenie całościowej koncepcji języka figuratywnego i jego odmian.

¹¹⁵ S. Lubomlczyk, *Monotessaron Evangelicum, seu Catena Aurea ex quator Evangelistis, totidemque; pene millibus distinctionum connexa*, Cracoviae 1607, s. 182 (§ 507).

¹¹⁶ Choć warto podkreślić, że teologia symboliczna w teoretycznym ujęciu Jacoba Masena była obowiązkową pozycją w jezuitskich kolegiach. Zob. R. Dekoninck, *dz. cyt.*, s. 80–81.

Wszystkie pojęcia, które wyróżnił Sandaeus jako symboliczne *species*, funkcjonowały w ówczesnej świadomości i literaturze (także religijnej; czy to w zbiorach kazań bądź homilii, egzegetycznych wykładach, traktatach teoretycznych, kompendiach symbolograficznych, literaturze dewocyjnej). Sandaeus zaprezentował je jako spójny i przejrzysty system wykorzystania narzędzi poetycko-retorycznych do przepowiadania Słowa Bożego.

ELOQUENTIA SACRA

Trzy podjęte już zagadnienia, które miały wpływ na kształt kaznodziejstwa Węgrzynowicza – bonawenturianizm, model egzegezy oraz teologia symboliczna – dopełnia kwestia charakteru retorycznej edukacji i miejsca w niej teorii biblijnych sensów. W zakonnych zbiorach zachowało się kilkanaście manuskryptów z tego zakresu. Pozwalają one przyrzeć się modelowi reformackiego kształcenia. W większości wydają się mieć charakter studenckich notatek. Jeden z nich zdecydowanie się wyróżnia. Staranność i szczegółowość opracowania wskazują, że był to skrypt reformackiego lektora¹¹⁷. Według zakonnych statutów lektor miał obowiązek samodzielnego opracowania wykładu i własnoręcznego napisania skryptu¹¹⁸. Zawartość rękopisu (najprawdopodobniej z początku XVIII wieku) potwierdza wymagania zapisane w reformackim prawodawstwie. Reformaci w nauczaniu retoryki podążali śladem standardów wypracowanych przez jezuitów. Studia humanistyczne były wymagane jako niezbędna baza przygotowująca do kolejnych etapów edukacji: studiów filozoficznych i teologicznych. Umiejętności retoryczne weryfikowane były przez cały czas trwania edukacji w trakcie publicznych dyskusji naukowych (tzw. cyrkuły), cotygodniowych przemówień i deklamacji oraz „próbnych” kazań wygłaszanych w refektarzu przed współbraćmi¹¹⁹.

Próbując określić ideową dominantę omawianego wykładu zasad retoryki, trzeba przywołać zdanie, które pada na samym jego początku: „Kazanie jest sporządzane zgodnie z zasadami świętej wymowy” („*Oratio sacra iuxta regulas eloquentiae sacrae concinnata*”; k. 1r; ilustr. 16). Autor kompendium, używając terminu *eloquentia sacra*, nawiązał do tradycji, która istniała w Kościele od pierwszych wieków. Sankcjonowała ona stosowanie pogańskiej retoryki przez głosicieli słowa Bożego. Już Klemens Aleksandryjski podkreślał, że retoryka, która służyć ma lepszemu poznaniu Boga i Pisma, jest wiedzą, którą należy osiąść. Jako argument przytoczył słowa Eurypidesa z *Hippolita*:

Wymowy często brak przyczyną jest, że mąż
Sprawiedliwie rzekłszy, zyska niż wymowny mniej¹²⁰.

¹¹⁷ Opisałam go szczegółowo w: M. Kuran, *Eloquentia sacra, czyli retoryka w służbie kaznodziejstwa (analiza rękopiśmiennego kompendium retorycznego anonimowego autora reformackiego z XVII wieku)*, „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Litteraria Polonica” 2014, t. 25, s. 201–226. Część ustaleń poczynionych w artykule wykorzystuję w tym podrozdziale.

¹¹⁸ A.B. Sroka, *Prawo i życie polskich reformatorów*, s. 134.

¹¹⁹ Tamże, s. 135–137, 145.

¹²⁰ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, przekł., wstęp, komentarz i indeksy J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, t. 1, s. 31.

PROEMIAL

Concio describitur: Oratio Sacra posita
Regulas Eloquentiae Sacrae conuincta,
suadens ea, quae ad Gloriam Dei aut ad eter-
nam, hominum salutem spectant. Nunc
patet. Anno in propositione componenda
adhibendas esse Regulas aliquas et non
fortuito cecidit mente scribendam esse.

Patet. Doct. Finem concionis esse, suadere
auditoribus ea, quae ad Gloriam Dei aut ho-
minum eternam salutem pertinent. Adeo,
quo curare debet Orator, ut suo sermo-
ne Auditores suos efficiat meliores
ac in rebus diuinis persistentiores, a quo fine
si aberret, illud tantum, quae aut imperii il-
lius subtilitatem aut firum Auditoribus
movere, oblectationem, minus salutarem i-
psis noverit parere, proponat, melius uti
quae animas predicandi nunquam suscipiunt.
His praemissis iam ad methodum com-
ponenda concionis accedamus, quam ut or-
dinate tractemus, tres in partes praecipue
haec diuidemus: ac 1^a De singulis parti-
bus 2^a De proprietatibus 3^a De specie-
bus agemus Concionis.

De 1^a Parte Concionis.
Partes ex quibus componitur Concio, quattuor
a nobis numerantur: Exordium, Pro-
positio, Confirmatio et Conclusio; ad confir-
mationem volumus pertinere Confutationem
nem, per quam Orator Sacra refellit ea, quae
contra

Takie podejście do retoryki utwierdził swym autorytetem św. Augustyn, który ostatecznie ustalił relacje retoryki (czy szerzej – zdobyczy kultury greckiej i rzymskiej) wobec chrześcijaństwa. Dokonał tego poprzez niezwykle świadomą i pogłębianą adaptację narzędzi retorycznych do uprawiania teologii. To św. Augustyn stworzył tak mocne podstawy dla kulturowego procesu *translatio studiorum*, choć proces ten zaczął się już o wiele wcześniej. Wiedza i narzędzia badawcze pozyskiwane z kultury pogańskiej postrzegane były zawsze jako *sapientia inferior*, która stanowi zaledwie wstęp do prawdziwej mądrości chrześcijańskiej. W dziele *O nauce chrześcijańskiej* Augustyn pisał:

Tych natomiast, którzy nazywają się filozofami, zwłaszcza platoników, nie tylko nie należy się obawiać, ale od nich, jako od nieprawnych posiadaczy, należy rewindykować to, co przypadkiem powiedzieli prawdziwego i odpowiadającego naszej wierze na nasz pożytek. [...] Oczywiście zawierają one [nauki pogańskie – dop. M.K.] kłamliwe i zabobonne fikcje oraz ciężkie brzemie bezużytecznego trudu, co każdy z nas [...] powinien odrzucić oraz unikać ze wstrętem. Zawierają one wszakże również sztuki wyzwolone, dość dobrze przystosowalne ku pożytkowi prawdy, a także niektóre przepisy moralne bardzo pożyteczne [...]. Paganie nie wynaleźli tych prawd sami [...]. Kiedy człowiek dzięki zrozumieniu odchodzi od ich nędznej społeczności, stawszy się już chrześcijaninem, powinien odebrać im te prawdy i poświęcić je na sprawiedliwą służbę głoszenia Ewangelii¹²¹.

Historia „*rhetoricae ecclesiasticae*” to dzieje wcielania w życie tych słów św. Augustyna. Reformacki skrypt kursu retoryki jest jednym z takich przykładów. *O głoszeniu kazań* to wykład zasad retoryki, który nastawiony był na przygotowanie przyszłego mówcy-kaznodziei. Reformaci tak w retoryce, jak i w gramatyce nie posiadali jednolitego kierunku nauczania ani szczególnie preferowanego kompendium. Wśród najbardziej cenionych autorów byli: Augustyn Valerius (*De rhetorica ecclesiastica*; 1574), Dominik de Colonia (*De arte rhetorica libri quinque*; 1704) i Cyprian Soarez (*De arte rhetorica*; 1562)¹²². Ale w reformackich bibliotekach znajdowały się prace jeszcze innych teoretyków retoryki, jak choćby odnotowani w krakowskim księgozbiornie Jeremias Drexel (*Rhetorica caelestis seu attente praecandi scientia*)¹²³, czy Francesco Panigarola (*Rhetoricae ecclesiasticae: sive de ratione componendae concionis*)¹²⁴. Ponieważ studia reformackie przenoszone były z ośrodka do ośrodka, to większość bibliotek zakonu posiadała zbiory niezbędne dla kształcenia studentów. Nie są one jednak tak dobrze udokumentowane, jak zbiory krakowskiej biblioteki. Dlatego na przykład, choć w krakowskim indeksie nie odnotowano pracy Amadeusa Baiocensis *Paulus ecclesiastes seu eloquentia Christiana*, to na podstawie zachowanego lektorskiego skryptu wiadomo, że jego autor znał pracę kapucyna i korzystał z niej¹²⁵. Lektorskie – autorskie z założenia – skrypty były

¹²¹ Św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej. Tekst łacińsko-polski*, przekł., wstęp i komentarz J. Sulowski, „Patres Ecclesiae”, vol. 1: 1989, s. 113 (II, XL 60).

¹²² A.H. Błażkiewicz, *Studia w małopolskiej prowincji reformatów (1639–1785)*, s. 124–126. Przy tytułach podano daty pierwszych wydań.

¹²³ {*Index 1689*, s. 117, poz. 66}.

¹²⁴ {*Index 1689*, s. 139, poz. 15}.

¹²⁵ Amadeus Baiocensis (Amédée de Bayeux) był francuskim kapucynem. Pierwsze wydanie dzieła *Paulus ecclesiastes* ukazało się w 1662 roku. Ceniono je ciągle w wieku XVIII, kiedy to w przeciagu kilkunastu lat wydane zostało trzykrotnie (1720; 1737; 1745).

wypadkową kompetencji, czytania, preferencji poszczególnych autorów. Zasadniczy kierunek jednak niezmiennie wyznaczał obowiązujący w nauczaniu zakonnym model kształcenia humanistycznego, który najogólniej można nazwać cycerońsko-kwintylianium. Wiadomo, że praktyczne zastosowanie reguł wymowy poznawano, czytając na przykład mowy Cycerona, ody Horacego, epigramaty Marcialisa czy *De bello Gallico* Cezara¹²⁶. Tym jednak, co zwraca uwagę w kompendium reformackim, jest konsekwentne unikanie jakichkolwiek odwołań wprost do tradycji grecko-rzymskiej. Ówczesne drukowane i rękopiśmienne retoryki pisane na użytek kształcenia homiletycznego nie stroniły od nich. U reformata nie znajdziemy ani jednego przywołania pogańskiego autora. Nawet omawiane figury (wszystkie) ilustrował autor wyłącznie materiałem biblijnym¹²⁷.

Bardzo ciekawe jest miejsce, jakie w tym skrypcie zajmuje teoria biblijnych sensów. W pierwszej części rozdział trzeci poświęcony jest dowodzeniu (*Caput tertium. De confirmatione*). Autor wyróżnił i opisał jego trzy zasadnicze źródła: wewnętrzne (np. z definicji, z właściwości nazwy, z wyliczenia części, z części, z całości)¹²⁸, zewnętrzne (np. z podobieństwa, z niepodobieństwa, z okoliczności, z przykładów, ze świadectw)¹²⁹ oraz teologiczne. *Lectio III. De locis t[h]eologicis* wśród źródeł podaje kolejno: Pismo Święte, Tradycję, sobory, Ojców i doktorów Kościoła, dekrety papieskie, prawo kanoniczne, historię Kościoła i samą teologię¹³⁰. Podstawowy, dualny podział na miejsca wewnętrzne i zewnętrzne, to podział klasyczny o cycerońskiej proveniencji (Kwintyliani proponował *loci a persona* i *loci a re*). Szczególnie ciekawe jest wyróżnienie „miejsc teologicznych” jako grupy odrębnej. Można powiedzieć, że to praktyczne zastosowanie rady Kwintyliana dotyczącej *argumentorum loci*, aby „badać kwestie w połączeniu z tymi »miejscami«, w których powstają one najbardziej naturalnie”¹³¹. W przypadku odbiorcy, dla którego stworzono to kompendium, a którym był przyszły *orator sacer* (tak określa go autor kompendium), tym źródłem najbardziej naturalnym była Biblia i szeroko pojęta Tradycja.

SENSUS MYSTICUS KONTRA SENSUS LITTERALIS?

Co jednak pisał autor retorycznego kompendium o Biblii jako źródle argumentów? Jedy-
ną rzeczą, jaką podjął, było zagadnienie sensów Pisma Świętego. Wyodrębnił następujące:

¹²⁶ A.H. Błażkiewicz, *Studia w małopolskiej prowincji reformatów (1639–1785)*, s. 126.

¹²⁷ Spośród przywołanych autorów drukowanych kompendiów retorycznych podobnie postąpił tylko Augustinus Valerius w pracy *De rhetorica ecclesiastica*. Również nie powoływał się na pogańskie źródła, ale w odróżnieniu od Węgrzynowicza prawie cały materiał egzemplaryczny zaczerpnął z pism pisarzy kościelnych, a nie z Biblii.

¹²⁸ [O głoszeniu kazań], k. [14]v–17r (*Lectio I. De locis oratoriis intrinsecis*).

¹²⁹ Tamże, k. 17r–[20]v (*Lectio II. De locis oratoriis extrinsecis*).

¹³⁰ Tamże, k. [20]v (szczegółowe ich omówienie k. [20]v–25r; *Lectio III. De locis t[h]eologicis*).

¹³¹ Cyt. za: H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przekł., oprac. i wstęp A. Gorzowski, Bydgoszcz 2002, s. 221 (§ 374).

SENSUS LITTERALIS

SENSUS SIMPLEX SENSUS METAPHORICUS

SENSUS MYSTICUS

SENSUS TROPOLOGICUS SENSUS ANAGOGICUS SENSUS ALLEGORICUS¹³²

Zagadnienie sensów podjęto już przy temacie egzegezy i teologii symbolicznej. Teraz dodatkowo wpisane zostanie w argumentacyjną strukturę kazania. Autor skryptu, poza zilustrowaniem każdego z wyróżnionych sensów cytatem z Pisma Świętego oraz ich interpretacją, podsumował omawianą kwestię popularnym od średniowiecza wierszem:

Litera gesta docet, quod credis allegoria

*Moralis quod agas, quo tendas anagogia*¹³³.

[Litera ukazuje nam dzieła Boga i naszych ojców;

Alegoria ukazuje, gdzie ukryta jest nasza wiara;

Znaczenie moralne dostarcza nam zasad codziennego życia;

Anagogia ukazuje nam, gdzie zakończymy nasze zmagania]¹³⁴.

Tak zwięzły wykład lektora na temat biblijnych sensów nie mówi nam zbyt wiele prócz tego, iż teoria ta była reformatom znana (praktyka kaznodziejska pokazuje, że również stosowana) oraz że nadawano jej status retorycznego argumentu.

Dlatego, aby nieco poszerzyć spojrzenie na tę kwestię, ważną, gdy patrzymy na kaznodziejstwo Węgrzynowicza bardzo świadomie operującego biblijnymi sensami, warto odwołać się do jeszcze jednego teoretycznego źródła. João da Sylveira był kolejnym niezwykle cenionym przez reformatę egzegetą¹³⁵. Ten portugalski karmelita (1592–1687) po studiach w Coimbrze wiele lat wykładał teologię i filozofię w Lizbonie¹³⁶. Był jednym z najbardziej cenionych w tamtym czasie teologów moralistów. Pozostawił po sobie komentarze do Ewangelii, Apokalipsy, Dziejów Apostolskich. Ponadto napisał traktat o niepokalanym poczęciu Maryi (*De Immaculata Conceptione*

¹³² [O głoszeniu kazań], k. 21r.

¹³³ Tamże, k. [21]v.

¹³⁴ Autor kompendium przypisał te słowa św. Pawłowi, opierając się na żywej wówczas tradycji, zgodnie z którą to on był ich autorem. Tłumaczenie współczesne, które znajduje się w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, oddaje lapidarność oryginału. Brzmi ono: „Sens dosłowny przekazuje wydarzenia, alegoria prowadzi do wiary, / Sens moralny mówi, co należy czynić, anagogia – dokąd dążyć” (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 40 (§ 118)). Jednak przekład podany w tekście głównym lepiej oddaje istotę rzeczy (zwłaszcza gdy chodzi o sens alegoryczny). Przekł. za: W.G.A. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna*, s. 41 (przypis 33).

¹³⁵ *Index totius bibliothecae 1689* odnotowuje trzy dzieła Sylveiry: *Commentariorum in textum Evangelicum seu additiones in quatuor Evangelistas* [Index 1689, s. 149, poz. 172], *Commentariorum in Apocalypsim B. Ioannis Apostoli* [Index 1689, s. 149, poz. 173] oraz *Opuscula varia* [Index 1689, s. 149, poz. 171].

¹³⁶ *Podręczna encyklopedia kościelna*, oprac. pod kier. J. i R. Archutowskich, A. Fajęckiego, J. Niedzielskiego i in., t. 37–38, Warszawa 1913, s. 284 [hasło: „Sylveira Jan”].

Virginis Mariae), historię starotestamentowego Eliasza przedstawionego jako prawodawca zakonu karmelitów (*De praeclara magni parentis Eliae praeminentia*), słownik pojęć z zakresu teologii moralnej i prawa kościelnego oraz traktat dotyczący biblijnej egzegezy (*Praeludium ad Sacram Scripturam*)¹³⁷.

Przybliżone tu zostanie ostatnie ze wspomnianych dzieł. Zważywszy, jak często Węgrzynowicz korzystał z prac egzegetycznych Sylveiry, warto poznać główne wątki teoretycznej refleksji karmelity na temat biblijnej hermeneutyki. Ponieważ *Praeludium ad Sacram Scripturam* znajdowało się w reformackiej bibliotece, nie można wykluczyć, że Węgrzynowicz je znał.

Traktat dzieli się na pięć części (nazwanych *Resolutio*)¹³⁸. Pierwsza dotyczy ustalenia kanonu i podziału ksiąg biblijnych, druga – sensów Pisma Świętego. W trzeciej mowa o autorach ksiąg starotestamentowych, czwarta zaś dotyczy różnych wersji Pisma Świętego. W końcu piąta poświęcona została autorom nowotestamentowym. Część druga *De sensibus Sacrae Scripturae*¹³⁹ interesować mnie będzie najbardziej. Porusza ona kwestie, które choć wydają się dotyczyć zagadnień *stricto* teologicznych, to są zarazem kluczowe dla zrozumienia metod, jakie Węgrzynowicz stosował, tworząc wielostopniowe parapoetyckie konstrukcje.

Karmelita dość szczegółowo odtworzył dzieje biblijnej noematyki, wychodząc od stwierdzenia (kilkakrotnie powracającego), że zasadniczy jej podział ma charakter dualny – na sens literalny i duchowy (np. „*Ecclesia semper hos duos sensus, literalem, et spirituales agnovit*”¹⁴⁰; czy „*Sensus ergo Sacrae Scripturae in genere dividitur in literalem et mysticum*”¹⁴¹).

Podziały w obrębie sensu literalnego i duchowego były już wtórne i późniejsze. Choć podział zasadniczy był właściwie uznawany przez wszystkich wielkich egzegetów, to już podpodziały różniły się nieco¹⁴². Karmelita ostatecznie za najbardziej miarodajny uznał podział na sens literalny właściwy (*sensus proprius*) i metaforyczny (*sensus metaphoricus*) oraz duchowy, w którego obrębie wyróżnił sens alegoryczny (*sensus allegoricus*), sens tropologiczny (*sensus moralis seu apologica; sensus tropologicus*) i sens anagogeniczny (*sensus anagogicus*). Nie omieszczał przytoczyć popularnego dwuwiersu: „*Litera gesta docet, quid credas allegoria / Moralis quid agas, quo tendas anagogia*”¹⁴³.

¹³⁷ Te ostatnie cztery dzieła znajdują się we wspólnym tomie: J. da Sylveira, *Opuscula varia. Triplici indice illustrata*, Lugduni 1675. Praca ta znajdowała się w reformackim księgozbiore {*Index 1689*, s. 149, poz. 171}.

¹³⁸ J. da Sylveira, *Praeludium ad Sacram Scripturam*, [w:] tenże, *Opuscula varia. Triplici indice illustrata*, Lugduni 1675, s. 1–120.

¹³⁹ Tamże, s. 22–30.

¹⁴⁰ Tamże, s. 21 (§ 128).

¹⁴¹ Tamże, s. 21 (§ 129).

¹⁴² Tamże, s. 21–22. Podaje podpodziały zaproponowane przez świętych: Hieronima, Augustyna, Bernarda, Dionizego, Cyryla Aleksandryjskiego i Hugona od św. Wiktora.

¹⁴³ Tamże, s. 21 (§ 134).

Sylveira na kilku przykładach pokazuje, w jaki sposób jeden biblijny obraz może objawiać cztery różne sensy. Jeden z tych przykładów to historia walki Goliata z Dawidem. Według sensu alegorycznego przedstawia ona zwycięstwo Chrystusa nad szatanem. W rozumieniu tropologicznym opisuje walkę toczoną przez sprawiedliwych z szatanem, światem i ciałem, zaś w anagogenicznym to opis zwycięstwa Chrystusa nad śmiercią¹⁴⁴.

W tym teoretycznym wywodzie na temat sensów zwraca uwagę fakt, że Sylveira więcej miejsca poświęca interpretacji literalnej. Dziwić to może szczególnie w przypadku autora, który uchodził za mistrza interpretacji duchowej. Jak mocno utożsamiano go z tym modelem egzegezy, świadczy fakt, iż stał się bohaterem głośnego utworu José Francisca de Isli (1703–1781). Ten hiszpański jezuita, znakomity pisarz i kaznodzieja, zasłynął ostrą krytyką mistycznej interpretacji Pisma Świętego. Napisał satyrę zatytułowaną *Historia del famoso predicador Gerundio de Campazas, alias Zotes* (1758), w której główny bohater uosabiał wszelkie grzechy, jakie przypisać można uprawianiu wynaturzonej alegorezy i pseudouczonego kaznodziejstwa¹⁴⁵. W swej dosadnej krytyce (choć naprawdę przenikliwej i zabawnej) posunął się de Isla tak daleko, że jego dzieło zostało wpisane do *Indeksu ksiąg zakazanych*. Uznano je za „skandaliczne, bezbożne, bluźniercze, szkalujące, oczerniające świętą religię i duchownych Kościoła” (to słowa, którymi ówczesna krytyka opisywała dzieło de Isli)¹⁴⁶. Wśród bohaterów tak prześmiewczo i złośliwie opisanych w dziele de Isli jest ojciec Blas, określany jako *predicador mayor*. Ten mistrz i autorytet głównego bohatera jest zarazem wcieleniem kaznodziejskiego głupstwa i nieumiarkowania. Pierwowzorem ojca Blasa był zaś dla jezuitę właśnie João da Sylveira – teolog, egzegeta, kaznodzieja, który uosabiał jego zdaniem wszelkie słabości duchowej egzegezy¹⁴⁷. Paradoksalnie, tak ostra satyra skierowana przeciwko karmelicie musiała świadczyć o jego popularności i ciągłej żywotności uprawianej przez niego egzegezy, skoro de Isla właśnie z niego uczynił wcielenie zdegenerowanej sztuki kaznodziejskiej i egzegetycznej. Sylveira był wybitnym teologiem. Musiał więc zdawać sobie sprawę z dyskusji, którą zapoczątkowała reformacja, a podjęła część przedstawicieli Kościoła katolickiego, dotyczącej zasadności tak powszechnie stosowanej interpretacji duchowej. Po stronie katolickiej najmocniejszy głos należał do Richarda Simona (1638–1712), francuskiego biblisty, oratorianina, nazywanego czasem ojcem krytycznej biblistyki. Wydanie jego *Histoire critique du Vieux Testament*¹⁴⁸ z 1678 roku zostało potępione i publicznie spalone. Wywołało jednak ferment i dyskusję

¹⁴⁴ Tamże, s. 21 (§ 132). Pozostałe przykłady to Jerozolima, oraz dwaj synowie Abrahama, jeden urodzony z niewolnicy, drugi z kobiety wolnej (tamże, s. 21, § 131, § 133).

¹⁴⁵ W. Pawlak, *Koncept w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 2005, s. 40–41.

¹⁴⁶ R. Haidt, *Seduction and Sacrilege. Rhetorical Power in Fray Gerundio de Campazas*, Cranbury 2002, Associated University Presses, s. 30.

¹⁴⁷ *Diccionario bibliographico portuguez. Estudos de Innocencio Francisco da Silva applicaveis a portugal e ao brasil*, tomo quatro, t. 4, Lisboa 1860, s. 37 [hasło: „Fr. João da Silveira”]. W nocie poświęconej karmelicie znajduje się informacja o tym, że to właśnie on posłużył de Isli za pierwowzór ojca Blasa.

¹⁴⁸ *Podręczna encyklopedia kościelna*, t. 35–36, s. 262–263 [hasło: „Simon Ryszard”]. Napisał on też m.in. *Histoire critique du text du Nouveau Testament* (1689), *Histoire critique des versions du Nouveau Testament* (1690), *Histoire critique des principaux commentaires du Nouveau Testament* (1693).

(zwłaszcza że Simon nie zaprzestał pracy i wydawania kolejnych dzieł) wokół krytyki biblijnej i nowego spojrzenia na egzegezę, która z tym się wiązała (*Histoire critique des principaux commentaires du Nouveau Testament*, 1693).

W rozbudowanym passusie traktatu Sylveiry dotyczącym sensów biblijnych widać rozumienie miejsca i wagi sensu literalnego. Egzegeta wcale nie lekceważy litery Pisma Świętego, ale wyraża przekonanie, iż dostrzeganie przede wszystkim sensu dosłownego zuboża tekst biblijny. Posługuje się obrazowym porównaniem, które wyjaśnić miało harmonię biblijnych sensów. Sens literalny jest jak kora czy łupina (*cortex*), rdzeń czy ziarno (*nucleus, medulla*) zaś to sens duchowy. Choć jedno bez drugiego nie istnieje, to przecież celem jest dotarcie do jądra. „Przedarcie” się przez zewnętrzną powłokę (sens literalny) pozwala dotrzeć do najgłębszej istoty rzeczy (sensu duchowego). W innym miejscu sens literalny nazywa fundamentem, na którym wspiera się konstrukcja sensu duchowego¹⁴⁹. Można tu przywołać jeszcze słowa św. Bonawentury, który pisał wręcz: „Kto gardzi literą Pisma, nie wzniesie się nigdy do duchowych znaczeń”¹⁵⁰.

Praktyka Węgrzynowicza-egzegety takie właśnie podejście to tekstu biblijnego potwierdza. Sens literalny nie ginie z pola jego widzenia. Jest istotny, ponieważ stanowi pierwszy etap, niezbędny, by dotrzeć do tajemnicy.

Pamiętać trzeba też ciągle, że sens literalny to nie tylko *sensus simplex*, bazujący na warstwie gramatyczno-historycznej, ale i *sensus metaphoricus*, który zdecydowanie poszerzał możliwości interpretacyjne ekspozytora-kaznodziei. Ale nawet *sensus simplex*, wbrew nazwie, nie był tak oczywisty i jednoznaczny. Sylveira pisał wręcz o mnogości sensów literalnych. Ich źródłem były według niego nieskończona mądrość Boża, język hebrajski ze swej natury niejednoznaczny, różne wersje Biblii, przy czym nawet różnice interpunkcyjne przekładać się mogły na różne odczytania¹⁵¹. Tak więc *sensus litteralis simplex* mógł stanowić podstawę wielu wykładni.

Nie mniej ważne dla rozważań o Węgrzynowiczu jest przekonanie Sylveiry, że wielkość i powaga Pisma Świętego wyraża się właśnie w mnogości zawartych w nim znaczeń („*sub una littera multi sensus contineantur*”)¹⁵². Dotarcie do nich zależy od kompetencji intelektualnych i duchowych egzegety. Istotne jest też podkreślenie nieskończonego prawie potencjału możliwych znaczeń, które zawiera w sobie Biblia. Powołał się karmelita na św. Augustyna, który w dziele *O nauce chrześcijańskiej* dawał interpretatorom przyzwolenie na takie egzegetyczne eksploracje:

Może bowiem zasadnie zdarzyć się, że ów autor [natchniony – dop. M.K.] w tych samych słowach, które pragniemy zrozumieć, żywił właśnie taką myśl, jaką i my odczytaliśmy. Z pewnością bowiem Duch Święty, którego on był narzędziem, przewidział, że taka myśl przyjdzie do głowy czytelnikowi albo słu-

¹⁴⁹ Tamże, s. 24 (§ 155). „*Dicendum est quod in omni loco Sacrae Scripturae datur sensus litteralis, et super ipsum sensum literalem, tanquam fundamentum erigimus, et construimus sensum spirituale*”.

¹⁵⁰ Św. Bonawentura, *Breviloquium*, s. 226.

¹⁵¹ J. da Sylveira, *dz. cyt.*, s. 25 (§ 162).

¹⁵² Tamże, s. 23 (§ 144). Karmelita powołał się tu na słowa św. Tomasza: „*Praeclarissima est dignitas Scripturae, dum uno verbo multas sententias dicit, ac comprehendit, et ita Scriptura maxime ostenditur foecundissima mysteriorum*”.

chaczowi. Co więcej, to on pokierował tak, aby myśl taka nasunęła się, ponieważ znajduje ona swoje poparcie w prawdzie. W rzeczy samej bowiem, czyż można znaleźć silniejszy i zarazem hojniejszy dowód Opatrzności Bożej niż możliwość interpretowania tych samych słów na odmienne sposoby [...] ¹⁵³.

Z tego swoistego przyzwolenia danego przez Ojca Kościoła wielokrotnie korzystał Węgrzynowicz-egzegeta. Wyrażają go dobrze choćby takie słowa wprowadzające w zaproponowaną przez niego interpretację: „Inszy wprawdzie sens tego miejsca znajduję u komentatorów, któremu nie uwłoczę; jednak i ten podobno pomieścić się może” (KN-7K, kol. 58).

Podsumujmy ten wątek słowami św. Bonawentury z *Breviloquium*, w którym zawiera się – jak to określił dominikanin Marie Dominique Chenu – bonawenturiański program hermeneutyki teologicznej ¹⁵⁴, wywiedziony z myśli augustiańskiej ¹⁵⁵. Pisał w nim:

Pismo Święte posiada [...] głębię, o której decyduje bogactwo sensów mistycznych. [...] jednym tekstem rodzi **wielorakie** rozumienia ¹⁵⁶.

[*Habet postremo ipsa Scriptura profunditatem, quae consistit in multiplicitate mysticarum intelligentiarum. [...] in una littera **multiformem** parit intelligentiam*] ¹⁵⁷.

Przytoczono tutaj też wersję łacińską, aby zwrócić uwagę na słowo „*multiformem*” oddane w polskim tłumaczeniu jako „wielorakie”. Zawiera ono bowiem także znaczenie, które w tłumaczeniu nie do końca wybrzmiewa – „wielokształtność”. Fragment z *Breviloquium* zyskuje, gdy zestawić go ze słowami z *Hexaemeronu*:

Ponadto mądrość ukazuje się jako **wielokształtna** w misteriach Pisma Świętego. [...] Ta mądrość jest więc nazywana **wielokształtną**, ponieważ jest wiele **sposobów** jej wyrażania. I dlatego było konieczne, żeby mądrość ukazała się w wielu figurach, w wielu tajemnicach, w wielu znakach [...].

[*Item, apparet sapientia ut **multiformis** in mysteriis divinarum Scripturarum. [...] Haec igitur sapientia dicitur **multiformis**, quia multi sunt **modi** exprimendi; et ideo necesse fuit, ut ostendatur sapientia in multis figuris, multis sacramentis, multis signis*] ¹⁵⁸.

Ta wielokształtność (*multiformis*) i wielość sposobów (*multi sunt modi exprimendi*) wyrażania się tajemnic boskich poprzez Pismo (nazywa ją Bonawentura *sapientia multiformis*), dopełnia mądrość boska wyrażająca się poprzez stworzenie „w śladach dzieł Bożych” (*sapientia omniformis*) ¹⁵⁹. Umiejętność dostrzeżenia i rozszyfrowania owej mnogości i wielokształtności znaków, ale też posługiwania się nimi była zadaniem, przed którym stawał teolog-kaznodzieja.

¹⁵³ Św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, s. 155 (III, 27).

¹⁵⁴ Cyt. za: S.M. Manelli, *The Scriptural Foundations of Scotus' Mariology*, [w:] *Blessed John Duns Scotus and his Mariology: Commemoration of the Seventh Centenary of his Death: Acts of the Symposium on Scotus' Mariology*, Grey College, Durham–England, edited by P.D. Fehlner, New Bedford 2009, Academy of the Immaculate, s. 185.

¹⁵⁵ Tamże, s. 186.

¹⁵⁶ Św. Bonawentura, *Breviloquium*, s. 222 (tekst polski).

¹⁵⁷ Tamże, s. 191–192 (tekst łaciński).

¹⁵⁸ Bonawentura z Bagnoregio, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia*, s. 78–79 (II, 11–12).

¹⁵⁹ Tamże, s. 82–83 (II, 20*).

IV. Rola tytułowej metafory w barokowych zbiorach kazań (przegląd)

Kiedy w 1704 roku ukazywał się drukiem pierwszy zbiór kazań Węgrzynowicza (*Melodyja Ś[więtego] Kazimierza*), autor miał już za sobą 29 lat życia we wspólnocie zakonnej i 22 lata kapłaństwa. Przez dwa lata (1690–1692) był kaznodzieją w Bieczu. Od tego czasu minęło już wtedy kilkanaście lat, a po raz drugi powierzoną mu funkcję predykatora, tym razem wielickiego, dopiero rozpoczynał (pełnił ją przez kolejne sześć lat). Wydaje się więc, iż obszerny tom kazań maryjnych, którym rozpoczął swą aktywność wydawniczą, nie wyrastał bezpośrednio z jego doświadczeń na ambonie. Być może władze zakonne prowincji (wśród których zresztą był sam Węgrzynowicz) uznały, że czas już, aby małopolscy reformaci pokazali swoje kaznodziejskie oblicze szerszemu gronu odbiorców. Ostatnim reformatem w prowincji piszącym i wydającym kazania niedzielne i świąteczne był Franciszek Rychłowski. Ukazywały się one w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Już po jego śmierci zbiór kazań maryjnych (1667; 1677)¹ i jeden ze zbiorów kazań niedzielnych (1672; 1695)² zostały wznowione. Z jednej strony świadczy to o wartości tych kazań, z drugiej wynikało być może z braku następcy. Nie można wykluczyć, że w grę wchodził też element rywalizacji między prowincją małopolską i wielkopolską. Rok po wznowieniu kazań niedzielnych Rychłowskiego, reformaci wielkopolscy wydali kazania niedzielne i świąteczne swego niedawno zmarłego współbrata, Berarda Gutowskiego³. Po ukazaniu się zaś drukiem

¹ F. Rychłowski, *Kazania na święta Panny Przenajświętszej z różnych doktorów i autorów zebrane i napisane*, Kraków 1667; drugie wydanie Kraków 1677.

² Tenże, *Kazanie dwojakie na niedziele całego roku. Teraz świeżo ku chwale Bożej i pospolitemu pożytkowi ludzkiemu napisane i wydane*, Kraków 1672; drugie wydanie Kraków 1695.

³ B. Gutowski, *Kazania na niedziele całego roku z przydatkiem po większej części na święta uroczyste, kościelne i zakonne, także o męce Pańskiej na wtorki wielkopostne. Wydane na większą część i chwałę Pana Boga w Trójcy Ś[więtej] jedynego i wszystkich świętych jego*, Warszawa 1696.

pierwszych kazań Węgrzynowicza (1704) prowincja wielkopolska opublikowała kazania niedzielne i świąteczne Michała Łosiowica (1706)⁴.

Zanim Węgrzynowiczowi powierzone zostało zadanie napisania cyklu kazań, jego zakonna aktywność skupiona była przede wszystkim na pracy naukowej i dydaktycznej (był on lektorem teologii i filozofii) oraz pełnieniu odpowiedzialnych funkcji administracyjnych. Ostatecznie uznano, że podoła on jeszcze jednemu wyzwaniu. Funkcję kaznodziei powierzono więc doświadczonemu już teologowi, wieloletniemu wykładowcy. Po raz pierwszy w swym zakonnym życiu tę samą funkcję pełnił on przez dwie kadencje pod rząd w tym samym miejscu. Być może te sześć lat spędzone w konwencie w Wieliczce było czasem, który władze zakonne postanowiły mu dać, aby mógł skupić się na pracy pisarskiej. Objęcie funkcji kaznodziei wiązało się bowiem ze zwolnieniem z licznych czasochłonnych obowiązków. Wprawdzie w tym okresie ukazały się tylko dwa tomy jego kazań (*Melodyja Ś[więtego] Kazimierza*, 1704 i *Kazań niedzielnych księga pierwsza*, 1708), ale te sześć lat spokojniejszej pracy zaowocowało w niedługim czasie. W ciągu kolejnych siedmiu lat (1711–1717) wydał Węgrzynowicz pięć zbiorów. Jego aktywność na tym polu przerwała ciężka choroba (1717), która po czterech latach doprowadziła go do śmierci.

Cała kaznodziejska twórczość Węgrzynowicza jest niezwykle spójna. Sprawia wrażenie realizacji scenariusza, który ze względu na ogrom przedsięwzięcia został zaplanowany na kolejne lata. Dzieli się ona na dwie zasadnicze grupy: zbiory kazań maryjnych oraz zbiory kazań niedzielnych i świątecznych.

– kazania maryjne:

- *Melodyja Ś[więtego] Kazimierza* królewicza polskiego albo pieśń „Omni die etc.” „Dnia każdego etc.” o Najświętszej Pannie Maryi kazaniami chwałę Najświętszej Panny i oraz potrzebne nauki chrześcijańskie zamykającami przyozdobiona. Przydane są troje kazań Ś[więtego] Kazimierza, także registr kazań albo nauk duchownych na każdą niedzielę, częścią dla wygody ks. ks. plebanów, częścią dla domowego czytania wydana (1704),

- *Alphabetum Immaculatae Conceptionis SS. Virginis Mariae* seu discursus concionatorii, per titulos a literis alphabeti initiales. In quibus praemissa congrua moralitate, scripturaliter, figuraliter, doctoraliter, miraculose, scholastice; idque, theologicę, philosophice, symbolice, poetice, anagrammaticę, atque historice, SS. Deiparae conceptio sine labe elucidatur (1710),

- *Syllabus Marianus syllabarum consonantium* alias discursus concionatorii in titulos B. V. Mariae a syllabis initiatos, in quibus, [praemissa congrua moralitate] scripturaliter, figuraliter, doctoraliter, miraculose, historice, SS. Deiparae laudes, praerogativae, mysteria etc., per omnes solemnes eius festivitates depraedican-tur. Cum indice locupletissimo, nedum S. Scripturae, et rerum, sed et concionum reductarum pro dominicis ac festis per annum, Leopoli (1717);

– kazania niedzielne i świąteczne:

- *Kazań niedzielnych księga pierwsza*, to jest **siedm tręb z Objawienia Jana Świętego**. Przeciwno siedmiom głównym grzechom napisane (1708),

- *Nuptiae Agni, Gody Baranka Apokaliptycznego* albo kazania na uroczyste święta Pana Jezusowe, Najświętszej Panny i Świętych Bożych napisane (1711),

⁴ M. Łosiowic, *Pastwa Słowa Bożego na sławnych, cudownym Bogarodzicy P[anny] obrazem, Łąkach Bratysławskich zebrana, a ku posłkowi Chrystusowych owieczek i wygodzie pasterzów ich do druku podana* [...] część pierwsza, w której się zawierają kazania na niedziele i święta, Toruń 1706.

- *Kazań niedzielnych księga wtóra, to jest siedm kolumn domu mądrości duchownej albo pobożności alias o siedmiu cnotach chrześcijańskich* (1713),
- *Kazań niedzielnych księga trzecia albo nauki o czterech rzeczach ostatecznych przez całoroczne niedziele rozłożone* (1714).

Prawie wszystkie tytuły zbiorów (oprócz ostatniego) zawierają rodzaj konceptu (wyróżniono go pogrubioną czcionką). Zagadnienie kazań jako konceptów zostało już w badaniach podjęte. Wiesław Pawlak zwrócił uwagę, że choć teoretycy tego typu kazania nie wyróżniali i nie definiowali, to jednak w praktyce kaznodziejskiej były one powszechne. Rozwinięcie przedłożonej w tytule *sermonis* metafory stało się wręcz jednym ze znaków rozpoznawczych barokowego kaznodziejstwa. Zanim jednak podjęta tu zostanie kwestia kazań konceptystycznych tworzonych przez Węgrzynowicza, warto rozpocząć od poziomu ogólniejszego – całego zbioru – i zobaczyć, jaką rolę na tym poziomie ideowej i kompozycyjnej organizacji odgrywał tytułowy koncept.

Sposób, w jaki tytuły formułował Węgrzynowicz, nie odbiega od praktyki innych barokowych kaznodziejów (mowa tutaj tylko o katolickich zbiorach kazań niedzielnych i świątecznych). W zbiorach kazań z tamtego okresu można wyróżnić dwa zasadnicze typy tytułów⁵. Pierwszą grupę stanowią tytuły informacyjno-opisowe, zazwyczaj w najprostszej formule, które przekazują podstawowe wiadomości o przeznaczeniu kazań, to jest przypisaniu ich określonym uroczystościom bądź/i świętom, rzadziej zawierające inne komunikaty (wyróżnione niżej jako grupa I)⁶. Druga grupa tytułów to takie, w których podstawowy komponent informacyjno-opisowy wzbogacony był o element na poły literacki. Często nie dostarczał on dodatkowych informacji o zbiorze, raczej enuncjował postawę nadawcy (kaznodziei), charakter komunikatu (kazania) i cel, jaki ma on spełniać (wyróżnione niżej jako grupa II A). Bywało jednak, że rola poetycko-retorycznej składowej nie ograniczała się do pełnienia funkcji informacyjno-estetycznej. Znajdowała ona bowiem mniejsze bądź większe zastosowanie w idei i kompozycji całego zbioru (wyróżnione niżej jako grupa II B). Poniżej przedstawiono przykłady tytułów zbiorów w obrębie tego zasadniczego podziału.

I. TYTUŁY INFORMACYJNO-OPISOWE

– zbiory kazań niedzielnych

Kazania na niedziele całego roku (Franciszek Rychłowski 1664⁷, Aleksander Lorencowicz 1671⁸, Paweł Kaczyński 1675⁹, Jakub Filipowicz 1725¹⁰, Maciej Muchowski 1730¹¹),

⁵ Klasyfikację tytułów polskich kazań pogrzebowych zaproponował M. Skwara, *O tytułach polskich kazań pogrzebowych z XVII w.*, [w:] *Dzieło literackie i książka w kulturze. Studia i szkice ofiarowane Profesor Renardzie Ociecek w czterdziestolecie pracy naukowej i dydaktycznej*, red. I. Opacki, przy udziale B. Mazurkowej, Katowice 2002, s. 436–440.

⁶ Za przykłady posłużyły mi zbiory kazań wydawane od wieku XVII do połowy wieku XVIII.

⁷ F. Rychłowski, *Kazania na niedziele całego roku [...] napisane i wydane. Na każdą niedzielę po dwojgu kazań*, Kraków 1664; tenże, *Kazania dwojaki na niedziele całego roku*, Kraków 1672.

⁸ A. Lorencowicz [Lorencowicz], *Kazania na niedziele całego roku [...]*, [Kalisz] 1671.

⁹ P. Kaczyński, *Kazania na niedziele całego roku*, [Kalisz] 1675.

¹⁰ J. Filipowicz, *Kazania na niedziele całego roku po śmierci jego wydane*, Lwów 1725.

¹¹ M. Muchowski, *Kazania na niedziele całego roku*, [Sandomierz] 1730.

Kazania na niedziele doroczne dla większej czci i chwały Boga w Trójcy Jedyne [...] (Benedykt (od św. Józefa) Zawadzki 1700)¹²,

Niedziele kaznodziejskie, to jest kazania na niedziele całego roku (Stanisław Bielicki 1712)¹³,
Rok kaznodziejski albo kazania na niedziele całego roku (Idzi (od św. Józefa) Madejski 1741)¹⁴;

– zbiory kazań świątecznych

Kazania na święta Panny Przenaświętszej z różnych doktorów i autorów zebrane i napisane (Franciszek Rychłowski 1667)¹⁵,

Kazania na święta uroczyste dla większej czci i chwały Boga w Trójcy Jedyne [...] (Benedykt (od św. Józefa) Zawadzki 1702)¹⁶,

Święta kaznodziejskie, to jest kazania doroczne na uroczystości świętych Bożych (Stanisław Bielicki 1717)¹⁷,

Kazania na święta całego roku (Paweł Kaczyński 1684¹⁸, Jakub Filipowicz 1723¹⁹),

Kazania na różnych publikach tak w ordynaryjne, jak w inne partykularniejsze święta po pierwszych w Polsce ambonach [...] miane (Franciszek (od św. Józefa) Włocki 1741)²⁰;

– zbiory kazań mieszanych: niedzielnych i świątecznych

Kazania i homilije na niedziele doroczne, także święta uroczystsze [...] (Tomasz Młodzianowski 1681)²¹,

Kazania na niektóre święta i niedziele z dorocznych [...] (Szymon Karpiński 1690)²²,

Kazania na niedziele całego roku z przydatkiem po większej części na święta uroczyste kościelne i zakonne [...] (Berard Gutowski 1695)²³,

¹² B. (od św. Józefa) Zawadzki, *Kazania na niedziele doroczne dla większej czci i chwały Boga w Trójcy Jedyne* [...], t. 1, Warszawa 1700.

¹³ S. Bielicki, *Niedziele kaznodziejskie, to jest kazania na niedziele całego roku*, [Częstochowa] 1712.

¹⁴ I. (od św. Józefa) Madejski, *Rok kaznodziejski albo kazania na niedziele całego roku wypracowane* [...], Kraków 1741.

¹⁵ F. Rychłowski, *Kazania na święta Panny Przenaświętszej z różnych doktorów i autorów napisane*, Kraków 1667.

¹⁶ Benedykt (od św. Józefa) Zawadzki, *Kazania na święta uroczyste dla większej czci i chwały Boga w Trójcy Jedyne* [...], t. 2, Warszawa 1702.

¹⁷ S. Bielicki, *Święta kaznodziejskie, to jest kazania doroczne na uroczystości świętych Bożych*, Kalisz 1717.

¹⁸ P. Kaczyński, *Kazania na święta całego roku*, [Kalisz] 1684.

¹⁹ J. Filipowicz, *Kazania na święta całego roku* [...] po śmierci jego wydane, Lwów 1723.

²⁰ Franciszek (od św. Józefa) Włocki, *Kazania na różnych publikach tak w ordynaryjne, jak w inne partykularniejsze święta po pierwszych w Polsce ambonach [...] miane*, Kraków 1741.

²¹ T. Młodzianowski, *Kazania i homilije na niedziele doroczne, także święta uroczystsze dla większej chwały Boga, Króla królów* [...] na cztery tomy rozłożone, t. 1–4, Poznań 1681.

²² Sz. Karpiński, *Kazania na niektóre święta i niedziele z dorocznych* [...], [Kraków] 1690.

²³ B. Gutowski, *Kazania na niedziele całego roku z przydatkiem po większej części na święta uroczyste, kościelne i zakonne, także o męce Pańskiej na wtorki wielkopostne. Wydane na większą część i chwałę Pana Boga w Trójcy Ś[więtej] jedyne* i wszystkich świętych jego, Warszawa 1696.

Kazania na dni Pańskie, na uroczystości Bogarodzice Panny Niepokalanie Poczętej, na święta osobliwe sług Pańskich w różnych kościołach odprawione [...] (Sebastian Piskorski 1706)²⁴,

Kazania na niedziele całego roku i święta Chrystusowe (Bonawentura Gellarowski 1727)²⁵;

– zbiory, których tytuły wskazują na typ kazania bądź jego formalną dominantę

Rozmyślenia albo lekcya duchowna miasto kazania na święta uroczyste etc., wszystkie niedziele dni do roku napisane [...] (Tomasz Młodzianowski [1680])²⁶,

Kazania niektóre panegiryczne na uroczystości świętych, z kaznodziejskich ambon publicznie ogłoszone (Stanisław Horolt 1717)²⁷,

Kazania moralne na niektóre święta (Gordian Wąsowski (Wąsowski) 1743)²⁸.

II A. TYTUŁY Z KOMPONENTEM POETYCKO-RETORYCZNYM

– opisujące typ kazań związany z uroczystościami, na jakie przypadają

Świątnica Pańska zamykająca w sobie kazania na uroczystości świąt całego roku (Szymon Starowolski 1645)²⁹,

Arka Testamentu zamykająca w sobie kazania niedzielne całego roku [...] (Szymon Starowolski 1648)³⁰,

Gospodarz nieba i ziemie Jezus Chrystus, Syn Boży, Bóg Wcielony [...] w przednie tajemnic i dzieł swoich uroczystości [...] na kazaniach wystawiony (Jacek Liberiusz 1665)³¹,

Dni Pańskie słońcem boskiego słowa wypogodzone, to jest kazania na niedziele całego roku (Jan Wolski 1714)³²,

Korona z prześwieatnych dostojności z cnót nieskończonej godności, z łask nieprzebranej hojności uwita [...] Królowej nieba i ziemie, Najświętszej Boga Matce Pannie Maryi, tronu Dawidowego prawdziwej dziedzicze w kazaniach na jej uroczystości [...] ofiarowana (Jan Damascen (od Matki Bożej) Kaliński 1726)³³,

²⁴ S.J. Piskorski, *Kazania na dni Pańskie, na uroczystości Bogarodzice Panny Niepokalanie Poczętej, na święta osobliwe sług Pańskich w różnych kościołach odprawione [...]*, cz. 1–3, Kraków 1706.

²⁵ B. Gellarowski, *Kazania na niedziele całego roku i święta Chrystusowe*, Toruń 1727.

²⁶ T. Młodzianowski, *Rozmyślenia albo lekcya duchowna miasto kazania na święta uroczyste etc., wszystkie niedziele dni do roku napisane [...]* na trzy księgi podzielone, Poznań [1680].

²⁷ S. Horolt, *Kazania niektóre panegiryczne na uroczystości świętych, z kaznodziejskich ambon publicznie ogłoszone*, Kalisz 1717.

²⁸ G. Wąsowski [Wąsowski], *Kazania moralne na niektóre święta*, Kraków 1743.

²⁹ Sz. Starowolski, *Świątnica Pańska zamykająca w sobie kazania na uroczystości świąt całego roku [...]*, Kraków 1645.

³⁰ Tenże, *Arka Testamentu zamykająca w sobie kazania niedzielne całego roku na dwie części rozdzielone [...]*, cz. 1–2, Kraków 1648.

³¹ J. Liberiusz, *Gospodarz nieba i ziemie Jezus Chrystus, Syn Boży, Bóg Wcielony, Zbawiciel i naprawca świata w przednie tajemnic i dzieł swoich uroczystości [...]* na kazaniach wystawiony, Kraków 1665.

³² J. Wolski, *Dni Pańskie słońcem boskiego słowa wypogodzone, to jest kazania na niedziele całego roku*, [Częstochowa] 1714.

³³ J.D. (od Matki Bożej) Kaliński, *Korona z prześwieatnych dostojności z cnót nieskończonej godności, z łask nieprzebranej hojności uwita [...]* Królowej nieba i ziemie, Najświętszej Boga Matce Pannie Maryi, tronu Dawidowego prawdziwej dziedzicze w kazaniach na jej uroczystości [...] ofiarowana, Warszawa 1726.

Godziny kaznodziejskie w niedziele całego roku niespornymi kazaniami wymierzone [...], pokazane roku, którego Jezus, Słońce Sprawiedliwości, na kompasie natury ludzkiej, zbawienne dla nas męki swojej wymierzył godziny, Poznań 1747 (Manswet Grabowski 1747)³⁴;

– opisujące liturgiczne przeznaczenie kazań, postawę kaznodziei, cel, jaki sobie stawia, charakter komunikatu (mogły występować tylko niektóre z tych elementów bądź wszystkie)

Księgi ćwiczenia chrześcijańskiego (Gabriel Zawieszko [Leopolita] 1611)³⁵,

Dzieło zbawienia ludzkiego wystawione, to jest przedniejsze żywota P[ana] Jezusowego i Przenajświętszej jego Rodzicielki P[anny] Maryjej tajemnice na kazaniach [...] objaśnione (Antoni Stefanowicz [Stephanowicz], Kraków 1678)³⁶,

Pochodnia Słowa Bożego w kazaniach niedzielnych całego roku na oświecenie i zapalenie rozumów i afektów chrześcijańskich [...] wystawiona (Jan Krosnowski 1689)³⁷,

Żarliwa głosu apostolskiego odnowa przy dorocznych uroczystościach świętych Bożych ku zbudowaniu dusz, [...] to jest kazania na wszystkie święta (Jan Stanisław Kostka Wujkowski [Wojkowski] 1723)³⁸,

Katedra kaznodziei niedzielnego na rok cały krzyżem [...] podwyższona, światłem księżycowym oświecona, z siebie ciemna [...] (Franciszek Kowalicki 1725)³⁹,

Klucze do skarbu serdecznego w słowie Bożym utajone [...] z roczną pensją niedzielnych kazań i hołdującą bohatyrskiemu honorowi uniżonością [...] ofiarowane (Atanazy Ludwik Kierśnicki [Kiersnicki] 1725)⁴⁰,

Wolny głos mów niedzielnych najdzielniejszym głosem tak na puszczy literatnego sekwestra, jako na publikach statystycznych [...] z więzów prywatnego milczenia oswobodzony [...] (Atanazy Ludwik Kierśnicki [Kiersnicki] 1727)⁴¹,

Socyjusz⁴² kaznodziei odświętnego przed twarzą Chrystusową i świętych jego idący, abo mowy odświętne drugie (Franciszek Kowalicki 1728)⁴³,

Grot słowa Bożego wskroś serce grzesznika przenikający, to jest kazania na niedziele całego roku w żarliwości ducha miane i łatwym sposobem do pojęcia i wymówienia napisane (Jan Stanisław Kostka Wujkowski [Wojkowski] 1731)⁴⁴,

³⁴ M. Grabowski, *Godziny kaznodziejskie w niedziele całego roku niespornymi kazaniami wymierzone [...], pokazane roku, którego Jezus, Słońce Sprawiedliwości, na kompasie natury ludzkiej, zbawienne dla nas męki swojej wymierzył godziny*, Poznań 1747.

³⁵ G. Zawieszko [Leopolita], *Księgi ćwiczenia chrześcijańskiego*, [Lwów] 1611.

³⁶ A. Stefanowicz [Stephanowicz], *Dzieło zbawienia ludzkiego wystawione, to jest przedniejsze żywota P[ana] Jezusowego i Przenajświętszej jego Rodzicielki P[anny] Maryjej tajemnice na kazaniach [...] objaśnione*, Kraków 1678.

³⁷ J. Krosnowski, *Pochodnia Słowa Bożego w kazaniach niedzielnych całego roku na oświecenie i zapalenie rozumów i afektów chrześcijańskich [...] wystawiona*, Lublin 1689.

³⁸ J.S.K. Wujkowski [Wojkowski], *Żarliwa głosu apostolskiego odnowa przy dorocznych uroczystościach świętych Bożych ku zbudowaniu dusz, [...] to jest kazania na wszystkie święta*, Warszawa 1723.

³⁹ F. Kowalicki, *Katedra kaznodziei niedzielnego na rok cały krzyżem [...] podwyższona, światłem księżycowym oświecona, z siebie ciemna [...]*, Sandomierz 1725.

⁴⁰ A.L. Kierśnicki [Kiersnicki], *Klucze do skarbu serdecznego w słowie Bożym utajone [...] z roczną pensją niedzielnych kazań i hołdującą bohatyrskiemu honorowi uniżonością [...] ofiarowane*, Wilno 1725.

⁴¹ Tenże, *Wolny głos mów niedzielnych najdzielniejszym głosem tak na puszczy literatnego sekwestra, jako na publikach statystycznych [...] z więzów prywatnego milczenia oswobodzony [...]*, Warszawa 1727.

⁴² Socyjusz – towarzysz, współnik, kompan, sprzymierzeniec.

⁴³ F. Kowalicki, *Socyjusz kaznodziei odświętnego przed twarzą Chrystusową i świętych jego idący, abo mowy odświętne drugie*, [Sandomierz] 1728.

⁴⁴ J.S.K. Wujkowski [Woykowski], *Grot słowa Bożego wskroś serce grzesznika przenikający, to jest kazania na niedziele całego roku w żarliwości ducha miane i łatwym sposobem do pojęcia i wymówienia napisane*, t. 2, Kalisz 1732.

Dni wybranych sług boskich jasnością przykładnych cnót swoich świetne i odświeżone albo kazania na święta całego roku (Jan Wolski 1738)⁴⁵,

Obrót całego roku kazaniami niedzielniemi ku wieczności skierowany, w prześwietniej kolegiacie łowickiej przy frekwencji godnego audytora kaznodziejskim stylem remonstrowany [...] (Rajmund Czażyński 1745)⁴⁶.

Wymienione rodzaje tytułów są charakterystyczne także dla zbiorów znanych nam z XV i XVI wieku, tak polskich, jak i łacińskich, przy czym dominowały wtedy zdecydowanie te o formie najprostszej, informacyjno-opisowej⁴⁷. Znamienne jest, że katolicy kaznodzieje w wieku XVII rezygnują z terminu „postylla”. Forma poświadczona w polskim kaznodziejstwie już w XIV wieku⁴⁸, w XVI przeżywała szczególnie rozkwit za sprawą *Postylli domowej* Marcina Lutra. Dzieło Lutra stało się wzorem do naśladowania dla protestantów i punktem odniesienia dla krytykujących je kaznodziejów katolickich⁴⁹. Dwie najbardziej znaczące szesnastowieczne postylle katolickie – *Postylla katolicka* Jakuba Wujka i *Postilla orthodoxa* Marcina Białobrzeskiego – powstały z myślą o przeciwstawieniu się coraz liczniejszemu i coraz bardziej popularnemu postyllovi protestanckiemu. Określające je przymiotniki „katolicka” i „orthodoxa” sugerowały ów konfrontacyjny charakter, bycie po właściwej, prawowiernej stronie sporu. W wieku XVII strona katolicka „oddaje” termin protestantom i zostaje on niejako przypisany ich kaznodziejstwu.

Wiek XVII przyniósł nowy sposób formułowania tytułów zarówno pojedynczych kazań, jak też ich zbiorów. Stała za tym nowa poetyka, z tak ważnym dla niej konceptem, ale także przemiany modelu retorycznego. *Ars praedicandi* pozostawała bowiem pod wpływem retoryki i poetyki świeckiej. Przemiany tychże znajdowały odzwierciedlenie

⁴⁵ J. Wolski, *Dni wybranych sług boskich jasnością przykładnych cnót swoich świetne i odświeżone albo kazania na święta całego roku*, Lwów 1728.

⁴⁶ R. Czażyński, *Obrót całego roku kazaniami niedzielniemi ku wieczności skierowany, w prześwietniej kolegiacie łowickiej przy frekwencji godnego audytora kaznodziejskim stylem remonstrowany [...]*, Warszawa 1745.

⁴⁷ W środowisku katolickim w XVII wieku z użycia wyszedł termin „postylla”. Choć wiele zbiorów formalnie spełniało kryteria postylli, czyli homilijnych komentarzy do ewangelicznych czytań, to w przeciwieństwie do środowiska protestanckiego, gdzie wciąż był on w użyciu, z nazwy tej zrezygnowano.

⁴⁸ M. Kuran, *Retoryka jako narzędzie perswazji w postyllografii polskiej XVI wieku (na przykładzie „Postylli katolickiej” Jakuba Wujka)*, Łódź 2007, s. 65–68. Przywołane tu zostały prace badaczy piszących o średniowiecznej polskiej postyllografii (K. Kolbuszewskiego, W.A. Jougana, A. Brücknera, J. Wolnego). Wykaz najstarszych zachowanych polskich postylli zob. w: W. Wisłocki, *Katalog rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego*, cz. 1: *Wstęp. Rękopisy 1–1875*, Kraków 1877–1881, s. 380 (poz. 1561–1566), s. 398–399 (poz. 1651) i in. Uwzględniono tu tylko pozycje (nie wszystkie), w których pojawia się termin *postilla*. Nie jest on jednak niezbędny, aby zbiór homilii uznać za postyllę. W większości przypadków pojawia się określenie *sermones de tempore et de sanctis*. Jeśli mamy do czynienia z komentarzami do ewangelicznych perykop, wówczas zbiór uznać można za postyllę.

⁴⁹ M. Hanusiewicz-Lavallee, *Dawne i nowe. Tożsamość wyznaniowa katolików świeckich w potrydenckiej Rzeczypospolitej*, [w:] *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*, red. nauk. J. Dąbkowska-Kujko, „Hermeneutyka Wartości”, t. 6, Warszawa 2016, s. 130–133.

w języku kaznodziejów. Nie mogło być inaczej. Żywy i skuteczny perswazyjny kontakt z odbiorcą wymagał mówienia do niego w sposób odpowiadający jego gustom i przyzwyczajeniom (wynikającym z wykształcenia, udziału w życiu publicznym, z szeroko pojętej kultury żywego słowa, której był uczestnikiem)⁵⁰.

Podręczniki retoryki, na których bazowało kształcenie przyszłych kaznodziejów, mimo że zazwyczaj bardzo drobiazgowo opisujące poszczególne elementy mowy-kazania, tytułom uwagi nie poświęcały. Oczywiście w przypadku kazania trudno mówić o tradycyjnym rozumieniu tytułu. Rolę zbliżoną do tego, jak współcześnie pojmujemy jego miejsce i funkcję, pełniło *propositio*. Należałoby więc ewentualnych wskazówek szukać przy omawianiu w podręcznikach retoryki tego właśnie pojęcia. Czy jednak uwagi dotyczące pojedynczego kazania można odnieść do zbioru kazań? Wskazówkę dotyczącą tytułu w strukturze większej niż pojedyncze kazanie znalazłam w osiemnastowiecznej pracy franciszkanina rekolekta (to jest przedstawiciela rodziny franciszkanów ściślejszej obserwacji⁵¹, tej samej, co reformaci) Wallafrida Hillingera. W dziele zatytułowanym *Ars bene dicendi de suggestu ecclesiastico, seu rhetorica sacra* [...] ⁵² znajdujemy lakoniczne, acz ważne zdanie: „*Quod in libro titulus, hoc in oratione propositio est*” („Czym dla książki tytuł, tym dla mowy przedłożenie”)⁵³.

Propositionem Hillinger zdefiniował jako część kazania (*oratio sacra*), w której w najkrótszy sposób zawiera się jego idea („*Propositio est ea pars orationis, quae illius argumentum brevissime complectitur*”⁵⁴). Wymienił też jej pożądane cechy. Powinna być krótka (*brevis*), klarowna (*perspicua*), prosta (*simplex*), wyczerpująca i pojemna (*comprehensiva*), w sposób intrygujący stawiająca problem (*controversa*), dostosowana do miejsca, czasu i odbiorców (*sit accommodata loco, temporis, auditoribus*)⁵⁵. Co ważne, cała istota kazania powinna zawrzeć się w jednej konstrukcji gramatycznej⁵⁶. Analogiczne informacje na temat przedłożenia znajdujemy w retorycznym skrypcie zachowanym u reformatów. *Propositio* określona jest tam mianem krótkiego, a zarazem możliwie pełnego przedstawienia przedmiotu, o którym traktować będzie kazanie⁵⁷. Charakteryzowana jest, podobnie jak u Hillingera, terminami: jasna (*clara*), zawarta

⁵⁰ M. Korolko, *O kunszcie oratorskim staropolskiego kaznodziejstwa*, [w:] *Kultura żywego słowa w dawnej Polsce*, red. H. Dziechcińska, Warszawa 1989, s. 86.

⁵¹ Rekolekci to odpowiednik reformatów. Nazwą tą określano franciszkanów ściślejszej obserwacji z terenów Francji, Anglii, Niderlandów i krajów niemieckich.

⁵² W. Hillinger, *Ars bene dicendi de suggestu ecclesiastico, seu rhetorica sacra in qua traditur methodus quamvis elocutionem sacram secundum certas leges componendi, apta voce pronuntiandi, apposita denique actione nervose animandi* [...], Augustae Vindelicorum [Augsburg] 1770.

⁵³ Tamże, s. 13.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże, s. 14–15.

⁵⁶ Tamże, s. 14. „*Hoc aevo, ut propositio fiat, tota sermonis substantia in unam constructionem grammaticalem constringi solet*”.

⁵⁷ [O głoszeniu kazań], k. [6]v. „*Propositio concionis est ipsa enuntiatio materiae tractandae brevibus verbis eam universam complicens*”.

w jednym krótkim okresie („*brevis una periodo illaque paucis verbis comprehensa*”), oddająca w pełni istotę kazania („*debet esse comprehensiva totius quidquid in concione dicitur*”⁵⁸). Reformacki lektor na określenie funkcji *propositionis* użył obrazowej metafory. Nazwał ją bowiem przedsionkiem (*vestibulum*), do którego odbiorca wstąpiwszy, zaintrygowany, zapagnie wejść dalej, by dotrzeć do samej istoty mowy⁵⁹. Metafora ta ma cyceroniańską genezę. Cyceon bowiem w traktacie *O mówcy* pisał:

Lecz jak przed domami i świątyniami należy wnieść przedsionki (*vestibula*) i bramy (*aditus*), tak też w mowach sądowych należy na początku umieścić wstępy będące w odpowiednim stosunku do poruszanej materii⁶⁰.

W dalszej części wywodu Hillinger szczegółowo wymienił możliwe źródła przedłożenia (*methodus propositionis*) oraz sposoby językowego ukształtowania (*elegantia propositionis*)⁶¹. W większości retorycznych podręczników dla kaznodziejów znajdujemy szczegółowe informacje dotyczące reguł konstruowania *propositionis*, a wiele z nich mogłoby także znaleźć zastosowanie, gdy chodzi o tytuł dzieła. Trzeba jednak zachować ostrożność w odnoszeniu zasad dotyczących przedłożenia do sposobów konstruowania tytułu dzieła. Szczególnie dotyczy to zbioru kazań, który jest konglomeratem form strukturalnie podobnych, jednak tematycznie odrębnych i samodzielnych. Najczęstszym i najoczywistszym spoiwem, na którym opierano tytuł, było powiązanie kazań z porządkiem roku kościelnego, bądź całego (kazania na niedziele i/lub święta), bądź jego części (np. kazania postne czy adwentowe). Porządek roku liturgicznego determinował zarazem układ zbioru (od tej reguły odstępowano czasem w przypadku sermonarzy o świętych). Bywało, iż dodatkową informacją, którą odnajdujemy w tytule zbioru, jest wskazanie na szczególny rodzaj czy charakter zawartych w nim kazań, który autor chciał uwydatnić, np. ich wymiar tropologiczny (*Kazania moralne na niektóre święta* Gordiana Wąsowskiego), związek z Liturgią Godzin i tzw. kazania nieszporne (*Godziny kaznodziejskie w niedziele całego roku nieszpornymi kazaniem wymierzone* Mansweta Grabowskiego), czy charakter enkomiasyczny (*Kazania niektóre panegiryczne na uroczystości świętych* Stanisława Horolta⁶²).

Dominanta inna niż strukturalna (porządek roku liturgicznego) czy funkcjonalna (typ kazania) w tytułach zbiorów kazań (ciągle mowa jedynie o kazaniach na niedziele i/bądź święta) do końca wieku XVI jest dość rzadka. Jeśli już, to spotkamy ją raczej w zbiorach łacińskich, a nie polskich. Za najwcześniejsze odnotowane przykłady można

⁵⁸ Tamże, k. [6]v (lokalizacja dotyczy wszystkich trzech cytatów).

⁵⁹ Tamże, k. [7]v. „*Debet esse enim brevis cum enim orationis sit quoddam vestibulum auditorem fatigabit cupientem in ipsa interiora orationis intrare, si longiori circuitu meretur*”.

⁶⁰ M.T. Cyceon, *O mówcy*, przekł., wstęp i komentarz B. Awianowicz, Kęty 2010, Seria dwujęzyczna „Ad Fontes”, t. 19, s. 488–489 (Ks. II, § 320).

⁶¹ W. Hillinger, *dz. cyt.*, s. 15–28.

⁶² S. Horolt, *Kazania niektóre panegiryczne na uroczystości świętych z kaznodziejskich ambon publicznie ogłoszone*, Kalisz 1717.

uznać zbiory Joannesa Sylvanusa Polonusa, wpierw norbertanina, potem kameduły, spowiednika Władysława Jagiełły. Był on autorem trzech zbiorów kazań: *Linea salutis eterne* (1405; na niedziele całego roku), *Exemplar salutis* (1409; na święta); *Quadrage-na salutis* (1436; kazania postne)⁶³. Już ten przykład pokazuje pewną prawidłowość. Kaznodzieje tworzący zbiory całoroczne, ale podzielone na niedzielne i świąteczne, których tytuły posiadały komponent literacko-retoryczny, dość często próbowali zachować spójność pomiędzy poszczególnymi częściami. Wyrażała się ona w brzmieniu tytułów, w sposób widoczny powiązanych ze sobą częstokroć analogiczną strukturą składniową (np. Jerzego Dębskiego [Dembskiego] *Trojaki pokłon kaznodziejski niedzielny* [...] ⁶⁴ oraz *Trojaki pokłon kaznodziejski odświętny* [...] ⁶⁵), czasem uzupełnioną dodatkowo komplementarną metaforą (np. Jacka Liberiusza *Gospodarz nieba i ziemie Jezus Chrystus, Syn Boży, Bóg wcielony* [...] *w przednie tajemnic i dzieł swoich uroczystości* [...] *na kazaniach wystawiony*⁶⁶ oraz *Gospodyni nieba i ziemie Naświętsza Panna Maryja dwudziestą kazań na hymn kościelny „O gloriosa Domina” etc.* [...] *śławiona*⁶⁷), czy kluczowym słowem pełniącym rolę ideowego łącznika (np. Onufrego od Najświętszego Sakramentu Danilewicz *Nowy Aaron Nazareński Jezus* [...] *świata ogłoszony*⁶⁸ oraz *Różdżka Aaronowa* [...], *Maryja Panna* [...] *kazaniami wystawiona*⁶⁹).

Momentem przełomowym, w którym zaczynają liczniej pojawiać się tak formułowane tytuły, są lata osiemdziesiąte XVI wieku. Wtedy to ukazują się *Flores sermonum in Evangelia dominicalia post festum Sanctissimae Trinitatis* [...] Mikołaja z Wilkowiecka⁷⁰ oraz Stanisława Sokołowskiego *Nuntius salutis sive de incarnatione*⁷¹.

Oba zbiory zawierają zaledwie po kilka (odpowiednio sześć i pięć) kazań. U Mikołaja z Wilkowiecka to kazania na pięć niedziel po uroczystości Trójcy Świętej (na niedzielę piątą przeznaczył dwa), u Sokołowskiego pięć kazań dotyczących teologicznej

⁶³ J. Pelczar, *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Polsce*, Kraków 1917, s. 66.

⁶⁴ J. Dębski [Dembski], *Trojaki pokłon kaznodziejski niedzielny*, t. 1, Sandomierz 1725.

⁶⁵ Tenże, *Trojaki pokłon kaznodziejski odświętny czci i chwale Trójcy Najświętszej* [...] *oddany*, t. 1, Sandomierz 1729.

⁶⁶ J. Liberiusz, *Gospodarz nieba i ziemie Jezus Chrystus, Syn Boży, Bóg wcielony, Zbawiciel i naprawca świata w przednie tajemnic i dzieł swoich uroczystości* [...] *na kazaniach wystawiony*, Kraków 1669.

⁶⁷ Tenże, *Gospodyni nieba i ziemie Naświętsza Panna Maryja dwudziestą kazań na hymn kościelny „O gloriosa Domina” etc. po różnych w Krakowie kościołach* [...] *śławiona*, Kraków 1650.

⁶⁸ O. (od Najświętszego Sakramentu) Danilewicz, *Nowy Aaron Nazareński Jezus, według porządku Melchizedechowego najwyższy kapłan w trynitarskich bazylikach* [...] *innotescencyją kaznodziejską świata ogłoszony*, Wilno 1730.

⁶⁹ Tenże, *Różdżka Aaronowa w Arce najliczniejszych łask boskich zamknięta, najjaśniejsza nieba i ziemi królowa Maryja Panna w uroczystych festach swoich przed polskim światem kazaniami* [...] *wystawiona*, Wilno 1732.

⁷⁰ M. z Wilkowiecka, *Flores sermonum in Evangelia dominicalia post festum Sanctissimae Trinitatis, Ecclesiae Catholicae usurpata. Ex patribus reliquisque priscis et neotericis orthodoxis scriptoribus, in eorum qui librorum copia destituuntur gratiam, magno studio et sumptu elaborati*, Cracoviae [1579].

⁷¹ S. Sokołowski, *Nuntius salutis, sive de incarnatione, ad laudem D[omi]ni nostri Iesu Christi eiusque gloriosissimae matris honorem*, Cracoviae 1588.

idei wcielenia. W obu zbiorach dostrzec można zarówno nowy sposób formułowania tytułu, jak i pierwsze, jeszcze dość subtelne, sygnały, które zapowiadają nadchodzące zmiany w stylu i metodzie uprawiania kaznodziejstwa.

Tytuł zbioru Mikołaja z Wilkowiecka oraz zawarte w nim odniesienia wpisują się, jak zauważa Paweł Stępień, w wielowiekową „rajską symbolikę powiązaną z wizją Chrystusa jako niebiańskiego Oblubieńca, Bożej Mądrości i Słowa”⁷². Według badacza zbiór ten pozostaje „świadectwem tyleż – wciąż żywego – nurtu łączącego homiletykę z symboliką kwiatów, ile bujnie krzewiącej się tradycji układania i drukowania antologii”⁷³.

U paulina znajdujemy kazanie zatytułowane *Eiusdem dominicae, spiritualis sive mystica Evangelii interpretatio*⁷⁴ (to drugie z kazań na niedzielę piątą po Trójcy Świętej). Sposób przeprowadzenia interpretacji ewangelicznej perykopy jest właściwy dla tego, jaki charakter przybierze egzegeza siedemnastowieczna i ta z pierwszej połowy wieku XVIII. Ciekawe, że Mikołaj z Wilkowiecka obok wskazania dnia, na które przypada kazanie, dookreślił zastosowaną metodę. Nie zrobił tego w żadnym z pozostałych kazań. Fraza: „Duchowa albo mistyczna interpretacja Ewangelii” nie nawiązuje w żaden sposób do perykopy, a wskazuje jedynie zastosowaną metodę egzegetyczną. Trochę wygląda to tak, jakby kaznodzieja pokazywał odbiorcy modelową, alternatywną metodę interpretacji. Jest to tym bardziej widoczne, gdy porówna się je z kazaniem wcześniejszym (też na piątą niedzielę po Trójcy Świętej), w którym pod koniec wprowadzenia pada stwierdzenie, iż Ewangelia zawiera „nie tylko historię i literę, ale także figurę i tajemnicę”⁷⁵. Dlatego też w pierwszym kazaniu autor zadeklarował przedstawienie sensu literalnego perykopy, w drugim – duchowego. Kazanie z mistyczną wykładnią wpisuje się w wielowiekową tradycję takiego sposobu czytania Pisma Świętego, która choć ciągle była żywotna, to w XVI wieku ustąpiła nieco pola lekturze gramatyczno-historycznej (wpływ na to miały i humanistyczne studia biblijne, i reformacja). Paulin wykorzystał scenę z Ewangelii św. Łukasza (Łk 5, 1–11), w której Jezus wpierw naucza tłumy z łodzi, a potem pomaga Szymonowi, Jakubowi i Janowi napełnić sieci i zapowiada, że odtąd będą łowić ludzi. Kazanie to rozpoczynają słowa: „Przez morze czy jezioro rozumie się świat”⁷⁶. I to inicjujące zdanie wyznacza kierunek myśli kaznodziei. Każde niemal słowo perykopy znajduje swą duchową wykładnię – jezioro, łódź (a właściwie dwie łodzie), wiatr, fale, sieci, ryby i rybacy. Poszczególne elementy ewangelicznej opowieści posłużyły mu do scharakteryzowania roli i zadań kaznodziei

⁷² P. Stępień, *Łowienie rzeczywistości. O „Flores sermonum” Mikołaja z Wilkowiecka*, „Pamiętnik Literacki”, R. 111: 2020, z. 2, s. 125.

⁷³ Tamże, s. 126.

⁷⁴ M. z Wilkowiecka, *dz. cyt.*, k. 315r–[355]v.

⁷⁵ Tamże, k. 265r–[265]v. „*Et quia Evangelium istud, non solum historiam, et literam, sed etiam figuram, et mysterium habet, sive continet. Ideo, hic quoque, primo historice, sive literaliter. Deinde mystice, et spiritaliter exponetur*”.

⁷⁶ Tamże, k. 315r. „*Per mare sive stagnum, significatur mundus*”.

(rozróżniania dobrych od złych, prawdziwych od fałszywych), a także sposobów powiadamiania Słowa Bożego⁷⁷.

Z kolei u Sokołowskiego w zbiorze *Nuntius salutis sive de incarnatione* znajdujemy rozciągnięcie metafory także na nazewnictwo kazań. Tytułowy „zwiastun zbawienia” (*nuntius salutis*) przynosi kolejne wieści-kazania (*nuntius-sermo*). W 1590 roku ukazał się przekład na język polski tego zbioru dokonany przez Jana Januszowskiego⁷⁸. Kazania noszą tu miano następujących po sobie „rzeczy” prezentowanych przez „posła wielkiego” (np. kazanie pierwsze nosi tytuł *Posel wielki albo o wcieleniu syna Bożego [...] rzecz pierwsza*⁷⁹). Franciszek Bracha uznał zbiór Sokołowskiego za „ciekawą i dobrze teologicznie ustawioną apoteozę Zwiastowania”⁸⁰. Kaznodzieja chcąc wieloaspektowo przybliżyć tę prawdę wiary, posłużył się metaforą politycznej „legacyi”, której zastosowanie tak motywowował (za tłumaczeniem Januszowskiego):

Naprzód tedy grunt wszytkiego i okoliczności poselstwa uważmy, bo żadnej rzeczy z tych nie opuszczono, które więc pospolicie przy legacyjach zwykły bywać: czas, miejsce, osobę, tak tę, którą posyła, jako i tę, którą posyłają i do kogo. Co wszytko, co by zacz było, pilnie przypatrować się będziemy⁸¹.

Anielskie zwiastowanie rozgrywa się więc zgodnie z procedurami poselstwa politycznego. W pierwszym kazaniu znajdujemy: „wotowanie i wyprawę posła wielkiego”, w kolejnym pada zapowiedź:

Teraz zasię samego poselstwa pilnie słuchajmy, którego wedle zwyczaju inszych poselstw są dwie części. Pierwsza jest pozdrowienie i upominków oddawanie, druga zasię jest samej rzeczy sprawowanie. Co wszytko swym porządkiem rozbierać będziemy⁸².

W zbiorze widać też mocny nacisk położony na myślenie typiczne. Każde kazanie rozpoczyna się przywołaniem starotestamentowych figur, które postrzega kaznodzieja „jako cień teraźniejszego boskiego i niebieskiego poselstwa tego, które teraz wykładamy”⁸³.

W 1597 roku ukazuje się Stanisława Karnkowskiego *Mesjasz albo kazania o upadku i naprawie rodzaju ludzkiego przez przyście na świat Pana naszego Jezusa Chrystusa, Syna Bożego*. Tytuł choć rozbudowany, to tylko opisowo-informacyjny, jednak w sa-

⁷⁷ P. Stępień, *dz. cyt.*, s. 124–126. Badacz zwraca uwagę na metaforę rybacką zastosowaną przez kaznodzieję do opisu głoszenia Ewangelii, a także do sposobu konstruowania kazania, którą to czynność porównał paulin do splatania sieci (z wyimków Starego i Nowego Testamentu, pism Ojców Kościoła).

⁷⁸ S. Sokołowski, *Posel wielki o wcieleniu Syna Bożego, na cześć i chwałę Pana naszego Jezusa Krystusa i przeczystej Panny Maryjej Matki Jego [...], przez Jana Januszowskiego na polskie przełożony*, Kraków 1590.

⁷⁹ Tamże, s. 23.

⁸⁰ F. Bracha, *Zarys historii mariologii polskiej*, [w:] „*Gratia plena*”. *Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski, Poznań 1965, s. 464.

⁸¹ S. Sokołowski, *Posel wielki o wcieleniu Syna Bożego...*, s. 33

⁸² Tamże, s. 63.

⁸³ Tamże, s. 128.

mych kazaniach znajdziemy już fragmenty, które wskazują na ciążenie autora ku egzegezie mistycznej. Choćby trzydziestostronicowy fragment kazania drugiego, w którym Karnkowski przedstawił dwadzieścia dwie starotestamentowe figury Chrystusa, dodając na końcu, iż to zaledwie „przedniejsze figury, którymi Bóg to niewymowne do-brodziejstwo Wcielenia Syna swego, jako przez cienie jakie i podobieństwa rozmaicie okazować [...] raczył”⁸⁴. Myślenie typiczne funkcjonowało w egzegezie nieprzerwanie, jednak tak wyeksponowane i rozbudowane w szesnastowiecznym kaznodziejstwie spotykamy rzadko. Znamienne jest też przywołanie przez Karnkowskiego słów Pseudo-Dionizego Areopagity z *Hierarchii niebiańskiej*:

Pisze Dionysius Ś[więty] Areopagita [...]: „Niepodobna rzecz, żeby nam miał inaczej świecić boskiej mądrości promień, jedno rozmaitością zasłon świętych (to jest figur i podobieństw w Piśmie Ś[więtym] wyrażonych), które nas do pojęcia rzeczy niebieskich wiodą”⁸⁵.

Słowa te zacytował uzasadniając, dlaczego Wcielenie „rozmaite figury poprzedziły”. Tę myśl Areopagity, ojca teologii symbolicznej, można uznać za ideową dominantę egzygetycznego nurtu, który w pewnym momencie zdominował potrydencką egzegezę, czego wyraz znajdujemy także w kaznodziejstwie przynajmniej do połowy XVIII wieku.

Na szczególną uwagę zasługują dominikanie – Seweryn Lubomlczyk, Abraham Bzowski oraz Gabriel Zawieszko. To w ich twórczości po raz pierwszy tak wyraźnie dochodzi do głosu nowa kaznodziejska szkoła. Pierwszy z nich był kaznodzieją w krakowskim klasztorze dominikanów oraz w kościele Mariackim⁸⁶. Był też uznanym prawnikiem, polemistą oraz tomistą. W 1597 roku ukazało się w Wenecji jego dzieło dedykowane Zygmuntowi III Wazie *Theatrum seu potius officina concionatorum praedicatoribus et theologis in scientia speculativa S. Thomae haud mediocriter versatis*⁸⁷. Miało ono oryginalną strukturę. Mieczysław Brzozowski określił je mianem „podręcznika do wymowy kościelnej”⁸⁸. Trudno się jednak z takim określeniem zgodzić. Wiesław Pawlak zaliczył je słusznie do „kategorii pomocy homiletycznych”⁸⁹. W pracy tej odkryć

⁸⁴ S. Karnkowski, *Mesjasz albo kazania o upadku i naprawieniu rodzaju ludzkiego przez przyście na świat Pana naszego Jezusa Chrystusa Syna Bożego. Przydane na końcu tegoż auctora „Kazanie o dwojakim Kościele chrześcijańskim”*, Poznań 1597, s. 79 (cały wspomniany fragment obejmuje s. 50–79).

⁸⁵ Tamże, s. 49.

⁸⁶ Z. Baran, *Kaznodzieje zakonni kościoła Mariackiego w Krakowie w latach 1594–1772*, „Analecta Cracoviensia. Studia Philosophica – Theologica – Iuridica”, R. 21–23: 1989–1990, s. 328–329.

⁸⁷ S. Lubomlczyk, *Theatrum seu potius officina concionatorum praedicatoribus et theologis in scientia speculativa S. Thomae haud mediocriter versatis ad profectum animarum et destructionem omnium haereseorum et fidei catholicae quoquo modo adversantium* [...], Venetiis 1597.

⁸⁸ M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa (wiek XVI–XVIII)*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 2: *Od odrodzenia do oświecenia*, cz. 1: *Teologia humanistyczna*, Lublin 1975, s. 390.

⁸⁹ W. Pawlak, *Teoria kaznodziejstwa w Polsce reformy trydenckiej (do połowy XVII wieku). Rekonesans*, [w:] *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*, red. J. Dąbkowska-Kujko, „Hermeneutyka Wartości”, t. 6, Warszawa 2016, s. 489. Reformaci posiadający egzemplarz tej pracy Lubomlczyka, umieścili ją właśnie w dziale „*Servientes pro concionibus*”, {*Index 1727*, s. 451}.

można dwa wybitne oblicza Lubomłczyka – polemisty oraz tomisty. Szereg zagadnień bowiem, które stanowiły przedmiot sporów katolików z protestantami, omówił autor, posługując się wyłącznie argumentami zaczerpniętymi z pism św. Tomasza. Tutaj ważne jest to, że prymarny układ zbioru stanowi porządek roku liturgicznego i przypadających na poszczególne niedziele i święta czytań ewangelicznych. Nie mamy wprowadzić do czynienia z kazaniem typowymi, narracyjnymi, a raczej z subtelnie zebranymi i uporządkowanymi ekscerptami z dzieł św. Tomasza. Podporządkowane zostały one kolejnym kwestiom spornym i przypisane do poszczególnych niedziel i świąt liturgicznych.

Kolejnym dziełem Lubomłczyka jest *Monotessaron Evangelicum*⁹⁰ z 1607 roku. To obszerny, erudycyjny traktat obejmujący nie tylko zagadnienia z zakresu wymowy kościelnej, ale i te dotyczące choćby sposobów interpretacji i wykładu Pisma Świętego oraz jego przekładów. Zajął się w nim autor szczegółowo zagadnieniem wielości i różnorodności sensów biblijnych⁹¹, osobną część poświęcając rozpoznaniu i zastosowaniu sensów mistycznych Pisma Świętego⁹². Co ważne, właśnie w tej części znajduje się obszerny passus poświęcony metaforze, potraktowanej z jednej strony jako figura retoryczna⁹³, z drugiej zaś jako kluczowe narzędzie służące poznaniu duchowych sensów Pisma. Dominikanin wśród powodów, dla których wręcz niezbędne jest użycie metafor, wymienił, o czym była już mowa, *dignitas, necessitas, dicendi vis*⁹⁴.

Znamienne, że metafora jest u Lubomłczyka właściwie synonimem pojęcia *figurae locutionis* oraz prawie tożsama z alegorią, a wszystkie te pojęcia z kolei sprzęgnięte są ściśle z umiejętnością rozpoznawania i stosowania sensów duchowych w interpretacji Pisma Świętego. Stanowisko w tej sprawie, zaprezentowane przez Seweryna z Lubomla w jego dziele, wskazywało kierunek zmian, w jakim podążała katolicka egzegeza. Choć trudno wyrokować o znajomości i popularności dzieła Lubomłczyka w Polsce, to niewątpliwie jest ono chyba pierwszym na gruncie polskim tak znaczącym świadectwem zmiany kursu w biblijnej egzegezie oraz przenikliwym teoretycznym studium wykorzystania do tego celu narzędzi retorycznych.

W praktyce kaznodziejskiej nową szkołę możemy obserwować u Bzowskiego i Zawieski. Bzowski zostawił po sobie tylko kazania pisane po łacinie. W części z nich tytuły formułowane są już w nowym duchu:

Trilogium B[eatae] Virginis pro singulis festivitibus ipsius; tres conciones (Venetiis 1596),
Thesaurus laudum Sanctiss[imae] Deiparae super canticum Salve Regina, quadraginta concionibus [...]
exornandum [...] (Venetiis 1598),
Florida Mariana seu de laudibus Sanctissimae Deiparae Virginis Mariae [...] (Venetiis 1612),
Flores aurei ex paradiso Sacrae Scripturae et Sanctorum Patrum, super totius anni dominicarum Evangelia collecti studio et industria [...] (Venetiis 1601),

⁹⁰ S. Lubomłczyk, *Monotessaron Evangelicum, seu Catena Aurea ex quator Evangelistis, totidemque; pene millibus distinctionum connexa*, t. 1, Cracoviae 1607.

⁹¹ Tamże, s. 137–166. Fragment pracy zatytułowany *Sensuum S. Scripturae diversitas et multiplicitas*.

⁹² Tamże, s. 182–186 („*De cognitione sensuum mysticorum*”).

⁹³ Tamże, s. 188–189.

⁹⁴ Tamże, s. 182 (§ 507).

Sacrum Pancarpium dominicale totius anni ex floribus Sacrae Scripturae et SS. Patrum, super Evan[gelia] quae in diebus dominicis leguntur [...]. Allegoriis, hieroglyphicis notis, Orphicis sensibus, emblematicis, philosophorum et principum virorum apophthegmatibus, praesertim vero historicis exemplis, ad ethicen Christianam formandam refertum (cz. 1–2; Venetiis 1611–1612),

Sacrum Pancarpium quadragesimale ex floribus Sacrae Scripturae et SS. Patrum [...] (Venetiis 1611),

Sacrum Pancarpium pro sanctorum festivitibus ex floribus Sacrae Scripturae et SS. Patrum [...] (Venetiis 1611),

Monile gemmeum Divae Virgini Deiparenti sacrum. Duodenas virtutes Sacrosanctae Deiparae totidem laudationibus explicans [...] (Venetiis 1614).

Ostatnie wymienione dzieło Bzowskiego, mimo że nie jest to *stricte* zbiór kazań, warte jest tu wspomnienia. Skupia ono bowiem jak w soczewce zasadnicze cechy modelu teologii, który zdominuje wiek XVII i połowę wieku XVIII (symbolizm, alegoreza, myślenie typiczne). Dzieło dzieli się na dwanaście części (przypisanych do kolejnych maryjnych świąt), a każdej patronuje szlachetny kamień o biblijnej proveniencji. Stają się one symbolami kolejnych przymiotów Maryi oraz powiązane zostają ze starotestamentowymi postaciami kobiecymi, które interpretowane są jako figury Bożej Rodzicielki (np. *Sardius* – *symbolum fidei Marianae* – *Eva*; *Topazius* – *symbolum spei Marianae* – *Sara*; *Smaragdus* – *symbolum charitatis Marianae* – *Rebecca*). Warto dodać, iż także Węgrzynowicz jest autorem minicyklu kazań, w którym kluczową rolę odegrały szlachetne kamienie przypisane świętym⁹⁵.

We wszystkich tych pracach Bzowskiego widać tendencję, o której mowa była wyżej, do spajania poszczególnych zbiorów wspólną metaforą i analogiczną syntaktyczną strukturą (*florida, flores; Sacrum Pancarpium*). Bywa, że metafora tytułowa rzutuje na nazewnictwo kazań; np. w zbiorze *Flores aurei* kazania określone są mianem bukietów (*fasciculus*). Zwraca też uwagę rozwinięcie tytułu kazań całorocznych niedzielnych (oraz analogicznie świątecznych i wielkopostnych): *Sacrum Pancarpium* [...] ***allegoriis, hieroglyphicis notis, Orphicis sensibus, emblematicis, philosophorum et principum virorum apophthegmatibus, praesertim vero historicis exemplis, ad ethicen Christianam formandam refertum***. Znajdujemy tu już charakterystyczny dla teologii symbolicznej repertuar narzędzi, którymi posługiwali się uprawiający ją kaznodzieje – alegorię, hieroglifik, enigmat⁹⁶, emblemat i apoftegmat. Wszystkie zbiory *Sacrum Pancarpium* po raz pierwszy zostały wydane w Wenecji. Co ciekawe, wydane po raz drugi w Kolonii (1613–1617) tej części tytułu były pozbawione (mamy więc *Concionum dominicalium totius anni*; i pozostałe analogicznie). Być może miejsce wydania nie jest bez znaczenia. Kaznodziejstwo protestanckie przyzwyczało zapewne tamtejszych odbiorców, także katolickich, do tytułów o wiele bardziej oszczędnych w środkach.

Pierwszym kaznodzieją piszącym po polsku, który bardzo świadomie i kompleksowo uprawiał ten rodzaj kaznodziejstwa, był trzeci z wymienionych dominikanów,

⁹⁵ Znajdziemy je w zbiorze *Nuptiae Agni* w części *Kazania na święta apostołskie i świętych cenniejszych* (NA, kol. 429–616).

⁹⁶ Bzowski terminem tym posługiwał się na nazwanie tajemnych misterii i wyroczni. Teologia symboliczna określa je mianem enigmatów.

Gabriel Zawieszko (zwany Leopolitą bądź Lwowczykiem)⁹⁷. Wśród jego prac nie ma zbiorów całorocznych, jednak dorobek Leopolity zasługuje na szczególną uwagę. Trzy ze zbiorów związane są z tematem męki i zmartwychwstania Pańskiego – *Księgi ćwiczenia chrześcijańskiego* (1611)⁹⁸, *Historyja o Jonaszu dla rozmyślenia nadroższej męki Pana Jezusowej* (1618)⁹⁹ oraz *Wąż miedziany abo rozmyślenie nadroższej męki Syna Bożego* (1618)¹⁰⁰. Kolejne to wykład słów modlitwy Pańskiej (*Oratorium pałacu duchownego*, 1619¹⁰¹), opis życia, nawrócenia i pokuty św. Marii Magdaleny (*Żwierciadło pokutujących z przykładów Ś[więtej] M[aryj] Magdaleny uczynionych*, 1618¹⁰²), w końcu zbiór pt. *Przysmaki duchowne, gorczyca i kwas* (1615)¹⁰³, w którym tytułowe gorczyca i kwas z przypowieści ewangelicznej poddane są w kolejnych kazaniach wielorakiej interpretacji duchowej. Do twórczości Zawieszki jeszcze przyjdzie wrócić w dalszej części rozdziału.

Wydaje się więc, że to właśnie dominikanie zaszczepili w Polsce nowy kaznodziejski styl, zarówno gdy chodzi o teorię (Lubomlczyk), jak i o praktykę (Bzowski i Zawieszko). Już sama zmiana charakteru tytułów ich kaznodziejskich zbiorów jest tego bardzo charakterystycznym i pierwszym narzucającym się wyrazem. Tytuły te, biorąc pod uwagę wymiar retoryczno-językowy, zawierają poetycką figurę (najczęściej metaforę). Niezbędne jest podkreślenie, jak mocno zazębiały się wówczas pojęcia alegorii i metafory. Traktowane były w jakiejś mierze jako byty tożsame, realizujące się jedynie w innej słownej przestrzeni. By jeszcze raz przywołać *Monotessaron* Lubomlczyka, oddający stan ówczesnej świadomości – metafora rozgrywa się w obrębie maksymalnie kilku słów, alegoria zaś to domena obszerniejszej wypowiedzi. To z metafory wyłania się alegoria („*ex metaphora fit allegoria*”¹⁰⁴), dla której też stosowano termin metafora ciągła („*continuata / continua metaphora*”¹⁰⁵). Oczywiście sposób rozumienia tych zagadnień oraz terminologia stosowana przez dominikanina wyrastały z tradycji starożytnej retoryki, zadomowionej dobrze również wśród chrześcijańskich retorów. Także tutaj pojawia się pewna terminologiczna labilność, którą zaobserwować można powszechnie

⁹⁷ O jego prekursorskiej roli w nowym typie przepowiadania pisałam w: M. Kuran, *Twórczość dominikanina Gabriela Zawieszki. Początki konceptyzmu w polskim kaznodziejstwie*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica” 2019, t. 53: *Literatura staropolska. Czytanie tekstów, historia i kultura*, red. M. Kuran, W. Wojtowicz, s. 259–280.

⁹⁸ G. Zawieszko [Leopolita], *Księgi ćwiczenia chrześcijańskiego*, Na przedmieściu Jaworowskiem u S. Mikołaja [Lwów] 1611.

⁹⁹ Tenże, *Historyja o Jonaszu dla rozmyślenia nadroższej męki Pana Jezusowej*, Lwów 1618.

¹⁰⁰ Tenże, *Wąż miedziany albo rozmyślenie nadroższej męki Syna Bożego z wizerunku węża miedzianego*, Lwów 1618.

¹⁰¹ Tenże, *Oratorium pałacu duchownego*, [Lwów] 1619.

¹⁰² Tenże, *Żwierciadło pokutujących z przykładów Ś[więtej] M[aryj] Magdaleny uczynione*, Lwów 1618.

¹⁰³ Tenże, *Przysmaki duchowne, gorczyca i kwas*, [Lwów] 1619.

¹⁰⁴ S. Lubomlczyk, *Monotessaron Evangelicum...*, s. 197.

¹⁰⁵ Tamże. „*Ex una metaphora verboque; translato, facimus continuatam metaphoram, hoc est allegoriam*”.

w siedemnastowiecznych retorycznych podręcznikach i skryptach. Alegoria jest uznawana czasem za trop, czasem za figurę myśli. Niezmiennie jednak wskazywana jest zasadnicza jej cecha, którą określić można *aliud... aliud*, to jest co innego wyrażają słowa, zaś co innego w istocie znaczą. Ta podstawowa zasada, którą odnajdujemy u Kwintyliana, Cyserona czy w *Retoryce do Herenniusza*, stanowi także podstawę wywodu Lubomłczyka, reprezentatywnego także dla innych siedemnasto- i osiemnastowiecznych podręczników retoryki. Zasada *aliud... aliud* była podstawą definiowania zarówno alegorii, jak i metafory. Słowami pojawiającymi się jako synonimy bądź jako określenie kluczowych procesów, na których opierała się tak metafora, jak i alegoria, były *translatio*, *inversio*, *permutatio*, *allusio*¹⁰⁶.

W reformackim rękopiśmiennym skrypcie *O głoszeniu kazań* definicja alegorii brzmiała następująco:

Alegoria jest niejako rozciągniętą w mnogość słów metaforą, ilekroć co innego rozumiemy w warstwie słów, co innego w warstwie [ich] sensu¹⁰⁷.

I tutaj więc znajdujemy przekonanie, iż alegoria jest przedłużoną i rozwiniętą metaforą¹⁰⁸, bazującą na zasadzie *aliud... aliud*. Jeśli przyjąć takie kryterium rozróżniania metafory od alegorii, to tytuły zbiorów kazań, o których mowa, posługiwały się raczej metaforą niż alegorią. Pojęcie alegorii znajdowałoby uzasadnienie, gdyby zbiór rozwijał zawartą w jego tytule figurę.

Przykłady właśnie takich sermionarzy zostaną teraz przedstawione. One także posiadają tytuły o poetycko-retorycznym kształcie. W przeciwieństwie jednak do tych już przywołanych, tytułowa metafora wnika w strukturę zbioru. Tak więc, według ówczesnej nomenklatury, przybiera postać *metaphorae continuae*.

Wydaje się, iż tytuły koncepcyjne, niezależnie od tego, czy pełnią tylko rolę inicjująco-powiadamiającą czy znajdują kontynuację w strukturze zbioru, określić by można mianem argucji. Termin ten pozwoliłby objąć różnorodność ich językowych i funkcjonalnych realizacji.

Wypowiedź argucyjna przybierać może wielorakie formy. Tesauro opisywał różne jej realizacje zarówno w postaci figur retorycznych (np. metafora, ironia, etopeja, anagramy, aliteracje), jak i gatunkowe (np. bajka, zagadka, przysłowie, epigramat, epitafium)¹⁰⁹. Argucje mogły przybierać postać od pojedynczych słów (*verba simplicia*

¹⁰⁶ Tamże, s. 196.

¹⁰⁷ [O głoszeniu kazań], k. 35r–[35]v. „*Allegoria est continua plurimorum verborum velut metaphora, quoties aliud verbis aliud sensu intelligimus*”.

¹⁰⁸ Definicja metafory zaś z tego samego skryptu: „*Metaphora, quae est nominis aut verbi a propria significatione ad improprium propter aliquam similitudinem translatio*” (tamże, k. [33]v–34r).

¹⁰⁹ E. Tesauro, *Idea wymowy opartej na argucji i pełnej finezji*, przekł. i oprac. I. Słomak i K. Kardas, „Terminus. Czasopismo Wydziału Polonistyki UJ”, t. 17: 2015, z. 2 (34), s. 400–406. Wyróżnił on argucje słowne oraz takie, które wyrażane są poprzez obrazy. Epigramatom i inskrypcjom argucyjnym cały traktat poświęcił J. Masen, *Ars nova argutiarum eruditae et honestae* [...], Coloniae 1649. Piszą o tym szczegółowiec Iwona Słomak i Kacper Kardas we wstępie do edycji E. Tesauro, *Idea wymowy opartej na argucji i pełnej finezji* (tamże, s. 382).

ingeniosa), przez dłuższe konstrukcje (*propositiones ingeniosae*), aż po rozbudowane argumenty-koncepty (*argumenta ingeniosa*)¹¹⁰. Tesaurow wśród form argucyjnych wyróżnił też – co tutaj szczególnie ważne – „wszelkiego rodzaju nagłówki, krótkie frazy i wszelkiego innego rodzaju inskrypcje (*elogia, epitaphia, dedicationes, epigrammata, tituli, dicta brevia et omne genus inscriptionum*)”¹¹¹. Do argucyjnych tytułów zbiorów kazań, zważywszy na funkcjonalną zbieżność *tituli* i *propositionis* (wskazaną przez Hillingera), można by zastosować Tesaurowski termin *propositiones ingeniosae*. Kiedy bowiem przyjrzeć się kluczowym właściwościom wypowiedzi zawierających argucję, to można dostrzec, że w podobny sposób charakteryzowane mogą być omawiane tytuły. Tesaurow opisuje je m.in. jako zaskakujące, budzące podziw, sprawiające przyjemność; pokazuje ich związek z entymematem ze względu na to, iż zarówno termin argucja, jak i entymemat, stosuje się na oznaczenie zwięzłego i „bystro pomyślanego” argumentu, który zawiera „ukryty w myśli koncept”¹¹². I jeszcze kluczowe stwierdzenie: „Wszelka argucja jest mową przenośną”¹¹³.

To, jak ceniona w poetyce, zwłaszcza barokowej, była argucja, jest kolejną z przyczyn (obok wysunięcia się na czoło interpretacji duchowej Pisma Świętego) zmian, jakie nastąpiły w kształtowaniu tytułów pojedynczych kazań i ich zbiorów.

Tytuł-argucja z perspektywy retorycznej mógł rozgrywać się przede wszystkim na poziomie elokucyjnym (tak było w przypadku przywołanych już tytułów; typ II A), bądź obejmować swym zasięgiem także inwencyjny i kompozycyjny wymiar zbioru. Dorota Gostyńska, analizując rolę metafory w tworzeniu konceptów u Tesaura, opisała jej funkcję następująco: „Metafora jest więc, w tym znaczeniu, nie celem twórczych zabiegów, lecz ich początkiem”¹¹⁴. W takim wypadku tytułowa metafora staje się zaledwie przesłanką właściwego konceptu¹¹⁵, który znajdzie swe rozwinięcie w samym zbiorze.

Wnikanie tytułów w strukturę zbiorów ma różnoraki zasięg. Wśród sermonarzy są liczne dość przykłady takich, w których tytułowa metafora znajduje przedłużenie tylko w ramie utworu (np. liście dedykacyjnym czy słowie skierowanym do czytelnika). Przywołać tu można choćby prace Szymona Starowolskiego *Wieniec niewiedniejący przezczystej Panny M[aryj]*, *zamykający w sobie kazania na wszystkie jej święta doroczne*¹¹⁶ czy Tomasza Bogdanowicza *Trąba Nowego Testamentu przy okropnej ruin*

¹¹⁰ Zob. tamże, s. 399.

¹¹¹ Tamże, s. 406.

¹¹² We włoskiej wersji Tesaurow używa terminu *concetto*, w łacińskiej zaś *sensus*. Tłumacze używają terminu „koncept” (tamże, s. 397).

¹¹³ Za: B. Otwinowska, „*Homo metaphoricus*” w *teorii twórczości XVII wieku*, [w:] *Studia o metaforze*, red. E. Sarnowska-Temeriusz, cz. 1, Wrocław 1980, s. 53.

¹¹⁴ D. Gostyńska, *Retoryka iluzji*, Warszawa 1991, s. 113.

¹¹⁵ E. Thesauro, *Idea argutae et ingeniosae dictionis. Ex principiis Aristotelicis sic eruta ut in universum arti oratoriae et inprimis lapidariae atque symbolicae inserviat* [...], Coloniae 1714, s. 390–401 (fragment rozdziału XVIII zatytułowanego *De argumentis metaphoricis et veris enthymematis*).

¹¹⁶ Sz. Starowolski, *Wieniec niewiedniejący przezczystej Panny M[aryj]*, *zamykający w sobie kazania na wszystkie jej święta doroczne*, Kraków 1649.

*krwawych całego świata tragedyję słodkobrzmiącym dzieł heroiczych świętych Pańskich dźwiękiem serca wiernych strapione różnemi ciesząca kazaniami*¹¹⁷. Obaj autorzy bazują na potencjale semantycznym użytych w tytułach symboli, zarówno tych biblijnych (apokaliptyczna trąba, trąby jerychońskie, „trąba Boża” z listu św. Pawła¹¹⁸; wieniec chwały¹¹⁹, a także jako wyraz hołdu i czci¹²⁰, Bóg jako „korona chwały”¹²¹), jak i ogólnokulturowych (trąba, której dźwięk wzywa do boju; wieniec – symbol zwycięzców, władzy, wieczności; atrybut bogów)¹²². Obaj jednak poprzestali na dość pobieżnych nawiązaniach do tych symboli. Starowolski wyzyskał przede wszystkim wieniec jako symbol hołdu. Fraza, którą poprzedził swe kazania, brzmiała: „Wieniec Naświętszej P[anny] Maryjej niewiedniejący z krótkich conceptów Pisma Ś[więtego] uwity i ofiarowany”¹²³. Z kolei Bogdanowicz podjął głównie militarne skojarzenia, nawiązując do aktywności na tym polu Potockich, którym dedykował swoją pracę. Obaj rozwijają tytułowe metafory w listach dedykacyjnych.

Podobny sposób zastosowania tytułowych symbolicznych akcesoriów znaleźć można jeszcze choćby w pracach Antoniego Czerniewskiego *Strzały Jonaty, słowa boskie nigdy się nie powracające bez zbawionego pożytku*¹²⁴ czy Antoniego Szyrmy *Rok skarbowy dzieł Pańskich niedzielniemi kazaniami ogłoszonych*¹²⁵. Obydwaj ideę zbioru wyjaśniają, odnosząc się do symbolicznych znaczeń tytułowych słów i figur, to jest strzały Jonatana¹²⁶ oraz skarbu (i jego łacińskiego odpowiednika – *thesaurus*, co poszerzało jeszcze pola skojarzeń). Co ciekawe, mimo że oba zbiory obejmują cały niedzielny rok liturgiczny, to, gdy czyta się listy dedykacyjne, ma się wrażenie, że zastosowane w tytule metafory bardziej odnoszą się do adresatów przypisać niż do zawartości samych zbiorów. W przypadku Czerniewskiego jest to strzała z herbu Sapiechów (praca

¹¹⁷ T. Bogdanowicz [Bohdanowicz, Bochdanowicz], *Trąba Nowego Testamentu przy okropnej ruin krwawych całego świata tragedyję słodkobrzmiącym dzieł heroiczych świętych Pańskich dźwiękiem serca wiernych strapione różnemi ciesząca kazaniami* [...] część pierwsza, [Częstochowa] 1716 (wstęp i 1. kazanie).

¹¹⁸ 1Tes 4, 16.

¹¹⁹ 1P 5, 4 („A gdy się okaże Księżę pasterzów, weźmiecie nie wędnący wieniec chwały”); 2Tm 4, 8; Ap 2, 10.

¹²⁰ 2Mach 4, 57 (wobec człowieka); Wj 25, 10–11 (wobec Boga).

¹²¹ Iz 28, 5.

¹²² Na temat symboliki wieńca zob. M.C. Paczkowski, *Symbolika wieńców w starożytności chrześcijańskiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, t. 28: 2015, z. 4, s. 35–54.

¹²³ Sz. Starowolski, *Wieniec nie wiedniejący*, s. 1.

¹²⁴ A. Czerniewski, *Strzały Jonaty, słowa boskie, nigdy się nie powracające bez zbawionego pożytku, pod zaszczytem Sapieżyńskiej strzały, w biegu nieśmiertelnych dzieł i nieporównanych ku całej Sarmacyi zastług, żadnej od celu publicznego dobra retrogradacyi nieznającej, ku oczom i sercom ludzkim obrócone* [...] w niedzielnych [...] kazaniach [...] polskiemu światu komunikowane, Wilno 1728.

¹²⁵ A. Szyrma, *Rok skarbowy dzieł Pańskich niedzielniemi kazaniami ogłoszonych, do dni skarbowych albo świątecznych kazań dołożony*, Wilno 1722.

¹²⁶ Przyjaciół Dawida, Jonatan, ostrzegł go przed gniewem ojca, Saula, wypuszczając trzy strzały. Uratował mu tym życie (1Sm 20, 1–42).

dedykowana była Aleksandrowi Pawłowi Sapieże), zaś Szyrma tytułowy skarb skojarzył z funkcją swego protektora Maksymiliana Franciszka Ossolińskiego, podskarbiego koronnego, któremu zadedykował swą pracę¹²⁷.

Najciekawsze jednak, a zarazem najtrudniejsze w realizacji były te zbiory, w których tytułowa metafora znajduje przedłużenie w całej ich strukturze, staje się niejako spoiwem. Następuje tam swoista inkorporacja tytułowej metafory w kompozycję zbioru i poszczególnych kazań. Wiesław Pawlak zwrócił uwagę na kluczowe w poetyce konceptu znaczenie metafory i właśnie przez pryzmat teże dokonał oglądu kazań-konceptów¹²⁸. Jego spostrzeżenia dotyczące tego zjawiska można w jakiejś mierze zastosować także do konceptystycznych zbiorów kazań. Kiedy Pawlak pisze „o wyjątkowej roli konceptu opartego na metaforze jako czynnika, który określa, porządkuje i nadaje wewnętrzną jedność kompozycji”¹²⁹ konceptystycznego kazania, to słowa te zastosować by można do opisu konceptowych zbiorów kazań. Tytułowy koncept inicjuje w nich bowiem wielostopniowy, skomplikowany proces podporządkowania materii zbioru wiodącej metaforze. Stopień wnikięcia teże w jego strukturę jest różny, zresztą podobnie jak to się działo w kazaniach-konceptach¹³⁰.

Zważywszy na mnogość kaznodziejskiej produkcji piśmienniczej, przykładów takich zbiorów nie znajdziemy wcale tak wiele. Pomijam tu póki co Węgrzynowicza, którego cała kaznodziejska twórczość ma właśnie taki charakter. To, że niewielu w sumie twórców zdecydowało się na taki krok, wynikać mogło z trudności w „nałożeniu” metafory na cały zbiór kazań. Wymagało to zapanowania nad rozbudowaną, wielowątkową i wieloelementową strukturą. Nie dziwi więc, że najczęściej znajdowała ona zastosowanie w zbiorach niezbyt obszernych oraz jednorodnych tematycznie. Spośród zbiorów kazań, którym przyglądałam się pod kątem ewentualnego związku tytułowej metafory z ich zawartością, zaledwie kilkanaście zrealizowanych zostało w ten sposób.

II B. TYTUŁY Z KOMPONENTEM POETYCKO-RETORYCZNYM, ZNAJDUJĄCYM KONTYNUACJĘ W ZBIORZE

Żwierciadło pokutujących z przykładów Ś[więtej] M[aryjej] Magdaleny uczynionych (Gabriel Zawieszko [Leopolita] 1618)¹³¹,

Historyja o Jonaszu dla rozmyślenia nadroższej męki Pana Jezusowej (Gabriel Zawieszko [Leopolita] 1618)¹³²,

¹²⁷ Podobnie uczynił Szyrma w swym wcześniejszym dziele, również dedykowanym podskarbiemu Michałowi Kazimierzowi Kotłowi. Zob. A. Szyrma, *Dni skarbowe albo do skarbu wiecznego Króla należące, dni świątecznymi kazaniami rozgłoszone, pod skarbowe klucze oddane*, Wilno 1719 (list dedykacyjny *Jaśnie Wielmożnemu Jego Mości Panu Michałowi Kazimierzowi Kotłowi, podskarbiemu wielkiemu i pisarzowi ziemskiemu* [...]). Wykorzystał tutaj oprócz symboliki skarbu, jeszcze symbolikę kluczy.

¹²⁸ W. Pawlak, *Koncept w polskich kazaniach barokowych*, s. 268–308 (rozdz. III: 3 *Koncept w kompozycji kazania. Kazanie jako koncept*).

¹²⁹ Tamże, s. 279.

¹³⁰ Tamże, s. 280–281.

¹³¹ G. Zawieszko [Leopolita], *Żwierciadło pokutujących. Z przykładów Ś[więtej] M[aryjej] Magdaleny uczynione*, Lwów 1618.

¹³² Tenże, *Historyja o Jonaszu dla rozmyślenia nadroższej Męki Pana Jezusowej*, Lwów 1618.

Wąż miedziany albo rozmyślanie nadroższej męki Syna Bożego z wizerunku węża miedzianego (Gabriel Zawieszko [Leopolita] 1618)¹³³,

Przysmaki duchowne, gorczyca i kwas (Gabriel Zawieszko [Leopolita] 1619)¹³⁴,

Dom mądrości siedmią kolumnami wsparty w kościele Chrystusowym, siedmią uroczystościami Panny Przenaświętszej Maryjej ozdobiony na też uroczystości kazaniami (Kazimierz Jan Wojsznarowicz [Wojsznarowicz] 1667)¹³⁵,

Gwiazda morska Naświętsza Panna Maryja trzydziestą kazań na hymn „Ave Maris Stella” po różnych w Krakowie kościołach [...] zalecona (Jacek Liberiusz 1670)¹³⁶,

Lutnia wdzięczno brzmiąca na uroczyste Bogarodzice Panny święta w panegirycznych [...] kazaniach wyciągniona (Andrzej Karp 1695)¹³⁷,

Rezydencja Pana nad pany i Świętego nad świętymi, abo kazania o tajemnicach, naukach i czynach Chrystusa Pana w rezydencji majestatów i panów polskich Warszawie czynione [...]. Tom pierwszy (Michał Łosiowicz 1713)¹³⁸,

Rezydencja przyjaciół i sług Pana nad pany abo kazania na uroczystości świętych Pańskich. W rezydencji majestatów i panów polskich Warszawie czynione [...]. Tom wtóry (Michał Łosiowicz 1713)¹³⁹,

Różaniec kaznodziejski na trzy części, to jest radosną, bolesną i chwalebą podzielony, a potem między trzema herbownemi różami [Jaśnie] W[ielmożnego] J[ego] M[ości] Pana Jana z Szupowa Szembeka [...] na wieczny zapach w Kościele Bożym pracującym kaznodziejom [...] zaszczerpiony (Cyprian Sapecki 1720)¹⁴⁰,

Proces duszy niepokutującej przeciwko kaznodziejom, spowiednikom, spirytualistom et ex reconventionone kaznodziejów, spowiedników, spirytualistów przeciwko duszy niepokutującej przed strasznym trybunałem boskim wyprowadzony, abo kazania na Adwent i pasyje postne (Jan Damascen (od Matki Bożej) Kaliński 1726)¹⁴¹,

Zapłata zaciągniętego Adamowego na naturę ludzką długu przez Jezusa Chrystusa przy męce swojej wypełniona, to jest kazania o męce Pańskiej na pasyjach piątkowych w Samborze miane [...] (Adrian Serjewicz 1727)¹⁴²,

¹³³ Tenże, *Wąż miedziany albo rozmyślanie nadroższej męki Syna Bożego z wizerunku węża miedzianego*, Lwów 1618.

¹³⁴ Tenże, *Przysmaki duchowne, gorczyca i kwas*, [Lwów] 1619.

¹³⁵ K.J. Wojsznarowicz [Wojsznarowicz], *Dom mądrości siedmią kolumnami wsparty w kościele Chrystusowym, siedmią uroczystościami Panny Przenaświętszej Maryjej ozdobiony na też uroczystości kazaniami*, Antwerpia 1667.

¹³⁶ J. Liberiusz, *Gwiazda morska Naświętsza Panna Maryja trzydziestą kazań na hymn „Ave Maris Stella” po różnych w Krakowie kościołach [...] zalecona*, Kraków 1670.

¹³⁷ A. Karp, *Lutnia wdzięczno brzmiąca na uroczyste Bogarodzice Panny święta w panegirycznych [...] kazaniach wyciągniona*, t. 1, Kraków 1695.

¹³⁸ M. Łosiowicz, *Rezydencja Pana nad pany i Świętego nad świętymi, abo kazania o tajemnicach, naukach i czynach Chrystusa Pana w rezydencji majestatów i panów polskich Warszawie czynione [...]. Tom pierwszy*, Toruń 1713.

¹³⁹ Tenże, *Rezydencja przyjaciół i sług Pana nad pany abo kazania na uroczystości świętych Pańskich. W rezydencji majestatów i panów polskich Warszawie czynione [...]. Tom wtóry*, Toruń 1713.

¹⁴⁰ C. Sapecki, *Różaniec kaznodziejski na trzy części, to jest radosną, bolesną i chwalebą podzielony, a potem między trzema herbownemi różami [Jaśnie] W[ielmożnego] J[ego] M[ości] Pana Jana z Szupowa Szembeka [...] na wieczny zapach w Kościele Bożym pracującym kaznodziejom [...] zaszczerpiony*, Kraków 1720.

¹⁴¹ J.D. (od Matki Bożej) Kaliński, *Proces duszy niepokutującej przeciwko kaznodziejom, spowiednikom, spirytualistom et ex reconventionone kaznodziejów, spowiedników, spirytualistów przeciwko duszy niepokutującej przed strasznym trybunałem boskim wyprowadzony abo kazania na Adwent i pasyje postne*, Warszawa 1726.

¹⁴² A. Serjewicz, *Zapłata zaciągniętego Adamowego na naturę ludzką długu przez Jezusa Chrystusa przy męce swojej wypełniona, to jest kazania o męce Pańskiej na pasyjach piątkowych w Samborze miane [...]*, Lwów 1727.

Nowy Aaron Nazareński Jezus według porządku Melchizedechowego najwyższy kapłan w trynityarskich bazylikach [...] światu ogłoszony (Onufry (od Najświętszego Sakramentu) Danilewicz 1730)¹⁴³,

Męka Pańska trzema adumbrowana alegoryjami (Jakub Wolski 1731)¹⁴⁴,

Dyjałog albo komedyja męki Jezusowej w siedmiu scenach lub kazaniach reprezentowana i zgromadzonemu słuchaczowi na pasyjach wtorkowych w Lublinie ogłoszona [...] (Adrian Serjewicz 1738)¹⁴⁵.

W powyższych przykładach zasięg wnikięcia tytułowej metafory-konceptu w strukturę zbioru jest różnoraki. Wśród przywołanych zbiorów mamy aż cztery autorstwa Gabriela Zawieszki. To różnicowanie także u niego jest widoczne. W *Żwierciadle pokutujących* tytułowe lustro w pierw pojawia się w *prooemium*, gdzie Leopolda czyni je zmaterializowanym znakiem idei „wszystkich mędrców [...] wszystkiego świata”, którzy „wszystkiemu światu ogłosili, iż największa mądrość jest poznać samego siebie”¹⁴⁶. Cykl dziesięciu kazań przybiera poniekąd gatunkową postać zwierciadła, ale tytuł zbioru nie tylko sugeruje jego parenetyczny wymiar (Maria Magdalena, bohaterka kazań, jest tu bowiem doskonałym wcieleniem nawrócenia i pokuty). Nośnikiem znaczeń staje się także materialne i metaforyczne zwierciadło. Trzy pierwsze kazania bazują na tym pojęciu. Mamy więc w pierwszym „zwierciadła fałszywe” pożądlivości ciała, oczu i pychy. W drugim „zwierciadłem bez zmaży” jest Chrystus, a w trzecim to dom Szymona Trędowatego, będący miejscem spotkania Zbawiciela i Magdaleny, staje się „wizerunkiem wszystkiego świata”¹⁴⁷. Zwierciadło powraca też w pozostałych kazaniach, nie jest już jednak podstawą wyводу¹⁴⁸.

Historija o Jonaszu dla rozmyślenia nadroższej męki Pana Jezusowej oraz Wąż miedziany albo rozmyślenie nadroższej męki Syna Bożego to dwa zbiory o tematyce pasyjnej. W obu metaforyczny tytuł zasada się na wykorzystaniu biblijnego sensu alegorycznego. Jego istotą jest interpretowanie postaci i wydarzeń zaczerpniętych ze Starego Testamentu jako figur nowotestamentowych. W pierwszym zbiorze to historia proroka Jonasza wykorzystana została do opowiedzenia i teologicznej wykładni męki Chrystu-

¹⁴³ O. (od Najświętszego Sakramentu) Danilewicz, *Nowy Aaron Nazareński Jezus, według porządku Melchizedechowego najwyższy kapłan w trynityarskich bazylikach [...] światu ogłoszony*, Wilno 1730. Zanim wstąpił do zakonu trynitarzy, nazywał się Aleksander Kazimierz Danilewicz (h. Ostoja) (zob. H.E. Wyczawski, *Danilewicz Onufry od Najśw. Sakramentu*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, red. tenże, Warszawa 1981, t. 1, s. 364–365). U Estreichera widnieje jako Taczalski Onufry od Najświętszego Sakramentu (Indeks haseł elektronicznej bibliografii Estreichera prostuje już tę pomyłkę).

¹⁴⁴ J. Wolski, *Męka Pańska trzema adumbrowana alegoryjami*, Poznań 1731.

¹⁴⁵ A. Serjewicz, *Dyjałog albo komedyja męki Jezusowej w siedmiu scenach lub kazaniach reprezentowana i zgromadzonemu słuchaczowi na pasyjach wtorkowych w Lublinie ogłoszona [...]*, Lwów 1738.

¹⁴⁶ G. Zawieszko [Leopolda], *Żwierciadło pokutujących. Z przykładów Ś[więtej] M[aryj] Magdaleny uczynione*, s. 1.

¹⁴⁷ Tamże, s. 48. W XVIII wieku bezimienna kobieta z Ewangelii św. Łukasza (Łk 7, 36–50), która w domu faryzeusza Szymona wylała olejek na stopy Chrystusa i otarła je swymi włosami, uważana była (zgodnie z trwającą już wiele wieków tradycją) za Marię Magdalene.

¹⁴⁸ M. Kuran, „[...] iż największa mądrość jest poznać samego siebie” – metafora zwierciadła w kazaniu Gabriela Zawieszki (Leopolda) o św. Marii Magdalenie, [w:] *Lustro*, red. M. Urbańska, Łódź, „Analecta Literackie i Językowe”, t. 11: 2020, s. 15–28.

sa. W drugim zaś do tego samego wykorzystał Zawieszko historię buntu Izraelitów przeciwko Mojżeszowi.

Ostatni z przywołanych zbiorów Zawieszki zatytułowany jest *Przysmaki duchowne, gorczyca i kwas*. Tytułowe przedmioty zainspirowały kaznodzieję do stworzenia symbolicznej konstrukcji. Wywiódł z nich autor liczne symbole pomocnicze (np. młyn, koła młyńskie, woda, wiatr, dzieże, mąka i młynarze). Pozwoliły mu one zbudować wielowątkowy alegoryczny konstrukt, w którym poszczególne symbole znajdowały zastosowanie do zagadnień świata, Kościoła i człowieka¹⁴⁹.

Kolejne konceptowe zbiory kazań pojawiają się w druku dopiero kilkadziesiąt lat później. Za pierwsze można uznać dzieła Jacka Liberiusza. Zawieszko, pomimo że inicjował właściwie nowy typ kaznodziejstwa (w języku polskim), robił to w sposób niezwykle świadomy, konsekwentny i wielowymiarowy. Liberiusz, piszący kilkadziesiąt lat później, zdaje się na nowo przecierać szlaki, którymi wcześniej pewnie podążał Lwowiec. Odpowiedź na pytanie, dlaczego ta zapoczątkowana przez dominikanów metoda przepowiadania wyhamowała, by powrócić na dobre w drugiej połowie XVII wieku, pozostaje otwarte. Pewnym tropem mogą być edukacyjne drogi przywołanych dominikańskich kaznodziejów, a także stosunek polskich dominikanów do studiów zagranicznych. Zarówno Lubomłczyk, jak i Bzowski, oprócz edukacji zakonnej w Polsce, odbyli także studia za granicą (pierwszy w Paryżu, Salamance i Segowii; drugi w Bolonii i Mediolanie). Lubomłczyk prócz wielkich mistrzów tomizmu, u których studiował w Salamance (Domingo Báñeza i Bartolomea Mediny), zetknął się też z silną i wpływową hiszpańską szkołą teologii mistycznej zapoczątkowaną przez Franciszka z Osuny (mistrza świętych: Teresy, Jana od Krzyża i Piotra z Alkantary) oraz inną wybitną postacią hiszpańskiego mistycyzmu – Ludwikiem z Leonu (Luis de León). Bzowski z kolei, który do zakonu wstąpił po wpływie kazań Lubomłczyka¹⁵⁰, miał okazję w trakcie studiów poznać włoskie kaznodziejstwo, w którym wielką sławą cieszył się typ przepowiadania zainicjowany przez Cornelia Mussa (1511–1575)¹⁵¹, a podjęty przez słynnego Francisca Panigarolę, nazywanego włoskim Chryzostomem (1548–1594)¹⁵². O pozycji Mussa świadczy powierzenie mu wygłoszenia mowy inauguracyjnej Sobór Trydencki. Panigarolę cenili bardzo papież Pius V i Grzegorz XIII oraz Karol Boromeusz¹⁵³. Tych dwóch franciszkanów uznaje się za prekursorów kaznodziejstwa

¹⁴⁹ Więcej na temat wymienionych zbiorów Zawieszki zob. M. Kuran, *Początki konceptyzmu w polskim kaznodziejstwie*, s. 264–269.

¹⁵⁰ R. Świętochowski, *Szkołnictwo teologiczne dominikanów*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 2: *Od odrodzenia do oświecenia*, cz. 2: *Teologia neoscholastyczna i jej rozwój w akademiach i szkołach zakonnych*, Lublin 1975, s. 259.

¹⁵¹ C.E. Norman, *Humanist Taste and Franciscan Values. Cornelio Musso and Catholic Preaching in Sixteenth-Century Italy*, New York, „Renaissance and Baroque Studies and Texts”, vol. 24: 1998, s. 58–59.

¹⁵² Tamże, s. 3, 15.

¹⁵³ K. Panuś, *Zarys kaznodziejstwa w kościele katolickim*, część 1: *Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym*, Kraków 1999, s. 257–258.

konceptystycznego¹⁵⁴. Uprawiany przez nich model przepowiadania zapoczątkowany w Hiszpanii i Włoszech zaczął rozchodzić się po całej Europie¹⁵⁵. W Polsce najwcześniej uprawiali go Bzowski i Zawieszko. Przerwa dzieląca wydanie ich dzieł od kolejnych tego typu jest zastanawiająca (trochę inaczej rzecz się miała w przypadku kazań okolicznościowych; tutaj zmiany przyjęły się szybciej). Wpływ na to mogły mieć doskonałe rezultaty, jakie w starciu z reformacją przyniosło kaznodziejstwo Wujka i Skargi (którzy *nota bene* studiowali we Włoszech zaledwie kilka lat wcześniej od Lubomłczyka¹⁵⁶). Być może uznano, że skoro spełniło swą rolę, to warto ten właśnie wzorzec podtrzymywać i powielać. Inny czynnik, który mógł opóźnić przyjęcie zmian dokonujących się w zachodnioeuropejskim kaznodziejstwie, to trudności, jakie na początku XVII wieku przeżywali polscy franciszkanie i dominikanie. Ci pierwsi znajdowali się w stanie wieloletniego wewnętrznego fermentu, który zaowocował wyłonieniem spośród nich nowej rodziny – reformatów. Stare wspólnoty (franciszkanów konwentalnych i bernardynów) trwały ostentacyjnie przy tradycji wobec naporu nowych idei. Reformaci dopiero się kształtowali i wypracowywali swój model kształcenia i kaznodziejstwa. Polskie prowincje dominikańskie z kolei prowadziły kilkudziesięcioletni ostry spór, nazwany w historii zakonu wręcz wojną. Stopniowo ograniczali również możliwość studiów zagranicznych. By zniechęcić zakonników do wyjazdów, kolejne kapituły wymyślały różnorakie sposoby – uznawano zdobyte stopnie za nieważne bądź wymagano ich nostryfikacji w studium generalnym, wracających z zagranicznych studiów pozbawiano możliwości zdobywania kolejnych stopni w kraju. Bywało, że wśród zalecanych kar za wyjazd było więzienie czy usunięcie z prowincji¹⁵⁷. Czynnikiem opóźniającym przyjęcie i rozpowszechnianie się nowego sposobu przepowiadania mogło być więc wiele.

W roku 1670 Jacek Liberiusz wydał zbiór kazań poświęcony Maryi *Gwiazda morska Naświętsza Panna Maryja trzydziestą kazań na hymn „Ave Maris Stella”* [...] *zalecona* (1670)¹⁵⁸. Tytuł skonstruowany został analogicznie do tego z 1650 roku *Gospodyni nieba i ziemie Najświętsza Panna Maryja dwudziestą kazań na hymn kościelny „O gloriosa Domina” etc. [...] sławiona*. Alegoryczny tytuł Maryi oraz hymn stanowiły w obu ideową kanwę kazań. O ile w przypadku wcześniejszego maryjnego sermóna metaforyczny tytuł Maryi w strukturze zbioru znajdował śladowe zastosowanie (trzy z dwudziestu kazań podejmują metaforę gospodyni¹⁵⁹), o tyle w pracy późniejszej

¹⁵⁴ Tamże, s. 269; W. Pawlak, *dz. cyt.*, s. 34–35.

¹⁵⁵ Z. Hanafi, *The Monster in the Machine. Magic, Medicine, and the Marvelous in the Time of the Scientific Revolution*, Duke University Press, Durham–London 2000, s. 206–207.

¹⁵⁶ Lubomłczyk studiował w Paryżu w 1575 roku, w Salamance od 1576, w Segovii przed 1586 rokiem; Wujek i Skarga w Rzymie; pierwszy w latach 1565–1567, drugi zaś pomiędzy 1569–1571.

¹⁵⁷ R. Świętochowski, *dz. cyt.*, s. 228.

¹⁵⁸ J. Liberiusz, *Gwiazda morska Naświętsza Panna Maryja trzydziestą kazań na hymn „Ave Maris Stella” po różnych w Krakowie kościołach zalecona*, Kraków 1670.

¹⁵⁹ Kazania: II. *Przymioty dobrej gospodyni w Naświętszej Pannie*; III. *Panna Błogosławiona ma wszystkie requisita do tego tytułu Domina*; IV. *U Panny Błogosławionej ma czeladka chleb i barwę, gdzie o szkaplerzu mowa* (tenże, *Gospodyni nieba i ziemie Naświętsza Panna Maryja*, k. [b₃]v).

oddziaływanie tytułowej metafory jest szersze. Nawiązanie do Gwiazdy Morskiej znajdujemy już w dedykacji królowi Michałowi Korybutowi, któremu Bóg „cudownym zrządzeniem swoim W[aszej] K[rólewskiej] M[ości] [...] szeroką Królestwa Polskiego nawę [...] staraniu i opiece [...] zlecił i oddał”¹⁶⁰. Maryja – *Stella Maris* – stać się ma przewodniczką władcy w tej alegorycznej żegludze. Siedmiostrofowy hymn poprzedza bezpośrednio kolejne kazania i, tak jak we wcześniejszym zbiorze, tak i tu kolejne jego fragmenty stanowią *propositiones* wszystkich kazań (jest ich 30). Starał się autor powiązywać je z fragmentami Pisma Świętego przypadającymi na omawiane uroczystości. Topika marynistyczna wraca też raz po raz w całym zbiorze. Kazania Liberiusza to po pracach Zawieszki pierwsze przykłady zbiorów, w których tytuł rzutuje na strukturę całości. Jest to wpływ wprawdzie śladowy, jednak wart odnotowania.

W 1667 roku Liberiusz jako cenzor diecezji krakowskiej podpisał się pod aprobacją do druku kazań Kazimierza Jana Wojsznarowicza. Dzieło zatytułowane było *Dom mądrości siedmią kolumnami wsparty w kościele Chrystusowym siedmią uroczystościami Panny Przenajświętszej Maryi ozdobiony*. Alegoryczny wykład tytułu umieścił autor we wstępie skierowanym do Maryi¹⁶¹ oraz w słowie *Do łaskawego czytelnika*: „Dom Mądrości przed oczy twe stawię, wszakże ten, który *Sanctorum Patrum* i różnych chwały tej Panny gorliwych enkomiiastów ręka budowała”¹⁶².

Wojsznarowicz nie wyeksplikował idei wprost, jednak *Registr kazań* umieszczony obok pozwalał natychmiast zweryfikować zamysł kaznodziei. Prezentuje autor siedem świąt maryjnych (siedem kolumn), każde rozpisane na pięć kazań. Związek z tytułem na tym się jednak kończy. Co ciekawe, choć w drugiej części tego zbioru, wydanej rok później (*Arsenał miłosierdzia Panny Przenajświętszej* [...] 1668¹⁶³), tytuł też wydaje się mieć alegoryczny potencjał, kaznodzieja zupełnie z niego nie skorzystał.

Analogiczny sposób potraktowania tytułowego konceptu dla struktury zbioru znaleźć można u Cypriana Sapeckiego. W 1720 roku ukazał się w Krakowie zbiór maryjnych kazań zatytułowany *Różaniec kaznodziejski na trzy części, to jest radosną, bolesną, chwalebłą podzielony, a potym między trzema herbownymi różami J[asnie] W[ielmożnego] J[ego] M[ości] Pana Jana z Szupowa Szembeka [...] na wieczny zapach w Kościele Bożym pracującym kaznodziejom zaszczerpiony*. Autor wpierw powiązał symboliczne tytułowe figury z osobą, której zbiór był dedykowany (tutaj są to herbowe róże Szembeków). Idea kompozycji zbioru zawarta została wprost w tytule. Jest on podzielony na trzy części (tak jak wówczas modlitwa różańcowa – radosną, bolesną, chwalebłą), a w każdej z nich znajdujemy po pięć kazań (którym patronują kolejne tajemnice

¹⁶⁰ J. Liberiusz, *Gwiazda morska*, k. [](2)v.

¹⁶¹ K.J. Wojsznarowicz [Wojsznarowicz], *Dom mądrości siedmią kolumnami wsparty w kościele Chrystusowym*, k. *₂r-[*₂]v („Wielkiego Boga wielkiej Matce nieba i ziemi, królowej Maryi Pannie”).

¹⁶² Tamże, k. [*₅]r (*Do łaskawego Czytelnika*).

¹⁶³ Tenże, *Arsenał miłosierdzia Panny Przenajświętszej Maryjej przeciw surowej sprawiedliwości boskiej na ziemi założony, kazaniem na różne Panny Przenajświętszej uroczystości w Kościele Chrystusowym przypadające*, Paryż 1668.

różańcowe). Doskonale intencje autora podjął i rozwinął diecezjalny cenzor w *Aprobacyi*. Domyślać się można, że właśnie tym tropem w intencji autora miała podążać myśl odbiorców. Bazyli Płaszczewski, profesor Akademii Krakowskiej, podejmując ogrodo-wo-kwiatową metaforę, pisał:

Różaniec, albo raczej ogród kaznodziejski, od przeznaczonego ogrodnika swego, na kwater trzy dysponowany, obfitością ślicznych róż zasadzony i wdzięczną ich wonnością napełniony, niechaj i drukarskimi floresami będzie wysadzony, życzę i na to się [...] podpisuję¹⁶⁴.

Jednak, podobnie jak w przypadku Wojsznarowicza, układ kazań to jedyny związek z tytułową metaforą. Ostatnim przykładem w tej grupie przywołanym jest *Lutnia dźwięczno brzmiąca na uroczyste Bogarodzice Panny święta w panegirycznych kazaniach [...] wyciągniona* (1695) cystersa Andrzeja Karpia. Sama metafora tytułowa wiąże się bezpośrednio tylko z ramą utworu: listem dedykacyjnym i przedmową, której adresatką jest Maryja. W obu (pisanych po łacinie) kluczową rolę pełni *cithara*, jako instrument, którego kolejne tony głoszą chwałę kardynała Jana Kazimierza Denhoffa (list dedykacyjny¹⁶⁵) oraz tryumfy i wspaniałość Matki Boga (przedmowa do Maryi)¹⁶⁶. W przypadku tego zbioru sytuacja była o tyle wyjątkowa, że został on przygotowany do druku po śmierci autora. Wszelkie teksty dodane należące do ramy dzieła były autorstwa Gabriela Markiewicza, także cystersa. Zbiór ten początkowo umieściłam w grupie tych, gdzie tytułowa metafora nie wpływa na konstrukcję zbioru. Mimo tego bowiem, iż tytuły poszczególnych kazań, jak i one same mają zdecydowanie konceptystyczny charakter, to odnosi się wrażenie, że tytułowe koncepty niewiele mają wspólnego z samymi kazaniami. Przypuszczać można, że tytuł całości to pomysł Markiewicza, a nie Karpia. Jednak dobrze brzmiący tytuł, erudycyjne wykorzystanie symbolicznych znaczeń lutni-*citharae*, zastosowanych do potrzeb tekstów wprowadzających, niekoniecznie, *nomen omen*, współbrzmia z zawartością tomu. Lektura przedmowy do czytelnika pozwala domyślać się przyczyny tej niespójności¹⁶⁷. Znajdujemy tam informacje o sporej ingerencji Markiewicza w teksty Karpia (nieraz niedokończone czy pozostawione we fragmentach)¹⁶⁸. To zszywanie cudzej materii w konstrukcji zbioru jest widoczne. Przykład ten został tutaj przywołany, by uzmysłowić, jak niełatwym zadaniem było zapanowanie nad wielowątkową materią (choć przecież tutaj tylko w obrębie świąt maryjnych) i znalezienie dla jej składowych przekonującego spoiwa. Markiewicz wybrał symbol niezwykle pojemny i „bezpieczny”, jednak w zestawieniu z zawartością zbioru nie dość przekonujący.

Ostatnią grupę conceptowych zbiorów kazań stanowią przykłady z dorobku pięciu autorów: bernardyna – Adriana Serjewicza, pijara – Jana Damascena (od Matki Bożej)

¹⁶⁴ C. Sapecki, *dz. cyt.*, k. [A₇]v.

¹⁶⁵ A. Karp, *dz. cyt.*, k. (e)–[(f)]v; (a)–[(d₁)] (*Dedicatoria*).

¹⁶⁶ Tamże, k. (e)–[(f)]v (*Praefatio ad Augustissimam et sanctissimam caeli terraeque Imperatricem Mariam*).

¹⁶⁷ Tamże, k. (f₂)–[(g)]v (*Ad benevolum et candidum lectorem praefatio*).

¹⁶⁸ Tamże, k. [(f₂)]v. Określa swoje działania mianem „*modernum imitatus rerum statum*”.

Kalińskiego, trynitarza – Onufrego (od Najświętszego Sakramentu) Danilewicz oraz reformatów – Jakuba Wolskiego i Michała Łosiowica. To zbiory będące przykładami najpełniejszego wnikięcia tytułowej metafory w tkankę zbioru. Znamienne, że wszystkie one pochodzą dopiero z wieku XVIII. Po raz pierwszy też pojawia się zbiór kazań całorocznych. O nim powiemy na końcu. Najpierw twórczość Adriana Serjewicza.

W 1727 roku ukazała się we Lwowie jego *Zapłata zaciągniętego Adamowego na naturę ludzką długu przez Jezusa Chrystusa przy męce swojej wypełniona, to jest kazania o męce Pańskiej na pasyjach piątkowych w Samborze miane [...]*. Cykl narasta wokół kluczowego w tytule terminu „dług” i pola semantycznego tego terminu. Każdemu z kazań patronuje ten sam biblijny cytat: „Czegom nie wydarł, natenczas wypłacałem” (Ps 69, 5)¹⁶⁹. Z owego *thematis* sformułowana została *propositio* oraz siedmioczęściowa *divisio*, wyznaczająca porządek zbioru. Zaciągnięty przez człowieka tytułowy dług Chrystus spłacił podczas krzyżowej męki: (1) bóstwem, (2) duszą, (3) pięcioma zmysłami swego ciała, (4) samym ciałem, (5) sercem, (6) krwią, (7) życiem¹⁷⁰. Każdej z siedmiu ofiar Chrystusa odpowiada konkretny ludzki grzech (np. ofierze z bóstwa – ambicja i pycha; ofierze serca zaś – przewrotność serc ludzkich). Ponadto w każdym z kazań nieustannie powracają tematy zaciągania długu, powinności spłaty, terminów zapłaty, zguby, szukania, pożyczania i kradzieży.

W wydany jedenaste lat później kolejnym dziele Serjewicza zatytułowanym *Dyjałog albo komedyja męki Jezusowej w siedmiu scenach lub kazaniach reprezentowana i zgromadzonemu słuchaczowi na pasyjach wtorkowych w Lublinie ogłoszona* (1738), owa *continua metaphora*, która organizuje porządek i myśl cyklu, to „kalwaryjskie *theatrum*”¹⁷¹. Deklarował kaznodzieja: „Więc przez te pasyje wszystkie postu świętego o pożytkach Męki Jezusowej [...] mówić zechcę dyjałog ten albowi tragedję na siedm rozdzieliwszy scen”¹⁷². Metoda jest analogiczna jak w pracy poprzedniej. Naczelne *thema*: „Pójdę i oglądam widzenie to wielkie” (Ex 3, 3)¹⁷³, było punktem wyjścia całości i każdego z kazań z osobna. Męka rozpisana na kolejne kazania-sceny to „*visio magna*”, „sceniczne *spectaculum*”, „*theatrum* krzyżowe”, „indukcja”¹⁷⁴. Każda ze scen ma swoich głównych aktorów, to jest tematy bądź postaci, wokół których narasta materia kazania. Kaznodzieja-reżyser wystawia zarazem komedię (gdy mowa o pożytkach z męki Chrystusa płynących) i tragedię (gdy opisuje Jego cierpienie), podkreślając nieustannie rolę wizualizowania scen pasji, bowiem – jak przekonywał na samym początku – „co oczy widzą, to i serce delektuje”¹⁷⁵.

¹⁶⁹ W Wulgacie mamy: „*Quae non rapui, tunc exolvebam*”, u Wujka zaś: „Czegom nie wydarł, tedym płacił”.

¹⁷⁰ A. Serjewicz, *Zapłata zaciągniętego Adamowego na naturę ludzką długu*, k. A₂.

¹⁷¹ Tenże, *Dyjałog albo komedyja męki Jezusowej*, k. [1]v (*Dedykatorja*).

¹⁷² Tamże, k. [A₃].

¹⁷³ We współczesnym tłumaczeniu w Biblii Tysiąclecia mamy: „Podejdę, żeby się przyjrzeć temu niezwykłemu zjawisku”.

¹⁷⁴ *Indukcja* – inscenizacja.

¹⁷⁵ A. Serjewicz, *Dyjałog albo komedyja Męki Jezusowej*, k. A.

Podobnym tropem, co Serjewicz, podążał pijar Jan Damascen (od Matki Bożej) Kaliński w pracy *Proces duszy niepokutującej przeciwko kaznodziejom, spowiednikom spirytualistom, et ex reconventione kaznodziejów, spowiedników, spirytualistów przeciwko duszy niepokutującej przed strasznym trybunałem boskim wyprowadzony albo kazania na Adwent i pasyje postne*. Tom obejmuje osiem kazań związanych z Adwentem (na niedzielę przed Adwentem, cztery niedziele adwentowe, uroczystość świętych Barbary i Mikołaja oraz Niepokalanego Poczęcia), sześć kazań postnych i kazanie na Wielki Piątek. Spośród omówionych do tej pory zbiorów ten jest najbardziej konsekwentną i pełną realizacją ciągłej metafory. Wraz z kolejnymi kazaniem przyglądamy się procedurze sądowego procesu tytułowej „duszy niepokutującej”. To nie tylko powierchowne podjęcie języka prawnego. Na podstawie cyklu można by odtworzyć kolejne elementy rozprawy sądowej oraz profesjolekt prawniczy. Współczesny czytelnik kazania te powinien czytać ze słownikiem w ręku, wyjątkiem mogą być specjaliści w zakresie historii polskiego prawa. Wszystkie związane są tematycznie także ze świętem, na które przypadają. Kaznodziejska narracja postępuje więc dwutorowo. Uczestnikami procesu są dusza (jako oskarżona) i kaznodzieja (jako oskarżyciel). Pierwsze kazanie w „porządku procesowym” to pozew do stawienia się przed trybunałem. Potem idą kolejne etapy procesu: wprowadzenie w sprawę (2), zaoczne skazanie na więź i grzywnę z powodu niestawienia się do sądu (3), uiszczenie grzywny (4), powołanie rozjemcy (5), powołanie obrońcy (6), przygotowanie do ostatniej rozprawy (7), wniesienie sprawy przed sąd (8), rozpatrywanie sprawy (9–14; mowa oskarżycielska, kolejne zarzuty, zawieszenie procesu), dobrowolna pokuta oskarżonej (15). Wszystkie te etapy opisane są oczywiście za pomocą profesjonalnych terminów prawnych, takich jak choćby: *patronos causarum*, introdukcja, zalimitowanie trybunału, kontumacja, *superarbitr*, aktorat, adcytacja, instygator, finalna sentencja czy frysz.

W przypadku tego zbioru wyabstrahowanie konkretnego kazania z kontekstu, w jakim jest umieszczony, pozbawia go zasadniczego sensu. Kolejne bowiem mowy zająbiają się, a jedna z drugiej wynika. Odnosi się jednak wrażenie, że to powiązanie struktury kazań ze strukturą procesu sądowego jest dość przypadkowe i mechaniczne. Tekst wydaje się być prymarnie rekonstrukcją procesu sądowego. Do odtworzenia zaś jego kolejnych etapów posłużyła autorowi akurat formuła cyklu kazań. Zbiór Kalińskiego tak głęboko wchodzi w rzeczywistość sali sądowej, że całość sprawia wrażenie retorycznej *evidentiae*. Ów duchowy sąd unaoczniiony przez kaznodzieję to „metaforyczny sobowtór”¹⁷⁶ realnego „prawowania się przed trybunałem”.

Zbiór kazań pasyjnych zostawił także reformat prowincji wielkopolskiej Jakub Wolski. Jego *Męka Pańska trzema adumbrowana alegoryjami* to dwadzieścia jeden kazań podzielonych na trzy cykle – każdy z inną tematyczną dominantą. *Alegoryja I. Ekscytarz grzesznika ze snu grzechów skruszeniem nieba ubóstwionego* to 8 kazań (6 pasyjnych; 2 na niedzielę Wielkanocną), które spajają dwa kluczowe pojęcia: sen

¹⁷⁶ Zob. M.P. Markowski, *Ekphrasis: uwagi bibliograficzne z dołączeniem krótkiego komentarza*, „Pamiętnik Literacki”, R. 90: 1999, z. 2, s. 234.

i ekscytarz. Deklaracja kaznodziei brzmiała: „Coraz widzę inszego, a inszego sposobu na obudzenie kwadragieżymalnego ospalca”¹⁷⁷. Sześć kazań pasyjnych to kolejne próby budzenia uśpionej grzechami duszy, zaś dwa na święto Zmartwychwstania to radosne ostateczne dobudzenie duszy wielkanocną spowiedzią. W kolejnej części – *Alegoryja II. Batalia abo pojedynek sześć niedzielne miłości boskiej z Jezusem za grzesznika* – deklarował kaznodzieja: „Przez te sześć niedzielne pasyje tylko wojny i pojedynki intonować będę”¹⁷⁸. W końcu *Alegoryja III. Kamień Aaronowy sześciu imionami to jest sześciu tajemnicami Męki Pańskiej abrysowany*, w której tytułowym kamieniem z wyrytymi na nim sześcioma imionami (Wj 28, 10) jest Chrystus – kamień węgielny. Sześciu imionom synów Izraela odpowiada zaś kolejnych sześć „krwawych bóli i mąk Jego” opisanych w kolejnych sześciu kazaniach. Cykl kończy *Kazanie na Wielki Piątek*. W każdym cyklu-alegorii kazania postne mają te same *themata* (zawsze ze Starego Testamentu) spójne z wiodącym dla danej części wątkiem¹⁷⁹.

Starotestamentowe figury odczytywane jako antycypacje nowotestamentowych postaci i wydarzeń są niezwykle istotnym elementem mistycznej egzegezy. Przykładem skrajnym, ale dobrze oddającym istotę zjawiska, jest zbiór kazań trynitarza Onufrego (od Najświętszego Sakramentu) Danilewicza *Nowy Aaron Nazareński Jezus [...] świata ogłoszony* (1730). To zarazem kolejna realizacja *perpetuae allegoriae*. Praca zawierała dwadzieścia kazań poświęconych Chrystusowi. Konstrukcja została oparta na konsekwentnym podporządkowaniu ich wszystkich alegorycznej interpretacji Starego Testamentu. Figurą Zbawiciela, jak wskazuje tytuł, stał się Aaron. W biblijnych mottach (każde jest inne) poprzedzających kazania zawsze pojawia się postać brata Mojżesza. W trzynastu z dwudziestu kazań starotestamentowej frazie towarzyszy cytata z Ewangelii. W interpretacji kaznodziei jest on zawsze w swej duchowej wymowie „równoległy” wobec starotestamentowego¹⁸⁰. W egzegezie biblijnej *sensus allegoricus* powstawał poprzez odniesienie wydarzeń, postaci, przedmiotów ze Starego Testamentu do rzeczywistości nowotestamentowej. Wskazywać to miało na ciągłość Bożego planu, w którym to Chrystus scala oba Pisma, stając się kresem i dopełnieniem figur Starego Przymierza¹⁸¹. Tak też jest w interpretacji zaproponowanej przez Danilewicza. Wskazuje on na harmonię i „wspólne brzmienie”¹⁸² dwóch biblijnych rzeczywistości.

¹⁷⁷ J. Wolski, *Męka Pańska trzema adumbrowana alegoryjami*, s. 25 (II). Każda część-„alegoryja” ma odrębną paginację, dlatego po wskazaniu strony podaję w nawiasie numer części.

¹⁷⁸ Tamże, s. 1 (III).

¹⁷⁹ I – „*Homo cum dormierit, non resurget, donec atteratur caelum, non evigilabit, nec consurget de somno suo*” (Hb 14, 12); II – „*Nova bella elegit Dominus*” (Sdz 5, 8); III – „*Sex nomina in lapide uno*” (Ex 28, 10).

¹⁸⁰ Np. *Kazanie na uroczystość Trzech Królów* – *thema* pierwsze: „*Locutus est Dominus ad Moysen dicens: »Sume tibi aromata, primae myrrhae et electae, Aaron et filios eius unges«*” (Wj 30, 22; 30), *thema* drugie: „*Obrulerunt ei munera aurum, thus, et myrrham*” (Mt 2, 11).

¹⁸¹ H. de Lubac, *Pismo Święte w tradycji Kościoła*, przekł. K. Łukowicz, Kraków 2008, s. 120, 124 (temu zagadnieniu poświęcony jest rozdział drugi pt. *Podwójny Testament*, s. 103–179).

¹⁸² „Harmonia” i „wspólne brzmienie” to zaledwie dwa z licznych przykładów na określenie relacji Starego i Nowego Testamentu, które w swej pracy przytacza H. de Lubac, *dz. cyt.*, s. 134–136.

Materia Nowego Testamentu tkana jest z nici Starego, jak – parafrazując św. Hildegardę – pisał Henri de Lubac¹⁸³. Słowa te dobrze opisują konstytutywną cechę metody pracy Danilewicz. Przykład tego zbioru wskazuje zarazem na niezwykle ważną cechę ówczesnego kaznodziejstwa. Oparty na typologii *sensus allegoricus*, będący w egzegezie jedną z odmian sensu mistycznego, był zarazem bardzo ważnym nośnikiem szeroko pojmowanego myślenia alegorycznego rozumianego jako „sposób konstruowania przedmiotu i świata przedstawionego w utworze”¹⁸⁴.

Znamienne, że wśród autorów przywołanych konceptowych sermionarzy jest tylko jeden, który zrobił to w pełnym rocznym zbiorze kazań na niedziele i święta. Michał Łosiowic, podobnie jak Antoni Węgrzynowicz, był reformatem. Działał w prowincji wielkopolskiej św. Antoniego. Wydał dwa cykle kazań niedzielnych i świątecznych: *Pastwa Słowa Bożego na sławnych, cudownym Bogarodzicy P[anny] obrazem, Łąkach Bratyańskich zebrana, a ku posiłkowi Chrystusowych owieczek i wygodzie pasterzów ich do druku podana [...] kazania na niedziele i święta Sabaoth* (1706; dopełnił go po dwóch latach zbiorem świątecznym zatytułowanym *Pastwy Słowa Bożego [...] kazania na święta uroczyste całego roku*; 1708¹⁸⁵). Tytułowa metafora znajduje rozwinięcie w liście dedykacyjnym. Pewne próby budowania alegorycznych struktur, wykraczających poza jedno kazanie, są tu już obecne. Cztery kazania adwentowe interpretują kolejne znaki zodiaku, oczywiście czytane duchowo. Dopełniają je kolejne cztery kazania na Boże Narodzenie rozwijające alegorię Chrystusa-Słońca. Na tym jednak autor poprzestał.

Bardziej zaawansowana pod tym względem jest wydana pięć lat później praca *Rezydencyja Pana nad pany i Świętego nad świętymi abo kazania o tajemnicach, naukach i czynach Chrystusa Pana w rezydencji majestatów i panów polskich Warszawie czynione* (1713). Być może inspiracją była dla Łosiowica praca współbrata, Antoniego Węgrzynowicza, który do 1713 roku wydał pięć tomów kazań (w tym trzy niedzielnych i świątecznych), z których wszystkie były zbiorami konceptowymi. Słowa-klucze z tytułu, które następnie posłużyły Łosiowicowi do stworzenia wielkiej alegorii realizowanej konsekwentnie w pierwszym tomie, to „rezydencyja” i „Pan”. Pierwsze cztery kazania przypadające na Adwent są opisem przygotowywania dla mającego narodzić się Pana „rezydencyjki” (1. niedziela Adwentu) z łóżkiem (2), krzesłem i stołem (3) oraz lichtarzem (4). Mistyczna interpretacja biblijnych artefaktów patronuje kazaniom przypadającym na Adwent. Od *sermonis W dzień Narodzenia Pańskiego* kolejne ukazują różnorakie oblicza Boga-Pana. Staje się on uosobieniem cech przypisywanych

¹⁸³ H. de Lubac, *dz. cyt.*, s. 140. „*Nova Lex de veteri Lege texta est*”.

¹⁸⁴ J. Abramowska, *Alegoreza i alegoria w dawnej kulturze literackiej*, [w:] *taż*, *Powtórzenia i wybory. Studia z tematyki i poetyki historycznej*, Poznań 1995, s. 53.

¹⁸⁵ M. Łosiowic, *Pastwa słowa Bożego na sławnych, cudownym Bogarodzicy P[anny] obrazem, Łąkach Bratyańskich zebrana, a ku posiłkowi Chrystusowych owieczek i wygodzie pasterzów ich do druku podana [...] Część pierwsza, w której się zawierają kazania na niedziele i święta Sabaoth*, Toruń 1706 oraz *tenże*, *Pastwy słowa Bożego na sławnych, cudownym Bogarodzicy P[anny] obrazem, Łąkach Bratyańskich zebranej. A ku używaniu prawowiernych owieczek Chrystusowych i wygodzie pasterzów do druku podanej [...] część wtóra, w której się zawierają kazania na święta uroczyste całego roku*, Toruń 1708.

idealnemu ziemskiemu panu i gospodarzowi. Każde kazanie prezentuje jakąś jego cechę, np. *Niedziela trzecia po Trzech Królach* to „Chrystus o zdrowie poddanych starający się Pan”; *Niedziela druga po Wielkiejnocy* – „Chrystus dobry, bo szczodry Pan”; *Niedziela piąta po Wielkiejnocy* – „Chrystus prośby sług przyjmujący Pan”; *Niedziela ósma po Świątkach* – „Chrystus w rozum i baczenie bogaty Pan”; *Niedziela dwudziesta po Świątkach* – „Chrystus prędką odprawę dający Pan”. *Propositio* wielu kazań zdradza upodobanie autora do – mówiąc językiem dawnych badaczy niechętnych temu sposobowi uprawiania kaznodziejstwa – igraszek słownych. Taki sposób formułowania przedłożenia jednak charakterystyczny był dla wypowiedzi zawierających argucję. Sformułowania w rodzaju: „Chrystus żywy i rzeźwy Pan” (*W poniedziałek Wielkanocny*), „Chrystus w wolności chce powolności” (*Niedziela dziewiętnasta po Świątkach*) czy „Chrystus sławny, bo słowny Pan” (*Niedziela dwudziesta druga po Świątkach*), można by określić mianem *bona dicta*¹⁸⁶.

Świąteczna część zbioru także podejmuje naczelną metaforę. Czterdzieści dwa kazania tym razem składają się na *Rezydencję przyjaciół i sług Pana nad pany abo kazania na uroczystości świętych Pańskich*. To święci tworzą pański dwór, Maryja zaś jest jego Panią. Znajdujemy więc tam np. hetmana wojsk Pańskich (św. Michał), marszałka wielkiego (św. Jan Chrzciciel), pierwszego dworzanina (św. Andrzej), cześnika (św. Jakub), posła wielkiego (św. Bartłomieja) itd. Także kobiety sprawują swoje funkcje, np. św. Anna jest podskarbiną, Maria Magdalena chorążyną. Alegoria zastosowana przez Łosiowica doskonale obrazuje też kulturowe zjawisko sarmatyzacji polskiego katolicyzmu¹⁸⁷. Janusz Tazbir, pisząc o kulcie świętych, zauważał: „[...] w wyobrażeniach siedemnastowiecznych ludzi dwór niebieski niewiele różnił się od magnackiego czy królewskiego; tu i tam względy monarchy wyjednywało się poprzez jego najbliższe otoczenie, najwierniejsze sługi, obdarzone łaską i zaufaniem panującego”¹⁸⁸. Z tej kultury wyrastało i wyraziście ją reprezentowało także osiemnastowieczne dzieło Michała Łosiowica.

Krótki przegląd zbiorów kazań, które określić można (na wzór terminologii używanej wobec pojedynczych kazań) mianem zbiorów-konceptów, posłuży jako niezbędne tło do rozpoznania swoistości dorobku kaznodziejskiego Węgrzynowicza. Tło, na którym lepiej widać charakter jego twórczości i konsekwencję, z jaką na każdym etapie tworzenia swych zbiorów stosował myślenie wychodzące od symboli.

Wszystko, co działo się w polskim kaznodziejstwie, równolegle odnaleźć można w kaznodziejstwie europejskim. W Europie zbiory-koncepty, podobnie jak w Polsce, ze szczególnym nasileniem pojawiają się od połowy XVII wieku. Wiele z nich pisanych

¹⁸⁶ E. Tesauro, *Idea wymowy opartej na argucji i pełnej finezji*, s. 393. O zjawisku tym w barokowej literaturze religijnej pisał A. Litwornia, *Samsonowy oręż ojca Gaudentego*, [w:] *Świt i zmierzch baroku*, red. M. Hanusiewicz, J. Dąbkowska i A. Karpiński, Lublin 2002, s. 441–442.

¹⁸⁷ J. Tazbir, *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa 1987, s. 230–267 (rozdział dwunasty tej pracy nosi tytuł *Sarmatyzacja potrydenckiego katolicyzmu*).

¹⁸⁸ Tamże, s. 224.

jest w językach narodowych, dlatego być może nie ma ich tak wiele w krakowskiej bibliotece. Dominowała tam, co oczywiste, literatura łacińsko- i polskojęzyczna. Jednak dział *libri italici* (liczący 147 pozycji) odnotowany został w XVII wieku jako jedyny wernakularny (choć znalazły się tam również pozycje hiszpańskojęzyczne)¹⁸⁹. Być może związane było to z faktem, iż właśnie z Włoch przywędrowała do Polski idea zreformowania polskich zakonów franciszkańskich w duchu pierwotnych idei założyciela. To tam najczęściej franciszkanie udawali się na studia zagraniczne. Także kapituły generalne w przeważającej mierze miały miejsce we Włoszech. Dla zwolenników radykalnych zmian: „reformowane klasztory włoskie stały się przez długie lata ich punktem zbornym”¹⁹⁰. Prekursorzy, którymi byli bernardyni, Gabriel z Gródka i Teofil Biskupski, celowo wyruszyli do Włoch, aby poznać założenia dokonującej się tam reformy¹⁹¹. Spośród pierwszej fali zwolenników i realizatorów polskiej reformy wielu zamieszkało we włoskich klasztorach, utrzymując żywe relacje z polskimi współbraćmi¹⁹². Być może stąd wziął się tak znaczący włoskojęzyczny dział w krakowskiej bibliotece. Reformaci nie byli jednak wyjątkiem¹⁹³. Wpływ konceptystycznego kaznodziejstwa włoskiego i hiszpańskiego na polskich predyktorów barokowych jest dobrze udokumentowany¹⁹⁴. Wiązał się on (głównie na początku, gdy przyswajano nowe tendencje) z wyjazdami duchownych na południe Europy i bezpośrednim zetknięciem się z tego typu kaznodziejstwem uprawianym na tamtejszych ambonach. Zawartość polskich zakonnych bibliotek potwierdza zainteresowanie literaturą kaznodziejską uprawianą w tamtej części Europy¹⁹⁵.

Warto podkreślić, że to właśnie franciszkanów, Cornelia Mussa i Francisca Panigarolę, uważa się za inicjatorów kaznodziejstwa konceptystycznego¹⁹⁶. Kazania obu odnotowane zostały już w pierwszym zachowanym indeksie biblioteki klasztoru św. Kazimierza z 1648 roku¹⁹⁷, zaś wykład retoryki Panigaroli (*Rhetoricae ecclesiasticae: sive de ratione componendae concionis* [...]) wykorzystywany był w reformackiej edukacji¹⁹⁸.

¹⁸⁹ {*Index 1648*, s. 392–395}. W XVIII wieku wydzielono jeszcze dział książek francusko- i niemieckojęzycznych {*Index 1727*, s. 516–520; 131 pozycji}.

¹⁹⁰ A.H. Błazkiewicz, *Powstanie małopolskiej prowincji reformatów (1587–1639)*, „Nasza Przeszość. Studia z Dziejów Kościoła i Kultury Katolickiej w Polsce”, t. 14: 1961, s. 77.

¹⁹¹ Tamże, s. 77–78.

¹⁹² Tamże, s. 83.

¹⁹³ Zawartość dzieł włoskich w reformackim księgozbiorniku pokrywa się z tym, co obserwować można było w bibliotekach innych zakonów (zob. W. Pawlak, *dz. cyt.*, s. 47–48).

¹⁹⁴ Tamże, s. 42, 46–47.

¹⁹⁵ Tamże, s. 47–48.

¹⁹⁶ Tamże, s. 34–35.

¹⁹⁷ Musso – {*Index 1648*, s. 393, poz. 61}; Panigarola – {*Index 1648*, s. 394, poz. 76 (*In folio et in quarto*)} oraz {*Index 1648*, s. 394, poz. 2–3 (*In octavo*)}. Odnotowano je też w późniejszych indeksach – {*Index 1689*, s. 139, poz. 11}; {*Index 1725*, s. 433, poz. 13; s. 434, poz. 41}.

¹⁹⁸ {*Index 1689*, s. 139, poz. 15}.

Musso wprowadził włoskie kaznodziejstwo na nowe tory. Jako pierwszy analizy jego innowacyjnego stylu podjął się wybitny humanista Bernardino Tomitano (*Discorso sopra l'eloquentia et l'artificio delle prediche, e del predicare di Monsignor Cornelio Musso*; 1554). Określił go mistrzem i wzorcem ozdobnego stylu, pełnego „wspaniałych metafor, podobieństw opartych na porównaniach, zaskakujących przykładów, znakomitych alegorii, uczonych dygresji”¹⁹⁹, który idee wyrażał za pomocą figur. Sam Musso w jednym z kazań pisał, iż poznanie dokonuje się przez unaoczniającą niejako ideę metaforę²⁰⁰. Tomitano ów szczególny dar Mussa do unaoczniania idei porównał do talentu Tycjana i Michała Anioła. Tamci posługiwali się pędzlem, ten podobieństwami wyrażanymi poprzez słowa²⁰¹. Słowem, które kilkakrotnie powraca u Tomitana na określenie charakteru kazań franciszkanina, jest „*copia*”. Obfitość rzeczy i słów, to jest idei i niezliczonych sposobów, w jakie za pomocą języka (figur) je wyrażał²⁰². Ten sposób przepowiadania z Hiszpanii i Włoch zaczął rozpowszechniać się na resztę Europy.

Obserwując zachowane biblioteczne indeksy krakowskiego klasztoru, można zauważyć, w jaki sposób rozrastał się reformacki księgozbiór. Widać, jak bardzo władze wspólnoty dbały, aby zakonnicy byli na bieżąco z kaznodziejską literaturą, tak europejską, jak i polską.

Spośród mnogości kaznodziejów konceptystów, których prace znajdowały się w ich krakowskiej bibliotece, można wymienić takie postaci, jak:

- Christóbal de Avendaño (Christophoro Avendagno) {*Index 1689*, s. 105, poz. 85},
- Paolo Aresio {*Index 1648*, s. 392, poz. 9, 13, 18; s. 393, poz. 46, 52, 63; *Index 1689*, s. 105, poz. 66},
- Pierre Besse (Petrus Besseus) {*Index 1689*, s. 107, poz. 35–36, 81–82; s. 108, poz. 83–88}; {*Index 1727*, s. 442 (B)},
- Giulio Cesar Capaccio {*Index 1727*, s. 516, (C)},
- Johann Dedinger {*Index 1725*, s. 443 (D)},
- Fortunatus Hueber {*Index 1689*, poz. 64},
- Aloysius Juglaris {*Index 1689*, s. 127, poz. 68–69},
- Francisco Labata {*Index 1689*, s. 129, poz. 7–9},
- Jerónimo Baptista de Lanuza {*Index 1689*, s. 129, poz. 20, 21},
- Didacus Murillo {*Index 1689*, poz. 130},
- Emmanuel Orchi {*Index 1689*, s. 138, poz. 30},

¹⁹⁹ Traktat Tomitana analizujący styl kazań Mussa dodawano do wydań jego kazań. Za jednym z takich wydań go cytuję. Wykorzystany został tam jako standardowy element ramy wydawniczej, tj. słowo skierowane do czytelnika (zob. B. Tomitano, *A' Lettori*, [w:] C. Musso, *Il primo libro delle prediche [...] con due tavole, l'una delle prediche, l'altra delle cose piu notabili, e con le postille in margine, e le autorità delle Scritture Sacre, rivedute, e con molta diligenza corrette, e ristampate*, In Vinegia 1567, k. [*_{iiij}]v („[...] le metaphore splendide, le comparationi simili, gli essempli aperti, le allegorie illustri, le disgressioni dotte [...]”).

²⁰⁰ C. Musso, *dz. cyt.*, s. 26 („l'intelletto per metafora ha nome d'occhio”).

²⁰¹ B. Tomitano, *dz. cyt.*, k. [*_{iiij}]v: „Non sò di vero parlando qual Titiano, ò qual Michelangelo potesse col pennello, e co i colori sopra le superficie meglio finger i corpi di quello, ch'egli à i sublimi spiriti del suo ingegno ci fa parer co i sensi la gloria di quella invisibil vita del cielo, la quale qui per ombre, e simiglianze sole giudichiamo”.

²⁰² Tamże, k. [*_{iiij}]r („infinita copia d'essempli saper dichiarare i misteri di Dio”); k. [*_{iiij}]r („copia di cose, e di parole”).

Agostino Paoletti {*Index* 1689, s. 139, poz. 13–14},
Pietro Rota {*Index* 1689, s. 144, poz. 48}; {*Index* 1727, s. 445 (S)},
Abraham a Santa Clara {*Index* 1727, s. 442 (A)},
Christoph Selhamer {*Index* 1693, s. 169, poz. 151}; {*Index* 1727, s. 445 (S)},
Jacob Segers {*Index* 1689, s. 146, poz. 77}.

Przywołaniem franciszkanina rozpoczął katalog kaznodziejów konceptystów obecnych w krakowskim księgozbiorze, również odwołaniem do franciszkanina go zakończył. Fortunatus Hueber, podobnie jak Węgrzynowicz, należał do reformowanego odłamu zakonu (niemieckich rekolektów). Jego pozycja w zakonie, funkcje, jakie w nim pełnił²⁰³, przypominają nieco ścieżkę Węgrzynowicza. Także metoda uprawiania kaznodziejstwa, którą obaj praktykowali, jest w jakiejś mierze podobna. Hueber był autorem trzech cykli kazań niedzielnych i świątecznych, z których każdy podporządkowany został innej alegorii. W krakowskim księgozbiorze reformaci mieli dwutomowe dzieło, pt. *Ornithologia moralis*²⁰⁴. Każdemu ze 105 kazań patronuje tam gatunek ptaka, którego wygląd i obyczaje oraz różnorakie kulturowe konotacje z nim związane posłużyły kaznodziei do opisu teologicznej wykładni poszczególnych uroczystości i świąt. Tak na przykład nowonarodzony Jezus to koliber, święto Epifanii opisane zostało poprzez odwołanie się do strusia, Marię Magdalenę zobrazował kaznodzieja przy pomocy pawia, Ignacego Loyolę – orła, a św. Augustyna – kaczkę²⁰⁵. W części niedzielnej postąpił podobnie. Znajduje się tam też rodzaj śródcyklu. Kazaniom na niedzielę postu patronuje kogut, przybierający różnoraką postać, np. piejący, oskubany czy pieczony²⁰⁶ (nasuwa się analogia z noworoczno-stanowym kazaniem Jacka Mijakowskiego *Kokosz [...] za kolędę dana*, w którym to kura domowa, a to siedząca na grzędzie, a to opiekująca się kurczętami czy znosząca złote jajka interpretowana jest alegorycznie)²⁰⁷.

Hueber *per analogiam* skonstruował jeszcze kolejne dwa zbiory kazań niedzielnych i świątecznych, tym razem wykorzystując duchowe znaczenia zwierząt (*Zoologia moralis*) i ryb (*Ichthyologia moralis*). Te jednak nie zostały wydane²⁰⁸. Kształt, jaki przyjęły

²⁰³ Hueber był głównym teologiem prowincji, a także powołano go na stanowisko teologa elektora kolońskiego; został przełożonym bawarskiej prowincji reformowanych franciszkanów oraz kaznodzieją generalnym i katedralnym.

²⁰⁴ F. Hueber, *Ornithologiae moralis per discursus praedicabiles ex omni genere sacrarum scientiarum, scripturarum, historiarum, eruditionum, antiquitatum, proprietatum, doctrinarum, conceptuum, curiositatum, legum, institutionum, sententiarum, affectuum, argumentorum, locorum et materialium. Copiose inventos, subtiliter ordinatos, facunde propositos et salubriter auditos. Formatae, dispositae, exornatae et [...] ad publicam utilitatem atque aedificationem donatae. Pars 1: Pro dominicis per annum*, Monachii 1678; tenże, *Ornithologiae moralis [...]. Pars. 2: Pro festis per annum*, Monachii 1678. {*Index* 1689, s. 125, poz. 64}.

²⁰⁵ Tamże, cz. 2, s. 37, 75, 255, 273, 368 (wskazane miejsca to pierwsze strony wymienionych kazań).

²⁰⁶ Tamże, cz. 1, s. 115–196.

²⁰⁷ Źródła tych alegorii opisał Roman Mazurkiewicz. Zob. R. Mazurkiewicz, *Wstęp*, [w:] J. Mijakowski, *Kokosz panom krakowianom w kazaniu za kolędę dana*, oprac. R. Mazurkiewicz, Warszawa, „Biblioteka Dawnej Literatury Popularnej i Okolicznościowej”, t. 3: 2008, s. 12–18.

²⁰⁸ *The Catholic Encyclopedia: An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church*, edited by Ch.G. Herbermann, t. 7, New York 1913, s. 512.

zbiory niemieckiego franciszkanina, pokazuje, w jak ekstremalnym kierunku mogło podążać operowanie kaznodziejskim konceptem.

Węgrzynowicz w swym dorobku kaznodziejskim miał siedem zbiorów kazań wydanych w ciągu trzynastu lat. Jego wydawnicza aktywność obejmuje tylko zbiory kazań. Kilka lat po śmierci prowincja podała do druku jego pracę z zakresu teologii polemicznej *Panoplia Ecclesiae Dei* (1728). Tak więc wszystko, co ukazało się za życia reformata, to kazania.

Konsekwencja, z jaką komponował on wszystkie swoje zbiory jako *perpetuas allegorias*, pozwala widzieć w nich najdobitniejszy przykład zastosowania myślenia symbolicznego w kompozycji kaznodziejskich zbiorów w Polsce. Wśród przywołanych prac polskich predyktorów wykorzystujących tę metodę (prócz zbiorów Łosiowica) nie ma przykładów zastosowania jej w zbiorach obejmujących cały liturgiczny cykl roczny niedzielny i świąteczny. Pierwszą i podstawową przyczyną ich braku, o której wspomniano, mogła być trudność, jaką sprawiało zapanowanie nad tak rozległą i różnorodną materią poprzez podporządkowanie jej nadrzędnej metaforze. Liczba operacji intelektualnych i technicznych, które trzeba było wykonać, aby logicznie uzasadnić i spiąć całość, była ogromna. Zdecydowanie prostsze było to w przypadku zbiorów krótszych, dla których dodatkowym spoiwem był okres liturgiczny (np. Adwent, post) czy postać (np. Maryja). Ponadto wysiłek włożony w zharmonizowanie całości i utrzymanie logicznego wyводу mógł być w przypadku kazań całorocznych niewspółmierny do osiągniętych efektów. Dostrzec zamysł, który towarzyszył komponowaniu zbioru, można było tylko, mając ogłęd całości. A taką szansę dawała właściwie jedynie lektura. Wykorzystanie na ambonie alegorii rozpisanej na wszystkie niedziele i święta w roku było chyba niewykonalne. To, nad czym dało się zapanować podczas lektury, na ambonie nie mogło się udać.

Wznoszenie tych wieloelementowych konstrukcji to zadanie zarówno intelektualne, jak i artystyczne. W przypadku Węgrzynowicza czuć rozmach i pewną niewymuszoną swobodę, która tworzeniu ich towarzyszyła. Nie oznacza to oczywiście braku wysiłku w ten proces włożonego. Trudno jednak nie odnieść wrażenia, że dochodzi tu do głosu wyobraźnia artysty, który tworzy konstrukty niemal poetyckie.

k. 4.

78

z, wege: Ach dopiero darpać tam o tobie slyszat, że twoie miłosierdzie
jest bez miary, gdy mi tak duszo dopuszczasz być! Nieprzyjacielowi twemu;
nie proszę ażebym przy żywocie Łazarza, bądź nie godzien; chętny mi
tylko o spła tuwego odkupienia grzechów: to konczy, warta przychodzi, na
ślad prowadzi, gdzie Tyd prosi spłatem o Chrzest na uślechy gotów śmieni:
ochrzczony, do świętego miedzenia dany, ale po Chrzcie tego świąte dzieją:
tło na rekach Matki ożyło; dopiero nocyścy na tamto micyse pośli, za ta-
kie cudowne miłosierdzie Królowej miłosierdzia dziękować, y polym ten Tyd
iz był Rabinem wiele na obronę y chwale Pańny Ezenasów pisat. Cierp dzi-
wując się Lichar. Laur. mowi o tym do Ezenasów Pańny: Quis miserationis tua
o Benedicta longitudinem, latitudinem, sublimitatem et profundum queat in-
uestigare. Wzrost miłosierdzia twego o Bogostamnia długości, szerokości, wyso-
kości y głębokości może doświadczyć. A przeto śluznie koncludować możemy, że
ty dzień Ezenasów Pańna rodzi Królową miłosierdzia. Śluznie przy dziejach
Miodie śluzie ten dzień Kazimierza i. Cui fine die Regius mundi saluum
cantica. Amen.

Hospes domesticus.

Propha 7. Omnes mei sensus ei Personate gloriam
sequuntur, tam beate Virginit memorem.
Wszystkie moje zmysły, tamże Głowy w Niebo wydaycie:
Lamieci oney, tak wspaniałe Luster Pańny wznowiając.
Et salutat Elisabeth. Luc. 1.

W. M. K.

Wielki y nowy doświadam Zacharyaszem Ezenas Pańna. Wielki, bo
Raggodniusz Maria Doża. Unde hoc mihi, ut Veniat ad me. Mater Domi-
ni mei. Nowy albo dla tego, że wege nigdy nie widana, nie słychana, bo Ma-
ria Doża przechodzi; albo dla tego, że Anielskim domowym, nowe rozdać
tak goście: Matkę duchem Bożym y Proroctwem napełnia, przed miedzeniem
iż przed czasem rozumnym dłuży, y oraz wolnym od grzechu; ale ślad o-
błacie nowym gościem nazwać się może Ezenasów Pańna. że iakoś dalszy
text Ewangeliczny i. ma, niosąc oney, trzy Miesiące cawia. Rapsit autem
Matrem cum illa quasi mensibus tribus, to wege nieczapczayna. Dawna
przypowieść jest: Gość a raba, tylko do koczkiego dnia dobie y wazyszne: ta-
kie Miesiące Ezenasów Pańna, a przede gość miedzienny, y wazsem nie-
pośli iakoś sama, zdoma śledzi. Co za tajemnica? N. Zimbrzy nar.

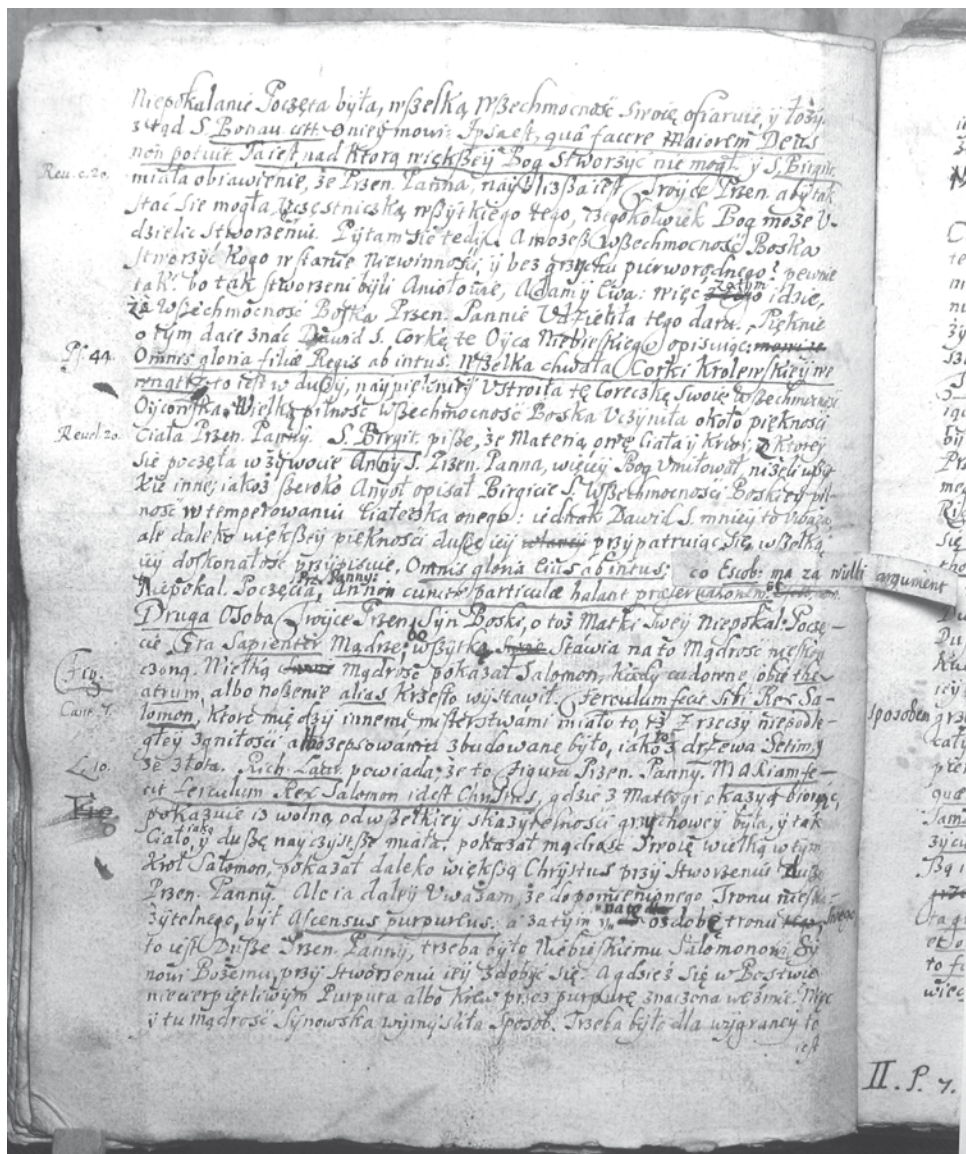
Ilustr. 17. A. Węgrzynowicz, Melodyja Ś[więtego] Kazimierza [...], k. [35]v. Fot. M. Kuran

V. *Totus tractatus allegoricus est* Zbiór

Pierwszy zbiór kazań Węgrzynowicza, zatytułowany *Melodyja Ś[więtego] Kazimierza Królewicza Polskiego albo pieśń „Omni die etc.” „Dnia każdego etc.” o Najświętszej Pannie Maryi kazaniami chwałę Najświętszej Panny i oraz potrzebne nauki chrześcijańskie zamykającemi przyozdobiona [...]* ukazał się w 1704 roku. Był jednym z trzech zbiorów reformaty poświadczonych Matce Bożej. Mimo że Węgrzynowicz nie pozostawił po sobie prac *stricto* teologicznych dotyczących Maryi, to poziom, jaki reprezentowały jego kazania, zapewnił mu miejsce wśród najwybitniejszych mariologów.

Melodyja Ś[więtego] Kazimierza, którą zainicjował swą kaznodziejską aktywność wydawnicza, wpisuje się doskonale w jego teologiczny i duchowy profil – maryjny i pasyjny. Był bowiem reformat szczególnie oddanym czcicielem Maryi oraz męki Pańskiej. Ponadto postać św. Kazimierza królewicza wrosła mocno w duchową tkankę zakonu i rodzinnego miasta Węgrzynowicza. Krakowski kościół reformatów nosił wezwanie św. Kazimierza. *Melodyja* kończy się zresztą trzema kazaniami poświęconymi królewiczowi. W krakowskim archiwum zachował się rękopis zbioru¹. Wydaje się on być materiałem przygotowanym dla wydawcy. Listy – dedykacyjny oraz *Do Czytelnika* pisane są ręką Węgrzynowicza. Liczne są tam skreślenia i poprawki. Same kazania wyglądają jak czystopis. Spisano je różnymi rękoma (i nie ma wśród nich ręki Węgrzynowicza). Odnaleźć tam można wskazówki dla drukarza, np. wszystkie łacińskie słowa, frazy i cytaty są podkreślone (ilustr. 17). W wersji już wydanej tekst polski drukowany był szwabachą, zaś łacińskie wstawki – antykwą. Po przepisaniu dokonano jeszcze ostatecznej korekty. Znajdujemy np. pojedyncze słowa czy zdania, na które nałożone są paski papieru z poprawioną wersją (ilustr. 18–19). Jeśli zmiany były dłuższe

¹ Rękopis ten w reformackim *Spisie rękopisów bibliotecznych* widnieje na pozycji 260 {SRB, nr 260}. Jest on zszyty, nie posiada oprawy. Ma wymiary 21 x 16 x 5. Liczy 302 karty, pierwsza z nich jest nadbitką karty tytułowej z tego zbioru wydanego w roku 1704.



Ilustr. 18. A. Węgrzynowicz, *Melodyja Ś[więtego]* Kazimierza [...], k. [113]v. Fot. M. Kuran

bądź tekst wymagał rozszerzenia, wówczas dołączano mniejsze bądź większe kawałki papieru z właściwym tekstem (ilustr. 20).

W rękopisie listu *Do Czytelnika* (ilustr. 21) warto zwrócić uwagę na partie wykreślone. Pokazują one i proces powstawania tekstu, i przekazują pewne informacje, których w druku nie znajdziemy (ilustr. 22).

Wersja drukowana	Wersja rękopiśmienna
Przyjmij tedy, proszę, łaskawy Czytelniku, mile, ten kawałek pracy mojej; a co nie do upodobania najdziesz, mnie to samemu przypisz i wybac (MK, <i>Do Czytelnika</i> , k. []b ₄ (jv).	Przyjmij tedy, proszę, łaskawy Czytelniku, mile, ten kawałek pracy mojej; a co nie do upodobania najdziesz, mnie to samemu przypisz, [wersja pierwsza przekreślona:] jako i raz wybac, jako [nieczytelne słowo] więcej około szkoły niż ambony temu. [wersja druga przekreślona:] jako surowe zakonne posłuszeństwo więcej do szkoły niż do ambony aplikowało [wariant drugi:] przeznaczyło [wersja trzecia:] wybac (rkps MK, k. [4]v).

Słowa, z których reformat ostatecznie zrezygnował, mieszczą się w powszechnie wówczas stosowanej egzordialnej topice skromnościowej. Pobrzmiewa w nich jednak również szczerzy niepokój człowieka, który jako kaznodzieja po raz pierwszy zaprezentować miał szerokiej publiczności owoce swej pisarskiej aktywności. Niepokój uzasadniony tym bardziej, że dyskurs naukowy, który był mu najbliższy (jako wieloletniemu lektorowi teologii i filozofii), musiał zamienić na język i pojęcia, które trafić miały do szerokiego grona odbiorców. Takie transfery nie zawsze są łatwe i udane.

Pieśń *Omni die* stała się szkieletem, na którym Węgrzynowicz oparł cały zbiór. Reformat opowiedział się za tradycją, według której autorem hymnu był św. Kazimierz. Po wiek XIX, aż do jednoznacznych ustaleń Przeddzieckiego², polski święty był oficjalnie uznawany za jego twórcę. Choć już przynajmniej w połowie XVII wieku zaczęły pojawiać się wątpliwości³, to bollandyści w wydanym w 1668 roku pierwszym tomie swego ogromnego przedsięwzięcia *Acta Sanctorum Martii*⁴, opisując sylwetkę św. Kazimierza, jednoznacznie uznali go za autora hymnu⁵. Węgrzynowicz zetknął się z obiekcjami wobec przypisywania hymnu polskiemu królewiczowi, pisał bowiem w słowie *Do Czytelnika*:

A lubo ktoś *in margine* Lutni P[atris] Karpia przydał, jakoby ten hymn miał być kompozytury Ś[więtego] Bernarda, *usurpatus* tylko z nabożeństwa od Ś[więtego] Kazimierza (MK, *Do Czytelnika*, k. []b₄(jr).

² *Modlitwa świętego Kazimierza Jagiellończyka do Najświętszej Panny z rękopisów XII. XIV. i XV. wieku i ze źródeł archiwalnych krytycznie wyjaśniona*, wyd. i oprac. A. Przeddziecki, Kraków 1867.

³ *Modlitwa świętego Kazimierza Jagiellończyka do Najświętszej Panny*, s. XLIV (Wstęp).

⁴ I. Bolland, *Acta Sanctorum Martii*, t. 1, Antverpiae 1668.

⁵ Tamże, s. 337–357. Na końcu passusu poświęconego św. Kazimierzowi przytoczony został hymn *Omni die* (tamże, s. 357). Fragment dotyczący przypisania hymnu królewiczowi znajdziemy tamże, s. 343–345 (§ 6 *Casimiri hymnus, sepultura, magnifica translatio MDCXXXVI*).

obliadamy: już dzień nie daleko, czas do niegierzy. Nie trzeba nam tak ^{po prostu}
 sobie, jako przopoli ludzie ^{po prostu} iść to plugawa rzecz. Już tak jako po prostu dążyć
 żyć. A o Młody J. o Kazanin, o pauczu ani wzmianki. Nie żyć, bo po-
 ganin o poganiach napisat, ale ja za Chmescianskich Politykow adomi-
 nam y przedać. Mendies iam est hora una transit: już po południu po-
 my, męch gotuj do Młody notac R. Kabbellana, który zekagully sobie gnie-
 ma się, talie, albo mi: popłisat gania. Więc ta exhortacja Młodca: Oportet
 ad ortum huius adorare te do rannego nabożenstwa wielce Młody potę-
 ona by była. ^{66 7. de laur.} ^{Vig.} ³⁴ ^{Sev. de la.} ^{tiv. 2.} ^{Sev. 142}
 Namdzenie Panny Bzenasw. y tak tłumaczac mowi: Oportet ad ortum
 huius adorare te id est grana's agere de ortu Młody. Ponzeby abyś na
 wschodzie śmiatła polłon czynił to iest Bogu dęści oddamś Eklawo-
 dzenie Bzenasw. Panny. A czemals, coży nie Eklawo godna Bzenasw.
 Panna, nie byłto przy Namdzeniu swoim od nas dęci by pokanowania,
 prawda iest ze godna zawrze y przy kazdym śmiej śmim. Eklawo Pan,
 śmim godzien pokanowania, ale gdy naprzod osiada śmim, Keronacy,
 adorana, wielkaza dośoblinzcy ceremonij te pierwsze poitanie onemu
 oddaig: tak y Bzenasw. Panna przy Namdzeniu swoim, ażiś od nas po-
 mitant, Znaizniey tego wyagga; Hm! Ee dęci osiada śmim, odbiera
 Keronę Krolow, Pannę ośtokana śmiatu. S. Damian. ^{Sev. de la.} ^{tiv. 2.} ^{Sev. 142}
 Regina mundi fenestra celii. Dęci namigła y Krolowa śmiata Olona
 do niebo. S. Chwibog. Kaci et Vocan Dominam, ipsa sui gorminis
 feut et imperavit auctoritas. Ee Brodzila śy, y naczana iest Pannę pra-
 mita to nacza y godnowe pladu, to iest Synagga iest. Daley mowi: radei
 śy dęci y dęci tytuś Krolowey nie iakiey Krolowey, na śmim, Litygachow
 et: ale Krolowey Mitonewazja, od tego śamego panowanie y życie swoje to: ^{Miech:}
 cżina, y na nim gruntuie teniey śmim, śy tytuś. Nie darmo iedne: ^{indian.}
 mlu Kłmiachietm Zakonnikom pokazamiz śy; gady śmim, uśmim byta: ^{Hist:}
 Tym śy tytuśm nazwaia: Ego sum Mater. ^{na to mam}
 dośobow. Naprzad: Dośobita iest miłosierney, ^{non enim von viare, sed et a:}
 dęci proficere. Nie sobie śamemu tytuś życie, ale y drugim śy przegac Da: ^{Orat: de}
 młach. S. to dęca przy Namdzeniu tej Krolowey tak do niy mowic: ^{Vi. Naha.}
 tam habetis naturā pristinātiorem, non hibi bibi, nec enim causa tui proge-
 nita es. Eklawo trowe dęci Zaczneye na przyndzenie, życie dęciś nie o-

Ilustr. 19. A. Węgrzynowicz, *Melodyja Ś[więtego] Kazimierza [...]*, k. 34r. Fot. M. Kuran

Autor uwagi (najprawdopodobniej odręcznej), poczynionej na egzemplarzu kazań Andrzeja Karpia *Lutnia dźwięczno brzmiąca*, hymn przypisywał św. Bernardowi z Clairvaux. Po wstępnej i jednoznacznej deklaracji: „Na to ja przystać nie mogę”, Węgrzynowicz podparł się autorytetem Michaela Pexenfeldera, autora pracy *Hortus Marianus*, w której jezuita autorstwo pieśni przypisał św. Kazimierzowi⁶. Napisał też o swoich poszukiwaniach tego hymnu wśród mnogości zachowanych dzieł maryjnych Bernarda z Clairvaux⁷. Nie znalazł go tam, a lektura licznych prac cystersa pozwoliła mu sformułować tezę, że styl i charakter (zwie go „*entheus* poetycki”) hymnografii Bernarda jest zupełnie odmienny od tego, jaki znajdujemy w *Omni die*⁸. W 1684 roku pojawiła się praca augustianina Jacobusa Hommeya, który w dwunastowiecznym rękopisie z Biblioteki Paryskiej znalazł poemat przypisany mnichowi Bernardowi. Jego część stanowił hymn *Omni die*. Hommey brał pod uwagę dwóch autorów: Bernarda z Clairvaux i Bernarda z Cluny. Opowiedział się zdecydowanie za tym pierwszym, którego, jak twierdził, „duch po niej [pieśni *Omni die* – dop. M.K.] wieje”⁹. Kiedy w XIX wieku Przezdziecki podjął trop Hommeya, przyjął też jego hipotezę o autorstwie Bernarda z Clairvaux¹⁰. Dziś, gdy wiemy, że *Omni die* to dwunastowieczny utwór napisany przez mnicha Bernarda z Cluny (Bernard de Morlaix)¹¹, spekulacje Węgrzynowicza tym bardziej warto docenić. Posłużył się on wprawdzie enigmatycznym stwierdzeniem: „*entheus* poetycki» odmienny od Bernardowego”, jednak, jak się po latach okazało, intuicja Węgrzynowicza, wsparta na rzetelnym rozeznaniu materiału, akurat w kwestii wykluczenia autorstwa Bernarda z Clairvaux go nie zawiodła.

⁶ M. Pexenfelder, *Hortus Marianus symbolicis S. Scripturae plantis, mysticis Deiparae elogiis moralibus LI. allocutionibus consitus* [...], Dilingae 1682, s. 140–141.

⁷ Powołał się na kolońską edycję z 1620 roku dzieł zebranych (na marginesie odnotował *Colon: edit.*). W katalogu rękopiśmiennym krakowskiego klasztoru: {*Index* 1689, s. 108, poz. 94}.

⁸ „[...] *in operibus S. Bernardi* pilnie szukając, nie znalazłem go, choć ten święty siła podobnych hymnów o Naśw[iętszej] Pannie pisał” (*MK, Do Czytelnika*, k. D₄(Jr)).

⁹ Tak słowa Hommeya przełożył Przezdziecki. W oryginale brzmiały one: „*Confer indubitata sancti Doctoris poemata, et utrobique nardum Bernardi odorabis*”. Zob. J. Hommey, *Supplementum Patrum complectitur. Multa SS. Patrum, conciliorum, scriptorumque ecclesiasticorum opera, quae primum e MS. codicibus eruit, notis et dissertationibus illustravit*, Parisiis 1686, s. 153.

¹⁰ *Modlitwa świętego Kazimierza Jagiellończyka do Najświętszej Panny*, s. LIV–LVI (Wstęp).

¹¹ *Analecta hymnica medii aevi*, wyd. G.M. Dreves, C. Blume, t. 50: *Hymnographi Latini*, Leipzig 1907, s. 423–482. Na stronach tych znajdziemy krótki biogram Bernarda (Bernhardus Morlanensis, monachus Cluniacensis), szesnaście pieśni (*Rhythmus I–XVI*) oraz edytorską notę. Na 61 strof przytoczonych przez Węgrzynowicza składają się: Bernarda *Rhythmus II* (u Węgrzynowicza brak z niego strofy 10), *Rhythmus III* (u Węgrzynowicza brak z niego strof 33–34) i *Rhythmus IV* (u Węgrzynowicza brak z niego strofy 6, za to ostatnią uczynił pominiętą wcześniej z *Rhythmi III* – 33). Zob. też R. Mazurkiewicz, *Zapomniane polonicum w zbiorach Biblioteki Watykańskiej*, „Terminus. Czasopismo Wydziału Polonistyki UJ”, t. 3: 2001, nr 1–2. Autor opisał rękopiśmienne polonicum z pierwszej połowy XVI wieku znajdujące się w Bibliotece Watykańskiej, w którym wśród różnorodnych miscellaneów o tematyce religijnej, zapisana jest też pieśń *Omni die* przypisana św. Kazimierzowi (tamże, s. 172–174). To właśnie na podstawie tej wersji hymnu Przezdziecki (który odkrył to polonicum) dokonał jej krytycznego wydania.

Pozostañmy więc przy tym, że Węgrzynowicz znajdował równie przekonujące argumenty za autorstwem Kazimierza – obok maryjnego rysu jego religijności i faktu odnalezienia w jego trumnie tekstu *Omni die*, podkreślał jego wykształcenie odbierane pod okiem Jana Długosza, które możliwość stworzenia tego rodzaju hymnu czyniło więcej niż prawdopodobnym.

Węgrzynowicz, biorąc na warsztat hymn *Omni die*, dokonał także jego przekładu na język polski. Istniało już tłumaczenie Stanisława Grochowskiego, które ukazało się w 1607 roku¹². Nawet jeśli reformat znał je, to zdecydowanie się na własne mogło być kluczowe, zważywszy na rolę, jaką hymn miał pełnić w zbiorze.

Każde kazanie inicjuje *propositio*, która jest zarazem alegorycznie wyrażonym przymiotem Maryi. Tytuł jej nadany jest wypadkową myśli zawartych w biblijnym motcie oraz strofie hymnu. Reformat biblijne *thema* dobierał w każdym przypadku tak, aby zązębiało się z konkretną strofą hymnu. Czasem ten związek narzucał się czytelnikowi od razu, czasem ujawniał się dopiero w trakcie kaznodziejskiej narracji. Prawie zawsze wymagał jednak alegorycznej interpretacji.

I tak np. w części trzeciej *Melodyi* kazanie dziewiąte na święto Niepokalanego Poczęcia nosi tytuł *Luminare luminarum*. Dopełnia go strofa hymnu:

*Salutaris, Stella Maris,
Summis digna laudibus;
Quae praecellis, cunctis stellis,
Atque luminaribus.
Morska Gwiazdo, pociech gniazdo.
Majestacie zacności.
Gwiazdy wszelkie, światło wielkie
Gasną przy twej jasności (MK3, s. 90).*

Dalej następuje *thema* kazania: „*Quasi stella matutina in medio nebulae*” („Jako gwiazda jutrzenna między mgłami”; Syr 50, 6)¹³. W podanym przykładzie stosunkowo prosto znaleźć styk między tytułem, hymnem a biblijnym mottem. Są nimi gwiazda i światło. I to od tych pojęć-znaków wyprowadził autor tematy do obu części kazania. Pierwszej, która ma charakter nauki moralnej, i drugiej – poświęconej rozwinięciu alegorii zawartej w tytule maryjnym, którym zainicjował tekst (ten schemat powtarza się w każdym kazaniu). Potencjał tak pomyślanych kazań tkwił w znaczeniowej pojemności inicjujących je *figuratae locutionis*. W przywołanym przed chwilą dały one impuls do rozważań o duchowej szkodliwości korzystania z porad astrologów

¹² S. Grochowski, *Wiersze i insze pisma co przebrańsze, częścią z łacińskich przełożone, częścią od niego samego napisane*, Kraków 1608, s. 148–153. Po raz pierwszy tłumaczenie *Omni die* pojawiło się dwa lata wcześniej w: S. Grochowski, *Rytmy łacińskie dziwnie sztuczne i nabożeństwem swym a starodawnością dosyć wdzięczne* [...], Kraków 1606, k. A_{ij}–[B_{ij}].v. Dostępne jest wydanie fototypiczne tego druku (zachowanego w jedynym kompletnym egzemplarzu) wydane przez Instytut Wydawniczy PAX w 1976 roku ze wstępem Mirosława Korolki.

¹³ Księgę Mądrości Syracha zwano wówczas Eklezjastykiem. Stąd w kazaniu ta druga nazwa.

(część moralna) oraz o szczególnych okolicznościach poczęcia Maryi, które pozwalają ją nazwać „Gwiazdą inne wszystkie przechodzącą” (MK3, s. 100).

Mamy więc w zbiorze 61 kazań i tyleż samo tytułów maryjnych, które stają się pretekstem do prezentowania kolejnych aspektów teologicznego oblicza Maryi. Wydobywa je Węgrzynowicz z dzieł pisarzy kościelnych (od Ojców Kościoła po współczesnego mu poetę Stanisława Bieżanowskiego) i z Pisma Świętego. Alojzy Jougan pisał, że w wynajdywaniu nowych symbolicznych tytułów pochwalnych był Węgrzynowicz „niezrównany i nieprześcigniony”¹⁴. Jednak to dopiero ich pogłębiona teologiczna wykładnia pokazuje erudycję i rozeznanie w literaturze mariologicznej reformata, a także jego nowatorski wkład w opracowanie tematu. Alegoryczne przydomki, które nadawał Maryi i którymi inicjował kolejne kazania, otwierały przed nim niemalże nieograniczone możliwości eksplorowania tematu.

Jougan narzekał, że zbyt często pomiędzy przedłożeniem, strofą hymnu, biblijnym cytatem a treścią kazania dochodziło do rozdźwięku. Uważał, że winę ponosił kaznodzieja, który sztucznie powiazał kazania ze strofami pieśni¹⁵. Wydaje się, że sąd ten jest zbyt surowy. Konsekwencja, z jaką Węgrzynowicz podporządkowywał kolejne *sermones* przewodnim metaforom wywiedzionym z *Omni die*, jest imponująca. Pełnią one funkcję kompozycyjną, organizując całość interpretacji. Trzeba jednak pamiętać, że alegoreza rządzi się swoimi prawami. Abramowska wnikliwie opisała ten mechanizm:

Można by powiedzieć, że utwór alegoryczny budowany jest „od góry”: nie prawdy cząstkowe składają się na sens całościowy, lecz ów sens, wcześniej założony, wyznacza znaczenia poszczególnych części¹⁶.

Dopiero gdy przyjmiemy taką optykę, znika odium naciągania, sztucznego dopasowywania, niedostrojenia elementów składających się na alegoryczny wywód całego zbioru i poszczególnych kazań.

Wśród polskojęzycznych zbiorów kazań Węgrzynowicza *Melodyja Ś[więtego] Kazimierza* jest jedynym poświęconym Maryi. Choć sermonarze łacińskie reformackiego kaznodziei nie będą przedmiotem szczegółowej analizy, to jednak nie można ich zupełnie pominąć w całościowym oglądzie jego kaznodziejskiego dorobku. Pokazują one bowiem, jak był on spójny i przemyślany.

Łacińskie zbiory to *Alphabetum [...] Mariae* z 1710 roku oraz *Syllabus Marianus* z roku 1717 – ostatnie dzieło, które ukazało się za życia Węgrzynowicza. Zasadniczy pomysł pozostał podobny jak w *Melodyi*. Każde kazanie rozwija naczelną ideę, którą stanowi symbolicznie wyrażona właściwość czy cnota Maryi.

W tomie *Alphabetum [...] Mariae* skupił się kaznodzieja tylko i wyłącznie na idei Niepokalanego Poczęcia i wszystkie tytuły Matki Bożej do niej się odnoszą. Niepokalane

¹⁴ W.A. Jougan, *Ks. Antoni Węgrzynowicz jako kaznodzieja mariologiczny. Szkic homiletyczny*, „Przegląd Kościelny”, t. 8: 1905, nr 45, z. 9, s. 195.

¹⁵ Tenże, *Ks. Antoni Węgrzynowicz jako kaznodzieja mariologiczny. Szkic homiletyczny (ciąg dalszy)*, „Przegląd Kościelny”, t. 8: 1905, nr 46, z. 10, s. 382.

¹⁶ J. Abramowska, *Alegoreza i alegoria w dawnej kulturze literackiej*, [w:] też, *Powtórzenia i wybory. Studia z tematologii i poetyki historycznej*, Poznań 1995, s. 70.

Ilustr. 22. A. Węgrzynowicz, *Melodyja Ś[więtego] Kazimierza [...]*, k. [4]v. Fot. M. Kuran

poczęcie było kwestią ciągle żywo teologicznie dyskutowaną. W 1708 roku, zaledwie dwa lata przed wydaniem zbioru, papież Klemens XI ustalił dzień 8 grudnia świętem Niepokalanego Poczęcia obowiązującym w całym Kościele¹⁷.

Alegoryczne przydomki Maryi rozpoczynające kolejne kazania ułożone są w porządku alfabetycznym. Od *Arbor sine verme*, *Balsamum sine mixtura*, *Columba sine felle*, *Domus sine ruina*, itd., aż po *Zabulon sine tributo*. We wszystkich dwudziestu jeden powtarza się ten sam schemat „X sine Y”, podkreślający nieskazitelność Maryi.

Jeszcze bardziej w maryjne tytuły obfitował kolejny zbiór, *Syllabus Marianus*. Obszerniejszy od poprzedniego, ale też nie przypisany do jednej tajemnicy wiary. Tym razem materiał został uporządkowany według klucza sylabowego. Sylaby powstały poprzez dodanie do kolejnych czternastu spółgłosek samogłosek – a, e, i, o, u. Mamy więc sylaby: ba, be, bi, bo, bu; ca, ce, ci, co, cu i dalej według tego schematu, aż po „t”. W sumie siedemdziesiąt kazań. Jak w zbiorze wcześniejszym litery alfabetu, tak tutaj sylaby stają się impulsem do wynalezienia pochwalnych tytułów Maryi, np.

Basis universi,
Beatitudo beatorum,
Bibliotheca Ecclesiae Dei,
Botrus terrae promissionis,
Bulla aurea praedestinatorum;
Cathedra fine pestilentia,
Ceres aureae messis,
Civitas refugii ultimi,
Corona agonothetarum,
Custodia munitissima Ecclesiae.

Węgrzynowicz w słowie *Ad Lectorem* podał okoliczność, w jakiej powstał pomysł na ten tom. Miał to być żart rzucony przez jednego z kapłanów, który stwierdził, że po literach alfabetu upomina się o sylaby („*Conceptum acuit cuiusdam e simplicioribus mystae iocus quasi, qui alphabeto donatus, syllabas etiam a me expostularat*”; Syll. k. (C)). Oba zbiory poprzedził na poły poetyckimi laudacjami skierowanymi do Maryi, w których określił siebie mianem *alphabeta* i *syllabista Marianus*. Ich idea dawała szansę zaprezentować wiernym jak najpełniejsze teologiczne oblicze Maryi. To dążenie do kompletności, które charakteryzuje wszystkie trzy maryjne zbiory, wydaje się być wyborem nie tylko kompozycyjnym, ale i ideowym. Najpierw pieśń – od pierwszej do ostatniej strofy, potem pełen alfabet, następnie system sylab pomyślany również jako spójna całość. To dążenie Węgrzynowicza do zachowania koherentnej, harmonijnej formy przywodzi znowu na myśl estetykę św. Bonawentury z jej tezą o integralizmie estetycznym. To przekonanie, że piękno świata, myśli, dzieła objawia się wtedy, gdy

¹⁷ S.C. Napiórkowski, *Podstawy prawdy o Niepokalanym Poczęciu i podanie jej przez Kościół do wierzenia*, [w:] *Niepokalane Poczęcie i życie chrześcijańskie*, red. D. Mastalska, Częstochowa 2005, s. 28.

dokonuje się ich oglądu całościowego, wtedy bowiem można dostrzec pełnię i panujący w nich ład¹⁸.

Alphabetum poprzedził Węgrzynowicz słowami skierowanymi do Boga: „Ty sam, Boże najmądrzejszy, sobie samemu ułoż z tych liter sylaby, z sylab słowa, ze słów okresy retoryczne, z okresów mowę” („*Tu Deus sapientissime, Tibi ipsi ex hisce literis syllabas, ex syllabis verba, ex verbis periodos, et orationem illam dispone [...]*”; *Alp, Ad Lectorem*, k. [b₃]v). Podobne sformułowania znajdziemy u Bonawentury, który w *Sentenciach* w doskonałej jedności świata wyrażającej się w harmonii materii i ducha dostrzegał najpiękniejszą pieśń, w której sylaba następuje po sylabie¹⁹. Z kolei w *Hexaemeronie* o sposobie poznawania Pisma Świętego pisał, że dokonuje się „podobnie jak dzieci uczą się najpierw A, B, C, D i tak dalej, a potem uczą się sylabizować, a potem czytać, a potem, co znaczy część zdania”²⁰.

W obydwu zbiorach argumentacja podporządkowana jest uzasadnieniu nadania Maryi kolejnych tytułów. Tak więc osią kazań są alegoryczne przydomki. Ich zasadności dowodzi autor za pomocą argumentów, które konsekwentnie za każdym razem klasyfikuje do odpowiedniej grupy. Kazania układają się w argumentacyjne bloki, w które nieodmiennie wprowadzała formuła: *Probaturs Scripturaliter* (bądź: *Figuraliter; Historice; Doctoraliter; Miraculose; Scholastice; Theologice; Philosophice; Poetice*). Podobnie jak w *Melodyi*, także w obu zbiorach łacińskich kazania są zawsze dwuczęściowe. Pierwsza część ma charakter nauki moralnej, druga jest mariologiczna. Całe kazanie nieodmiennie podporządkowane było dominującemu symbolowi, wokół którego narastała argumentacja.

W przedmowie *Ad Lectorem* poprzedzającej *Alphabetum* znajdujemy ważną deklarację, która może znaleźć zastosowanie do każdego z jego kaznodziejskich zbiorów. Pisał: „Znajdziesz tu liczne alegorie; w istocie cały traktat jest alegoryczny” („*Allegorias frequenter hic invenies; imo totus tractatus allegoricus est*”; *Alp, Ad Lectorem*, k. [b₄]r).

Znamienne jest, że alegoryczność zbioru definiuje kaznodzieja na różnych poziomach. Z jednej strony pisze o alegoriach w liczbie mnogiej. Można odnosić ten termin do alegorii jako retorycznej figury myśli, którą to postać przybierają maryjne przydomki organizujące materię poszczególnych kazań i całego zbioru, ale także do alegorycznych sensów biblijnych, odkrywanych przez autora w każdym kazaniu. Wszystkie one składają się ostatecznie na konstatację: „w istocie cały traktat jest alegoryczny” („*imo totus tractatus allegoricus est*”). Tę deklarację dopełnia jednak istotne dopowiedzenie, iż fundamentem wszelkiej interpretacji alegorycznej jest „litera”, czyli sens gramatyczno-histeryczny Pisma. Hieronim Lauretus, którego monumentalną pracę *Silva allegoriarum*

¹⁸ W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 2: *Estetyka średniowieczna*, Warszawa 1989, s. 209.

¹⁹ Cyt. za: H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, przekł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2007, s. 307 („*pulcherrimum carmen, in quo syllaba succedit syllabae*”).

²⁰ Bonawentura z Bagnoregio, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła*, przekł., red. i wstęp A. Horowski, Kraków 2008, s. 507 (XIX, 7b).

Sacrae Scripturae przy tej okazji Węgrzynowicz przywołał, obrazowo przedstawiał sytuację, gdy duchową interpretację Biblii buduje się z pominięciem „literary” (*sensus historicus*): „Runie cała konstrukcja alegorii, jeśli nie będzie wsparta na prawdzie historii” („*Corruet tota allegoriae machina, si non historiae veritas teneatur*”)²¹.

Zdecydowanie trudniej było zorganizować materię zbioru kazań na niedziele i święta według klucza innego niż porządek roku liturgicznego. Na przykładzie zbiorów reformata, Michała Łosiowica, pokazano już, że próby takie podejmowano. To Węgrzynowicz był jednak pionierem. *Rezydencyja* Łosiowica, którą uznać można za zbiór-koncept, ukazała się w 1713 roku. Węgrzynowicz rozpoczął wydawanie cyklu kazań niedzielnych i świątecznych od roku 1708, zakończył w roku 1714. Stanowią one odrębne całości, jednak wzajemnie się dopełniają. Dotyczy to szczególnie trzech zbiorów kazań niedzielnych: *Kazań niedzielnych księga pierwsza, to jest siedm trąb z Objawienia Jana Świętego, przeciwko siedmiom głównym grzechom napisane* (1708), *Kazań niedzielnych księga wtóra, to jest siedm kolumn domu mądrości duchownej albo pobożności alias o siedmiu cnotach chrześcijańskich* (1713), *Kazań niedzielnych księga trzecia albo nauki o czterech rzeczach ostatecznych [...]* (1714).

Każdy z nich zawiera kazania na wszystkie niedziele roku liturgicznego oraz przydane na końcu kazanie wielkopiątkowe (w sumie trzy). Węgrzynowicz pomysł na cały cykl ujawnił już we wstępie pierwszej części. Inspiracją miały być słowa św. Franciszka, założyciela zakonu:

Napominam zaś i pobudzam tychże braci, aby w kazaniu, które czynią, były rozmyślne i uczciwe ich słowa, ku pożytkowi i zbudowaniu ludzkiemu, opowiadając im **występk i cnoty, męki i chwały** (KN-7T, *Do Czytelnika*, k. 1)5(r).

Tak więc grzechy są przedmiotem części pierwszej, cnoty – drugiej, męki i chwały (wyrażone kategoriami czterech rzeczy ostatecznych: śmierci, sądu, piekła i nieba) – trzeciej. Jednak dla każdego ze zbiorów stworzył Węgrzynowicz odrębną alegorię, którą nałożył niejako na porządek kazań wynikający z rytmu roku liturgicznego. W księdze pierwszej źródłem alegorii jest cytat z Apokalipsy św. Jana: „Siedm aniołów, którzy trzymali siedm trąb, nagotowali się do zatrąbienia” (Ap 8, 6)²². Jak dokończył dalej:

Pierwszy ten tom albo księgę masz o grzechach albo raczej przeciwko siedmiom głównym grzechom, siedm trąb z Objawienia świętego przez cały rok na niedziele rozłożone, któremi usiłuję wytrąbić z serc ludzkich te osobliwie grzechy, które są pospolitsze u nas w Polsce (KN-7T, *Do Czytelnika*, k. 1)5(r).

Rozpoczął Węgrzynowicz jako doświadczony kazuista-teoretyk. Wspomniano już o tym, że pełnił we wspólnocie funkcję przewodniczącego w rozwiązywaniu zagadnień

²¹ H. Lauretus, *Sylva allegoriarum totius Sacrae Scripturae*, Lugduni 1622, k. [†]v (*Aditus in Sylvam allegoriarum*).

²² U Wujka: „A siedm aniołów, którzy mieli siedem trąb, nagotowali się, aby trąbili”. Tłumaczenie jest nieco zmodyfikowane w stosunku do wersji jezuit. To częsta praktyka u Węgrzynowicza. Wiele wskazuje na to, że sam tłumaczył odpowiednie fragmenty.

teologii moralnej (*resolvat casus*). Był wykładowcą tzw. kazusów i cenionym spowiednikiem. Z tych właśnie doświadczeń i z tej wiedzy wyrósł pierwszy zbiór kazań niedzielnych. Symetrycznym dopełnieniem była księga druga:

Obaliwszy siedmią trąb apokaliptycznych albo kaznodziejskich czartowską strukturę, to jest siedm grzechów głównych, słuszna jest, aby się około nowego budynku, albo pałacu boskiego, to jest około bogobojnego życia chrześcijańskiego człowieka zakrzętnąć. [...] Lecz nam na ten pałac abrysu, modeluszu jakiego potrzeba (*KN-7K*, kol. 1–2).

Za ów model posłużyły mu słowa prowerbialisty: „Mądrość wystawiła sobie mieszkanie, wyrobiła siedm kolumn albo słupów” (Prz 9, 1)²³. Obie księgi zasadzają się na antytezie grzechu i cnoty, podobnie rządzące nimi alegorie: burzenia i wznoszenia.

<i>Kazań niedzielnych księga pierwsza, to jest siedm trąb [...] przeciwko siedmiom głównym grzechom napisane, 1708</i>	<i>Kazań niedzielnych księga wtóra, to jest siedm kolumn domu mądrości albo pobożności alias o siedmiu cnotach chrześcijańskich, 1713</i>
Siedm aniołów, którzy trzymali siedm trąb , nagotowali się do zatrąbienia (Ap 8, 6)	Mądrość wystawiła sobie mieszkanie, wyrobiła siedm kolumn albo słupów (Prz 9, 1)
Ruina	Fabryka budynku duchownego
Siedem grzechów głównych <i>Prima Angelus tuba cecinit.</i> Pierwsza trąba przeciwko grzechowi pychy <i>Secundus Angelus tuba cecinit.</i> Druga trąba przeciwko grzechowi łakomstwa <i>Tertius Angelus tuba cecinit.</i> Trzecia trąba przeciwko grzechowi nieczystości <i>Quartus Angelus tuba cecinit.</i> Czwarta trąba przeciwko grzechowi obżarstwa i pijaństwa <i>Quintus Angelus tuba cecinit.</i> Piąta trąba przeciwko grzechowi gniewu <i>Sextus Angelus tuba cecinit.</i> Szósta trąba przeciwko grzechowi zazdrości <i>Septimus Angelus tuba cecinit.</i> Siódma trąba przeciwko grzechowi lenistwa	Siedem cnót Kolumna pierwsza budynku duchownego. Cnota pokory Kolumna wtóra budynku duchownego. Cnota sprawiedliwości Kolumna trzecia budynku duchownego. Cnota wstrzemięźliwości Kolumna czwarta budynku duchownego. Cnota czystości Kolumna piąta budynku duchownego. Cnota cierpliwości Kolumna szósta budynku duchownego. Cnota miłości bliźniego Kolumna siódma budynku duchownego. Cnota nabożeństwa
Trzy części kazania <i>Casistica seu moralis</i> <i>Dogmatica</i> <i>Mystica</i>	Trzy części kazania <i>catechistica – scanus – fulcit</i> <i>dogmatica – capitellum – ornat</i> <i>mystica – basis – stabilit</i>

²³ „*Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem*”. U Wujka: „Mądrość zbudowała sobie dom, wyciosała siedm filarów” (Prz 9, 1).

Siedem plag 1. Plaga gradu i ognia 2. Góra ognia 3. Płonąca gwiazda 4. Zaćmienie słońca, księżyca i gwiazd 5. Szarańcza i wizja czeluści piekielnych 6. Ogniste wojsko 7. Gniew Pański	Siedem kolumn 1. Słup obłokowy 2. Kolumna miedziana 3. Słup krwawy 4. Kolumna srebrna 5. Kolumna żelazna 6. Kolumna ognista 7. Kolumna złota
--	--

Zestawienie to pozwala łatwiej dostrzec symetrię między obiema księgami. Widać, w jaki sposób kaznodzieja nakłada na siebie różnorakie, niezwykle nośne znaczeniowo figury, które pozwalają mu z „zadanego” samemu sobie tematu wydobyć maksymalnie dużo treści. W pierwszej części takim wehikułem coraz to nowych znaczeń jest Apokalipsa św. Jana, w drugiej zaś kolejne materiały, z których wykonane są mistyczne kolumny. O ile w przypadku plag źródłem bezpośrednim jest Biblia, o tyle w przypadku kolumn kaznodzieja sam szukał szczegółowego materiału, który wyposażał poszczególne typy kolumn w treści symboliczne. Źródłami, które pozwoliły „czytać” je jako znaki, były zarówno Pismo Święte, jak i księga natury. Nakładały się one na siebie i uzupełniały. Pozwalały też kaznodziejską materię rozpracować, poddając ją oglądowi z różnych, często nieoczywistych stron.

Widać też, że w pierwszej księdze uzasadnienie podziału poszczególnych kazań na trzy części ma charakter *stricte* teologiczny. „*Methodus*, to jest rozłożenie każdego kazania w sobie, wyznaję, że jest trochę niezwykajne” (KN-7T, k. []5[1r, *Do Czytelnika*) – pisał reformat. Zarazem jednak był przekonany, że ułatwiał on będzie zrozumienie tematu oraz pamięciowe zapanowanie nad tekstem wygłaszającemu kazanie. Obraną metodę stosował konsekwentnie. Wszystkie kazania w tym zbiorze (z wyjątkiem wielkopiątkowego) zbudowane są według identycznego schematu. W pierwszej z części, którą określił *casistica seu moralis*, szczegółowo objaśniał specyfikę kolejno omawianych grzechów, co ułatwić miało rozeznanie sumienia w przygotowaniu do spowiedzi. Druga – *dogmatica*, to część prawie zawsze najobszerniejsza, pokazująca skutki (doczesne i pośmiertne) konkretnego grzechu. Nazwał je kaznodzieja „plagami”. Właśnie w tej części znalazły zastosowanie apokaliptyczne symbole. O ich potencjale semantycznym świadczy to, że w każdym z kolejnych kazań danego bloku musiały być czytane niejako na nowo. Wiązało się to z koniecznością rozłożenia na czynniki pierwsze poszczególnych apokaliptycznych obrazów. Wtedy każdy szczegół, nawet pozornie nieznaczący, drugo- czy nawet trzeciorzędny, mógł zainicjować nową interpretację. Spójrzmy choćby na grupę kazań, w których podjął kaznodzieja temat zazdrości. Kazań jest siedem (grupy liczyły od 6 do 12). Przypadają od dziesiątej do szesnastej niedzieli po Zesłaniu Ducha Świętego. Pierwsze kazanie tematycznego bloku zawsze wprowadza wpierw ogólnie w teologiczne zagadnienie danego grzechu, kolejne je uszczegóławiają. Tutaj mamy więc: 1. „Przeciwko grzechowi zazdrości”; 2. „Przeciwko zazdrościwym suspicyjom”; 3. „Przeciwko cieszącym się z nieszczęścia cudzego”; 4. „Przeciwko zazdrościwym

ku duchownym”; 5. „Przeciwko zausznikom niezgody czyniącym”; 6. „Przeciwko smucącym się z szczęścia bliźniego”; 7. „Przeciwko zelotypijej albo podejrzeniu między małżonkami” (*KN-7T*, kol. 389–470).

W każdym z nich druga część kazania – *dogmatica* – za punkt wyjścia bierze szóstą apokaliptyczną plagę (Ap 9, 16–18) i w każdym z kazań inny szczegół (czy szczegóły) biblijnej sceny inicjuje ciąg argumentów. Fragment ten (w tłumaczeniu Węgrzynowicza) brzmi następująco:

Widział Jan Ś[więty], iż po zatrąbieniu szóstego anioła pokazało się dwadzieścianę tysięcy jezdnych wojska; konie ich miały głowy lwie, ogony zaś z głowami wężowymi, a z pysków wychodził ogień, dym, siarka zabijająca ludzi. Ci, co na koniach siedzieli byli w zbrojach ognisto siarczystych. **Wszystkie okoliczności straszliwej tej plagi służyć mogą do mojej materii przeciwko zazdrości** (*KN-7T*, kol. 392).

„Okoliczności”, o których wspominał Węgrzynowicz podsumowując biblijny cytat, to w kolejnych kazaniach: koń i jeźdźcy w siarczysto ognistej zbroi (1), wężowe końskie ogony (2), lwie głowy apokaliptycznych koni (3), „bronatny albo fiałkowy” kolor zbroi apokaliptycznych jeźdźców (4); ogień i siarka wydostające się z końskich pysków (5); ognista zbroja apokaliptycznej jazdy (6); opary siarki (7). Jeszcze raz warto podkreślić, że wymienione symbole zaledwie inicjowały skomplikowany proces skojarzeń, wynikania i powiązań, które składały się na pełną argumentację.

Ostatnia część wszystkich kazań – *mystica* – to duchowe sposoby na wykorzenienie konkretnego grzechu, gdyż jak pisał Węgrzynowicz na wstępie: „bo tak należało, aby pokazawszy chorobę, dać zaraz lekarstwo na nią” (*KN-7T*, *Do Czytelnika*, k. 151v).

W *Kazań niedzielnych księdze drugiej* ten zasadniczy trójpodział kazań został utrzymany. Zyskał jednak dodatkową wykładnię alegoryczną. Widać więc, że tam gdzie kaznodzieja dostrzegał potencjał tytułowej metafory, wyzyskiwał go. W tej księdze tytułowe kolumny zainspirowały go do rozwinięcia ich w alegorię architektoniczną.

W tytule zbioru mowa o „kolumnach **domu** pobożności”. Węgrzynowicz wielokrotnie stosuje wyrazy bliskoznaczne do słowa „dom”. Mówi o pałacu, mieszkaniu, budynku i fabryce²⁴. Wszystkie one są metaforycznymi określeniami „duszy sprawiedliwego” (*KN-7K*, kol. 2), która wspiera się na mistycznych kolumnach, to jest cnotach. Każdy z tych terminów miał też nieco inne pole skojarzeń semantycznych, które kaznodzieja wielorako i skrupulatnie wykorzystywał.

Termin „fabryka”, który pojawia się tutaj na określenie duchowej konstrukcji człowieka ufundowanej na cnotach, pozwala też dostrzec, jak mocno interpretacja duchowa zakorzeniona była i wychodziła od codziennego doświadczenia. „Fabryka” to termin, który reformaci używali na określenie swoich kompleksów kościelno-klasztornych.

²⁴ „Fabrykami” nazywali reformaci swoje kościelno-klasztorne kompleksy. Do nadzorowania budowy wybierany był zawsze jeden z braci wspólnoty, który określany był mianem „prefekta fabryki”. Zob. A.J. Błachut, *Znaczenie i rola prefekta fabryki w kształtowaniu budownictwa zakonnego reformatów w Polsce*, [w:] *Architektura znaczeń. Studia ofiarowane prof. Zbigniewowi Bani w 65. rocznicę urodzin i w 40-lecie pracy dydaktycznej*, red. A.S. Czyż, J. Nowiński, M. Wiraszka, Warszawa 2011, s. 114–115.

Każda placówka reformacka budowana czy rozbudowywana miała swojego nadzorcę, wybieranego spośród członków wspólnoty. Określano go „prefektem fabryki”. Jego pozycja była usankcjonowana prawnie w statutach zakonnych. Mógł być nim tylko zakonnik-kapłan²⁵. Kwestie budownictwa zakonnego (budowy, rozbudowy, remontu) szczegółowo omawiano podczas obrad kapituły. To prowincjał wraz z definitorium wybierali prefekta fabryki, zatwierdzali i kontrolowali wszelkie projekty i prace budowlane. Węgrzynowicz będący przez lata członkiem definitorium, gwardianem, a także prowincjałem, niejednokrotnie był uczestnikiem dyskusji na tematy budowlane. Od roku 1695 nieustannie pełni funkcje, które zobowiązywały go do uczestniczenia w kapitułach. W tym czasie w prowincji małopolskiej powstały trzy nowe kompleksy klasztorne (Kęty 1699, Jarosław 1700, Rzeszów 1709), pozostałych piętnaście było rozbudowywanych i remontowanych. Archiwa zakonne dokumentują jego zaangażowanie w budowę kompleksów w Jarosławiu i Rzeszowie²⁶. Władze zakonne nie tylko zatwierdzały prefekta fabryki. Prefekt wraz z członkami definitorium wybierali architekta, który przedstawiał im do zatwierdzenia projekt. Musiał on uwzględniać przepisy zakonne – to sprawdzał prowincjał wraz z definitorium, prefekt fabryki zaś był zobowiązany na bieżąco kontrolować postępy prac i ich zgodność z wstępnymi ustaleniami²⁷. W aktach zakonu zachował się zapis z posiedzenia kapituły i kongregacji prowincji w Krakowie z 1641 roku. Definitorium nakazało przełożonym:

[...] ażeby nie odważyli się rozpocząć jakiegokolwiek fabryki bez wyraźnego pozwolenia prowincjała i to **według wzorca lub modelu im przepisanego**. Kto by zaś inaczej uczynił albo cokolwiek zmienił, będzie pozbawiony urzędu, albo nałożona zostanie na niego odpowiednia kara²⁸.

Reformaci wypracowali własny model architektury. Ich zespoły kościelno-klasztorne są rozpoznawalne po dziś dzień już na pierwszy rzut oka. Dążność do odrębności, a zarazem powtarzalności była mocno motywowana ideowo. Jej podstawową przyczyną była chęć radykalnej realizacji idei ubóstwa, pokazania innego oblicza Kościoła (także w wymiarze fizycznym). Ideał reformackiej świątyni w swej prostocie i ascetyzmie

²⁵ Tamże, s. 116.

²⁶ J.E. Szymański, *Działalność narodowo-społeczna Antoniego Węgrzynowicza (1658–1721). Studium historyczno-społeczne*, Kraków 1965, s. 71–72. Aleksy Koralewicz przytoczył ciekawe zdarzenie związane z Węgrzynowiczem i jarosławskim konwentem: „Antoni Kwolek, mieszczanin jarosławski, dał grunt [...]. Franciszek zaś Zawacki, łowczy kijowski, własnym nakładem klasztor i kościół wymurował [...]. A z tej okazji dano tytuł Trójce Przenajświętszej, że o. Antoni Węgrzynowicz, prowincjał, z drogi przyszedszy, spoczywając blisko drzwi w refektarzu, gdzie przedtym stara karczma była, na drzwiach pięknie wyrżnięte lub zakurzone przeczytał słowa: »Nos sumus servi Sanctissimae Trinitatis«” (A. Koralewicz, *Additament do kronik braci mniejszych Ś[więtego] Franciszka albo genealogia reformy do Królestwa Polskiego za konsensem Stolicy Apostolskiej wprowadzonej i erekcją dwóch prowincji mało- i wielkopolskiej utwierdzona i wywiedziona* [...], Warszawa 1722, s. 178–179).

²⁷ A.J. Błachut, *Budownictwo małopolskiej prowincji reformatów w XVII wieku w świetle ustawodawstwa zakonnego*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki”, t. 24: 1979, z. 2, s. 133–134.

²⁸ Tamże, s. 133.

(np. brak elementów dekoracyjnych, wnętrza tylko pobielane, bez polichromii, drewniane ołtarze)²⁹ bliższe było ideałowi świątyni protestanckiej niż temu, co można było znaleźć w katolickich kościołach³⁰. Reformaci okazali się bardzo konsekwentni. Po trudnych pierwszych doświadczeniach z wpływowymi fundatorami, zabezpieczyli się na przyszłość jednoznacznymi przepisami. Krzysztof Zbaraski i Krzysztof Ossoliński, fundatorzy reformackich kompleksów kolejno w Solcu (1627) i Stopnicy (1638), postanowili mieć decydujący głos w sprawie wyglądu fundowanych świątyń. Spowodowało to, że odbiegają one od reszty reformackich kościołów³¹. Wspólnota zdecydowała więc, że fundacji nie przyjmie, dopóki mecenas nie zaaprobuje reguł (co do modelu architektury), które miała zapisane w statutach. Fundator musiał zaakceptować, że z chwilą uczynienia formalnego zapisu, straci prawo ingerowania w sprawy kształtu, jaki przybierze kościelno-klasztorny kompleks³².

Węgrzynowicz prawie trzydzieści lat uczestniczył w zgromadzeniach kapituły. Być może jego głos nie był tylko głosem formalnym. Większość kwestii dotyczących prac budowlanych starano się wykonywać siłami wspólnoty, która także tutaj dążyła do maksymalnego uniezależnienia się od świata zewnętrznego. Kleczewski w biografii Węgrzynowicza – o czym już była mowa – wspominał: „Co mu od modlitwy i nauk czasu zbywało na pożyteczną rozrywkę zażywał, **albo co z matematyki rysując**, albo malując, albo wyrzynając”³³.

Intrygujące stwierdzenie „albo co z matematyki rysując” odnosić się mogło do przywoływanej już pasji – konstruowania zegarów słonecznych. Ale być może swoje umiejętności wykorzystywał on także przy projektach architektonicznych. Włączeniu różnorodnych aktywności, pozornie do siebie nieprzystających, nie był Węgrzynowicz wyjątkiem. Symforian Arakielowicz (ok. 1678–1742) pełniący w zakonie znaczące funkcje, m.in. gwardiana (ośmiokrotnie), zastępcy prowincjała, kustosza, magistra nowicjatu, kilkakrotnie był też prefektem fabryki (w Lublinie, Rawie Ruskiej, Chełmie)³⁴. Zostawił po sobie dwie prace: dziennik podróży – *Itinerarium Romanum*³⁵ oraz

²⁹ A.J. Błachut, *Architektura zespołów klasztornych reformatów małopolskich w XVII wieku*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki. Teoria i Historia”, t. 24: 1979, z. 3, s. 227, 232, 238.

³⁰ Tamże, s. 239.

³¹ Od przyjętego przez reformatów modelu odróżniają się jeszcze kościoły w Kazimierzu nad Wisłą, Pińczowie i na Górze św. Anny. Wynikało to jednak z tego, że były to kompleksy już istniejące, przejęte przez reformatów.

³² A.J. Błachut, *Budownictwo małopolskiej prowincji reformatów*, s. 132–133.

³³ S. Kleczewski, *Kalendarz seraficzny zamykający w sobie żywoty wielbnych sług boskich zakonu Ś[więtego] Ol[ę] [ca] Franciszka reformatów polskich osobliwą świątobliwością znamienitych [...]*, Lwów 1760, s. 213.

³⁴ A.J. Błachut, *Słownik artystów reformackich w Polsce*, Warszawa 2006, s. 22–23 [hasło: „Arakielowicz Kazimierz”]; S. Barącz, *Żywoty sławnych Ormian w Polsce*, Lwów 1856, s. 30–31 [hasło: „Arakielowicz Symforyjan”].

³⁵ S. Arakielowicz, *Itinerarium Romanum (1723). Podróż rzymska (1723)*, przekł. D. Piwowarczyk, wstęp i oprac. B. Rok, Kraków 2016.

rozmyślenia pasyjne – *Fabryki duchownej materyja albo punkta do medytacyi*³⁶ (1729). Bliski mu język architektoniczno-budowlany wykorzystał we wstępie. Sam tekst jednak w żaden sposób do tytułowej alegorii już nie nawiązuje.

Węgrzynowicz konsekwentnie idzie dalej. W liście dedykacyjnym skierowanym do Michała Bartłomieja Tarły (wówczas biskupa poznańskiego, znanego z licznych inicjatyw budowlanych)³⁷ wspomniął pierwszy polski kościół i klasztor reformacki w Zakliczynie, którego fundatorami byli Tarłowie. Znał go dobrze. Pełnił tam swoją pierwszą znaczącą funkcję – gwardiana (1689–1690). Kompleks zakliczyński wraz z konwentem wielickim uchodziły za wzorcowe³⁸. W aktach prowincji zachowały się dokumenty z kongregacji w 1678 roku, podczas której definitorium prowincji zalecało, aby wszystkie nowo powstające kompleksy za wzór brały ośrodek zakliczyński³⁹.

W liście dedykacyjnym, nawiązując zarazem do idei pierwszej księgi, tak Węgrzynowicz motywował wybór tytułowej metafory:

[...] aby *ad restaurandas ruinas, tollendamque desolationem* [...] dawnej domu swego zażyć architektоники *curam agens* nie tylko *templorum*, ale tym bardziej *morum et animarum*; i ta jakkolwiek cnót świętych idea, która się w tej książce zamyka *aliqua* przygodna do tego być może (KN-7K, k. [a₃]v).

„Architektonika”, o której mowa w cytacie, znajduje przełożenie na konstrukcję całości zbioru, ale także poszczególnych kazań. Kaznodzieja wyłożył ją następująco:

Ponieważ zaś według architektów kolumna albo słup materialny trzy części ma. Zowią one *scanus*, *capitellum*, *basis*. Pierwsza ma to, że *fulcit*, wspiera fabrykę; druga, że *ornat*, zdobi kolumnę i fabrykę; trzecia *stabilit*, samejże kolumny fundamentem jest. Przetoż i ja kazania następujące na trzy części dzielić będę. Pierwsza część nazwana *catechistica*, nauczać będzie, jako która cnota *fulcit*, jest komu potrzebna do zbawienia. Druga część, *dogmatica*, dowodzić będzie, jako ta cnota *ornat*, zdobi człowieka chrześcijańskiego. Trzecia, *mystica*, uważać będzie, jako ona cnota *stabilitur*, to jest, jakimi sposobami i uwagami w niej się gruntować (KN-7K, kol. 3).

Według schematu: *pars catechistica* – *scanus* – *fulcit*; *pars dogmatica* – *capitellum* – *ornat*; *pars mystica* – *basis* – *stabilit*, zbudowane jest każde kazanie, a w poszczególne ich części wprowadza architektoniczna terminologia.

Przyglądając się kaznodziejstwu Węgrzynowicza, trudno oprzeć się wrażeniu niezwykłej koherencji, jaką dostrzec można w reformackim myśleniu o architekturze

³⁶ Tenże, *Fabryki duchownej materyja albo punkta do medytacyi, według starodawnego zwyczaju prowincyi naszej służące*, Lwów 1729.

³⁷ Należał do zgromadzenia księży misjonarzy Wincentego à Paulo. Miał ogromne zasługi w kształtowaniu polskich struktur zakonu oraz w jego formacji duchowo-intelektualnej. Wprowadził też do polskich pasyjnych obrzędów paraliturgicznych *Gorzkie żale*. Z własnych funduszy dokończył budowę kościoła pod wezwaniem Świętego Krzyża w Warszawie oraz, też w stolicy, kościół św. Rocha ze szpitalem. Zainicjował budowy domów zgromadzenia w Wilnie, Krakowie, Przemyślu, Samborze oraz Łowiczu. Zob. E. Gigilewicz, *Tarło Michał Bartłomiej CM*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. S. Wilk, t. 19, kol. 511–512.

³⁸ A.J. Błachut, *Budownictwo małopolskiej prowincji reformatów*, s. 135; A.J. Błachut, *Architektura zespołów klasztornych reformatów małopolskich*, s. 227.

³⁹ A.J. Błachut, *Budownictwo małopolskiej prowincji reformatów*, s. 135. Autor powołuje się na źródła zakonne (przyp. 54).

i w sposobie myślenia o konstruowaniu zbioru kazań. Cechują je uporządkowanie, powtarzalność struktur, pewnego rodzaju schematyzm, które stanowią zewnętrzną ramę i przestrzeń, ale jednocześnie nie ograniczają inwencji autora w wypełnieniu jej duchową treścią. Ten formalny rygoryzm nie przytłacza. Pobyt w klasztorach i kościołach reformackich (szczególnie tych zbudowanych do końca XVIII wieku) wiąże się z doświadczeniem swoistego *déjà vu*. Najpierw czworoboczny kompleks zamknięty murem otynkowanym i pobielonym zbudowany wokół wirydarza ze studnią pośrodku. Kościół stanowi jedno ze skrzydeł tej kompozycji. Charakterystyczne są też usytuowane naprzeciw centralnego wejścia do kościoła znów obwiedzione murem place przykościelne⁴⁰. Sam kościół bez wieży, jednonawowy, z węższym i niższym prezbiterium⁴¹. Wrażenie tej jednolitości dopełnia pobyt w klasztorze. O ile we wnętrzach kościelnych przestały obowiązywać pierwotne rygorystyczne reguły i dowolność wystroju zatarła to wrażenie jednolitości, o tyle w klasztorach to poczucie można odnieść i dziś⁴².

Zdając sobie sprawę z nazbyt może swobodnego przenoszenia pojęć z dwóch tak różnorodnych płaszczyzn, jak architektura i retoryczna *compositio*, nie mogłam oprzeć się wrażeniu, iż analogia ideowego schematyzmu obu tych rzeczywistości jest w jakiś sposób pokrewna. Jougan analizując sposób, w jaki reformat konstruował kazania, doszedł do wniosku, że:

Samo opracowanie tematu [...] dzieje się u Węgrzynowicza **wedle stałej normy**, żeby nie powiedzieć: **metodą szablonową**. [...] Założywszy sobie taki plan i metodę, jest mu wszędzie, w każdym kazaniu [...] **niewolniczo wierny**⁴³.

Wszystkie wyróżnione określenia, szczególnie zaś dwa ostatnie, zdają się dyskredytować niemalże Węgrzynowicza. Jednak Jougan traktuje je tylko opisowo. Pejoratywny wydźwięk, który pobrzmiewa w tych określeniach czytanych współcześnie, zwłaszcza gdy odnosimy je do aktywności na polu artystycznej, u Jougana nie jest wyczuwalny.

⁴⁰ W XVII wieku reformaci zaczynają na tych placach wznosić tzw. małe kalwarie z kapliczkami Drogi Krzyżowej, znajdującymi się we wnękach muru. To do dziś charakterystyczna cecha poreformackiej zabudowy przykościelnej. J. Pasiecznik, *Kościół i klasztor reformatów w Krakowie*, Kraków 1978, s. 104–105.

⁴¹ Szczegółowy opis reformackiej świątyni, zob. w: A.J. Błachut, *Architektura zespołów klasztornych reformatów małopolskich*, s. 226–227.

⁴² Miałam okazję poznać klasztory w Krakowie, Zakliczynie, Bieczu oraz Brzezinach i to doświadczenie powtarzalności w obrębie zamkniętego murem kompleksu, architektury kościoła (ale już nie wnętrza) oraz klasztoru jest niezwykle. Dopiero jednak, kiedy poznałam reguły, które rządziły architekturą klasztorną, zrozumiałam, skąd to poczucie *déjà vu*. Bierze się ono nie tylko z powtarzalnego układu wnętrza klasztornych. Reguły wewnątrzakonne regulowały bowiem rzeczy tak szczegółowe, jak np. szerokość korytarzy, wysokość kondygnacji (zawsze dwóch), charakterystyczne sklepienia, wymiary refektarza, a nawet wysokość framugi w drzwiach. Por. A.J. Błachut, *Budownictwo małopolskiej prowincji reformatów*, s. 135–136.

⁴³ W.A. Jougan, *Ks. Antoni Węgrzynowicz jako kaznodzieja mariologiczny. Szkic homiletyczny (dokończenie)*, „Przegląd Kościelny”, t. 8: 1905, nr 48, z. 12, s. 552.

Słowa te umieszczone w dłuższym wywodzie uwypuklają tylko pewien rys szczególny kazań Węgrzynowicza:

Węgrzynowicz jest pod tym względem unikatem, a ta jego systematyczność i ścisłość w zachowaniu przyjętego z góry planu i wiernym przestrzeganiu szczegółów składowych, jest niezaprzeczenie wybitną cechą jego utworów homiletycznych i przyczynia się do znamion jego odrębności i indywidualności kaznodziejskiej⁴⁴.

To, w jaki sposób świat materialny pomaga zrozumieć i przeniknąć w świat idei, doskonale wyłożył za pomocą architektonicznej metafory przywołany już Symforian Arakielowicz, współbrat Węgrzynowicza. W słowie *Do Czytelnika* poprzedzającym jego pracę *Fabryki duchownej materyja* czytamy:

Jako fabryki materyjalne potrzebują gotowych przed zaczęciem fabryki materyjałów, według porcy struktury delineowanej⁴⁵ w rozumie architekta, aby dom albo pałac był gruntownie z łatwością wystawiony *ab extra*, tak też fabryka duchowna, to jest człowiek pobożny, który być powinien pałacem Ducha Przenajświętszego: „*Templum Dei, quod estis vos*”, potrzebuje materyi proporcjonalnej strukturze swojej, aby fundamentalnie, z większą łatwością mógł przyść do perfekcyi przybytku oczom boskim miłego *ab intra* [...]”⁴⁶.

Słowa te doskonale współbrzmia z tym, w jaki sposób architektoniczną metaforykę zastosował w swym zbiorze Węgrzynowicz. U niego „architektonika *templorum*” stała się inspiracją dla skonstruowania „architektoniki *morum et animarum*”, to jest naczelnej idei zbioru kazań.

W trzeciej części cyklu kazań rocznych zatytułowanym *Kazań niedzielnych księga trzecia albo nauki o czterech rzeczach ostatecznych przez całoroczne niedziele rozłożone* (1714) zwraca uwagę fakt, że jest to jedyny tytuł, w którym Węgrzynowicz nie zastosował metafory. Stanowi on ideowo integralną część z dwoma poprzednimi zbiorami. Podjął w nim reformat kolejny temat zalecony przez prawodawcę zakonu, św. Franciszka. Pierwsza księga to *vitia*, druga – *virtutes*. W trzeciej przyszła kolej na „męki i chwały”.

Choć materia wypełniająca księgę trzecią znów konsekwentnie podporządkowana została alegorii, a raczej alegoriom, to tytuł tego nie odzwierciedla. Przyczyny mogły być różne. Pierwsza to ta, że poszczególnymi segmentami kazań rządzą różne metafory. Sąd Ostateczny podporządkowany jest metaforze żniwa, piekło – mięsopustowi, chorobom i lekom, chwała niebieska – uczcie, czyściec – kąpieli. W przypadku części poświęconej śmierci słowo-klucz „*prodromus*”, budujące jej porządek ideowy i kompozycyjny, nie niesie ze sobą jednak znaczenia przenośnego. Być może trudno było kaznodziei znaleźć metaforyczny tytuł, który stanowiłby wspólny mianownik dla tak różnorodnych i licznych metafor. Przyznawał to sam, pisząc w słowie *Do Czytelnika*:

⁴⁴ Tamże, s. 552–553.

⁴⁵ Od *delineo* – wyrysować, nakreślić plan.

⁴⁶ S. Arakielowicz, *Fabryki duchownej materyja albo punkta do medytacyi*, k. [(7)]v–[(8)]r (*Do Czytelnika*).

„*Methodus* albo rozporządzenie części każdego kazania już trochę odmienne od pierwszych, bo się tu pomieścić nie mogło w tak daleko różnych materyjach” (KN-4RzO, *Do Czytelnika*, k. 1004(1v)).

Zwraca też uwagę rozpisanie tytułowych „czterech rzeczy ostatecznych” na pięć teologicznych zagadnień. Węgrzynowicz wprawdzie próbował z tej niekonsekwencji wybrnąć, przekonując:

Więc ja, abym *consequenter* poczętą materyją *de quatuor novissimis*, o czterech ostatecznych rzeczach prowadził, dla zupełności kazań o chwale niebieskiej przez te kilka następujących niedziel o czyszczeniu mówić będę **pod podobieństwem antykamery, przysionku niebieskiego** (KN-4RzO, s. 209).

Być może przyczyna tych niekonsekwencji (cztery rzeczy ostateczne – pięć części; brak metaforycznego tytułu wbrew zawartości zbioru) była o wiele bardziej prozaiczna. Mógł nią być brak czasu na dopracowanie, „domyslenie” całości. W przedmowie *Do Czytelnika* padło jeszcze jedno, jak się wydaje, kluczowe zdanie:

Przełoż [...] , gdym już [...] dwie napisał i na świat wysłał kazań niedzielnych księgi, pierwszą przeciwko grzechom, drugą o cnotach świętych i na tę trzecią *ad complementum* odważyłem się, lubo **byłem w ten czas ustawiczną rozerwany na usługę zakonnej podróży** (KN-4RzO, *Do Czytelnika*, k. 1004(1v)).

Jest jeszcze jeden szczegół, który odróżnia księgę trzecią od poprzednich. Ów „odmienny *methodus*”, o którym wspominał kaznodzieja, przejawia się w odmiennej wewnętrznej strukturze kazania. We wcześniejszych zbiorach mieliśmy trójdzielną kompozycję, wyraźnie wydzielone *exordium*, z oznaczonymi na marginesach kolejnymi częściami (które zapowiadała każdorazowo *divisio* kończąca *exordium*) oraz również marginesowymi określeniami rodzaju zastosowanego argumentu (np. *Exemplum*, *Scriptura*, *Historia*, *Figura*). W części trzeciej mamy tylko wyodrębnione *exordium*. Przejście do kazania właściwego sygnalizuje jedynie wyjątkowo duża litera inicjująca. W samych kazaniach nie wydziela kaznodzieja już żadnych części. Wprawdzie na wstępie zapowiedział, że „po staremu podziałami częstemi, dla lepszej pamięci i łatwiejszego pojęcia słuchaczy, starałem się traktować materyje” (KN-4RzO, *Do Czytelnika*, k. 1004(1v)), jednak podział ów odnajdujemy dopiero od kazania na niedzielę wielkanocną (to jest dwudziestego drugiego z kolei). Mało tego – śledząc uważnie kształt edytorski kolejnych kazań, jesteśmy świadkami wprowadzania zmian, jak się wydaje, w trakcie procesu wydawniczego. W pierwszych siedmiu kazaniach na marginesach znajdujemy tylko bibliograficzne adnotacje. Od kazania na Niedzielę między oktawą Trzech Króli (7. z kolei), na marginesach pojawia się (i tak pozostanie do końca zbioru) podział strony na cztery równe części, który oznaczany jest przez litery A, B, C, D. Jest to podział czysto mechaniczny, ułatwiający zidentyfikowanie określonych fragmentów. Z kolei od kazania na niedzielę wielkanocną (22), obok literowych podziałów stron na cztery segmenty, pojawiają się znane z wcześniejszych zbiorów oznaczenia typu zastosowanego argumentu: *Scriptura* (dowód z Pisma wsparty autorytetem pisarzy

kościelnych), *Figura* (wykorzystujący typologię biblijną), *Exemplum* (moralistyczne opowiastki, które „co najłatwiej pojmują i pamiętają prości ludzie”⁴⁷).

Te niekonsekwencje paradoksalnie pokazują klasę Węgrzynowicza jako kaznodziei, teologa i retora. Po pierwsze, to zaledwie niedociągnięcia, niemające właściwie wpływu na merytoryczny kształt dzieła. Po drugie, określenia „niekonsekwencji” użyto, biorąc za punkt wyjścia wcześniejszy dorobek samego Węgrzynowicza. A poprzeczkę sam sobie postawił bardzo wysoko. Wróćmy jeszcze raz do jego słów poprzedzających zbiór. Pisał, że „odważył się” podjąć pracę nad trzecią częścią, choć był „wtenczas ustawiczną rozerwany na usługę zakonnej podróży”. Chyba nie były one jedynie standardowym skromnościowym toposem, ale wyrazem autentycznych obaw. Wydaje się, że doskonale zdawał sobie sprawę z konsekwencji, jakie niesie praca w pośpiechu, pod presją czasu, kiedy brakuje możliwości skupienia się i dopracowania tekstu. W czasie przygotowywania tomu zmienił miejsce pobytu. Z Krakowa, gdzie był gwardianem, został przeniesiony do Lwowa. Tam również pełnił funkcję przełożonego klasztoru, ale także lektora. O tym, jak wówczas mogła wyglądać jego praca nad zbiorem kazań, powie-dzieć może fragment z biografii Węgrzynowicza skreślony przez Kleczewskiego:

Albowiem będąc nawet prowincyjałem i obchodząc klasztory, nosił z sobą potrzebniejsze książki, aby się miał czym zabawić, czyli to spoczywając w drodze, czyli u któregoś z łaskawych dobrodziejów mając pozwolony osobny kącik, czytał i gotował się na to, co miał potem w klasztorze pisać⁴⁸.

Temat podjęty przez Węgrzynowicza: *quattuor hominum novissima*, stanowił integralny element teologii dogmatycznej. Wyjściowym źródłem refleksji była eschatologia biblijna, staro- i nowotestamentowa. Przez wieki była ona przedmiotem szczegółowych egzegez i analiz najwybitniejszych myślicieli Kościoła⁴⁹. Utrwalał się on coraz wyraźniej jako model czteroelementowy, dodatkowo podawany w określonym porządku

⁴⁷ Tak ich przeznaczenie określił sam Węgrzynowicz w przedmowie *Do Czytelnika w Kazań niedzielnych księdze pierwszej* (KN-7T, k. I)5(Iv). Setki egzemplów zastosowanych przez reformata tematycznie i źródłowo reprezentują bardzo szerokie spektrum, jednak jako kategoria literacka i retoryczna spełniają wymogi, które pozwalają je właśnie tak definiować. Znajdujemy tu przede wszystkim fabularność; podkreślany jest autentyzm opisywanego zdarzenia, poprzez powoływanie się na wiarygodne źródło; dychotomiczny podział, wyznaczany przez cnotę i grzech; eksponowanie moralnych konsekwencji złych czynów bohaterów. Charakterystyczny jest ich aklasyczny charakter. Tę cechę egzemplum podkreśliła M. Adamczyk. Pisała: „rozdział stylów, normy *decorum*, problemy modalnej klasyfikacji przedmiotu zupełnie nie obowiązywały w dziedzinie piśmiennictwa egzemplarycznego” (M. Adamczyk, *Egzemplum*, [w:] *Słownik literatury staropolskiej. Średniowiecze, renesans, barok*, red. T. Michałowska, przy udziale B. Orwinowskiej, E. Sarnowskiej-Temeriusz, wyd. 2 popr. i uzup., Wrocław 1998, s. 186–187). Wszystkie te cechy są aż nadto dobrze widoczne w egzemplach Węgrzynowicza.

⁴⁸ S. Kleczewski, *dz. cyt.*, s. 213.

⁴⁹ J. Sokolski, *Wprowadzenie do lektury*, [w:] K. Bolesławiusz, *Przeraźliwe echo trąby ostatecznej*, wyd. J. Sokolski, Warszawa 2004, „Biblioteka Pisarzy Staropolskich”, t. 29, s. 5–9. Badacz przypomina autorów znanych i cenionych prac na ten temat, które funkcjonowały na polskim rynku czytelnictwa w XVI i XVII wieku (np. Jeana de Cartheny, Francisca Costera, Mattheusa Radera i Johanna Niessiusa).

– śmierć, sąd, piekło, niebo⁵⁰. Refleksja eschatologiczna była też bardzo ważnym elementem franciszkańskiego charyzmatu. W niezwykle popularnym wśród reformatorów formacyjnym przewodniku duchowym *Teologija zakonna* Daniela Bryknera⁵¹, doskonale wyrażającym franciszkański charyzmat, nie zabrakło refleksji o czterech rzeczach ostatecznych. W *Traktacie I. O modlitwie umysłowej*, wśród tematów, które mają szczególny wpływ na duchową formację reformackiego zakonnika, autor podaje kolejno rozmyślenia o Męce Pańskiej, Najświętszym Sakramencie, dobrodziejstwach, grzechach, mizeryjach oraz **śmierci, sądzie, piekle i niebie**⁵². Temat ten był przedmiotem refleksji jeszcze jednego reformatora, Klemensa Bolesławiusza. Jego *Przeraźliwe echo trąby ostatecznej* spotkało się z żywym odbiorem i cieszyło się popularnością przez kolejnych dwieście lat⁵³.

Brykner i Bolesławiusz zachowali klasyczną kolejność, utrwaloną już na dobre w teologicznej tradycji⁵⁴. Węgrzynowicz jednak podporządkował ją logice okresów liturgicznych, którym przypisał kolejne elementy eschatologicznego kwartetu. U Węgrzynowicza mamy więc kolejno: sąd, piekło, niebo, [czyściec] i śmierć. Powiązanie okresu adwentowego z tematyką eschatologiczną miało zarówno uzasadnienie teologiczne, jak i znajdowało zastosowanie w praktyce kaznodziejskiej⁵⁵. Cztery zagadnienia odpowiadały też dobrze czterem adwentowym niedzielom. Wśród polskich kaznodziejów mamy przykłady tak pomyślanych adwentowych cykli, na przykład franciszkanina Fortunata Łosiewskiego⁵⁶, pijara Samuela (od św. Floriana) Wysockiego⁵⁷ oraz norbertanina Jana Stanisława Kostki Wujkowskiego (Woykowskiego)⁵⁸. U Węgrzynowicza,

⁵⁰ Szczegółowo proces formowania się cyklu opisał J. Kowzan, *Quattuor hominum novissima. Dzieje serii tematycznej czterech rzeczy ostatecznych w literaturze staropolskiej*, Siedlce 2003, s. 31–48.

⁵¹ D. Brykner, *Teologija zakonna człowieka zakonnego ucząca jako przez medytacje, bogomyślność i w zakonnych cnotach ćwiczenie się do miłej z Bogiem konwersacyjnej przyść i z nim w łasce zostawać może. Polskim językiem dla sposobniejszego osób zakonnych zażywania*, Kraków 1689. O popularności tej pracy (w poręcznym formacie 16°) świadczy liczba zachowanych egzemplarzy. W znanych mi reformackich bibliotekach (Kraków, Zakliczyn, Brzeziny) zachowało się w każdej po kilka egzemplarzy. W bibliotece klasztoru w Bieczu jeszcze w 1878 roku odnotowano 24 egzemplarze tego dzieła. Do dziś przetrwały dwa. Zob. B. Janik, *Księgozbiór ojców franciszkanów-reformatów w Bieczu i jego funkcja społeczna (do końca XVIII wieku)*, Kraków 2002, s. 95 (mps pracy doktorskiej dostępny w bibliotece klasztoru w Bieczu). Zbiory dawne z klasztoru bieckiego zostały przekazane w 2006 roku jako depozyt Bibliotece Jagiellońskiej.

⁵² Tamże, s. 109–179 (rozdziały VII–X).

⁵³ J. Sokolski, *dz. cyt.*, s. 9, 12.

⁵⁴ O procesie formowania się i stabilizowania kolejności czterech pojęć eschatologicznych, zob.: J. Kowzan, *dz. cyt.*, s. 44–48.

⁵⁵ Zob. tamże, s. 263–264 (teologiczne uzasadnienie), 265–295 (omówienie kazań).

⁵⁶ F. Łosiewski, *Memoryjał kaznodziejski rzeczy ostatecznych o śmierci, Sądzie Pańskim, o piekle i o niebie*, Kraków 1736.

⁵⁷ S. (od św. Floriana) Wysocki, *Adwent z postem kazaniami o Sądzie Bożym, o męce Pańskiej, o pokucie, o umartwieniu pięci ciała zmysłów i inszych prawdach wiary chrześcijańskiej [...]*, Warszawa 1749.

⁵⁸ S.K. Wujkowski [Woykowski], *Grot Słowa Bożego wskroś serce grzesznika przenikający [...]. Tom II z przydatkiem na końcu kazań drugich pasyjnych i adwentowych, i niektórych ekstraordinaryjnych*, Kalisz 1732. Kazania o czterech rzeczach ostatecznych mają osobną paginację [1–26].

jako że cały rok liturgiczny służy tematyce eschatologicznej, Adwentowi przypisana została tylko tematyka Sądu Ostatecznego. Znajdujemy więc kolejno:

Sąd Ostateczny	5 kazań (na cztery niedziele adwentowe oraz na dzień św. Tomasza)	<i>Messis generalis mundi. Żniwo generalne świata albo kazania o Sądny Dniu</i>
Pieć	15 kazań (od niedzieli między oktawą Bożego Narodzenia po Niedzielę Palmową)	<i>Epulationes damnatorum. Mięsopest nieszczęśliwy wieczności albo kazania o piekle</i>
Niebo	11 kazań (od niedzieli Wielkanocnej po drugą niedzielę po Zesłaniu Ducha św.)	<i>Convivium beatorum. Bankiet niebieski albo kazania o chwale wiecznej</i>
Czyścić	6 kazań (od trzeciej niedzieli po Zesłaniu Ducha św. do niedzieli ósmej)	<i>Anticamera caeli. Przysionek niebieski albo kazania o czyściu</i>
Śmierć	20 kazań (od niedzieli dziewiątej po Świątkach po niedzielę dwudziestą ósmą) Ten moduł dzieli się na dwie części (po 10 kazań): o śmierci dobrej i złej	<i>Mortes pretiosae sanctorum. Śmierć szczęśliwa sprawiedliwych, to jest kazania o dobrej śmierci</i> <i>Mortes peccatorum pessimae. Śmierć grzesznych nieszczęśliwa albo kazania o złej śmierci</i>

Każda z części opatrzona jest tytułem. Cztery z nich (oprócz ostatniej) wprowadzają kluczową metaforę, która inicjuje rozleglejszy proces metaforyzacji, obejmujący kazania w obrębie poszczególnych tematycznych modułów. We wszystkich wiodąca metafora została wywiedziona z Biblii. Niektóre z nich już od wieków służyły pisarzom chrześcijańskim do teologicznej eksploracji eschatologicznych zagadnień. Tak było np. z obrazem żniwa jako Sądu Ostatecznego czy niebiańskiej uczty jako obrazu raj. Oba zresztą czerpały z różnorodnych biblijnych miejsc⁵⁹, które te symboliczne obrazy wzbogacały o kolejne szczegóły, pozwalając tym samym rozbudowywać teologiczną refleksję.

W przypadku Sądu Ostatecznego sięgnął Węgrzynowicz po jeden z najbardziej utrwalonych w chrześcijańskiej wyobraźni obrazów – wizję ostatecznego żniwa z Apokalipsy św. Jana (Ap 14, 14–20) oraz z przypowieści o chwacie (Mt 13, 24–30)⁶⁰. To jednak tylko punkt wyjścia, bowiem metafora żniwa zaledwie inicjuje szereg skojarzeń i nawiązań, które pozwalają jej wybrzmieć w pełni w kolejnych kazaniach. Mówiąc językiem samego Węgrzynowicza, proces poszukiwań odbywał się „*per coniecturas et dialogismos*” (KN-4RzO, s. 127[129]). Sformułowanie to opisuje charakterystyczne

⁵⁹ Sąd Ostateczny to przede wszystkim – Iz 18, 1–6, Ap 14, 14–20, Mt 13, 24–30, Mk 4, 26–31, J 4, 33–36; uczta – Wj 24, 9–11; Ostatnia Wieczerza – Łk 22, 14–20, Mt 26, 26–29, Mk 14, 22–25; droga do Emaus – Łk 24, 41–43.

⁶⁰ Mk 4, 26–31, J 4, 33–36.

dla ówczesnej egzegezy rozumowanie oparte na procesie porównywania, dopełniania znaczeń poprzez zestawianie różnych miejsc Pisma (*coniectura*). Z kolei termin *dialogismos*, którego użył Węgrzynowicz, znany jest w retoryce, gdzie oznacza odmianę figury myśli *sermocinatio* – solilokwium. Jednak nie w tym znaczeniu używa go tutaj kaznodzieja. Rozumie go raczej jako proces myślowy (z gr. *dialogizomai*)⁶¹ oparty na rozważnym namyśle opartym na konfrontowaniu ze sobą różnorodnych miejsc Pisma Świętego, które wchodzą ze sobą w swoisty dialog.

Tak więc wyjściowa biblijna metafora żniwa, będąca w tej części zbioru symbolem dominującym, przekształca się w kolejnych sześciu kazaniach w strukturę metaforyczną, w której poszczególne elementy (kazania) rozwijają kolejne symbole podporządkowane metaforze naczelnej i z niej wynikające. Są nimi ogień (wypalanie pól – *Nova cultura ad messem* – groza Sądu), słońce (żniwa przypadają na czas lata, gdy słońce jest „najgorętsze i najjaśniejsze” i pozostaje w znaku Lwa – *Sol maturans messem* – „Chrystus sędzia dla żarliwości i zapalczywości swojej jako Lew pokaże się” (KN-4RzO, s. 16), chwasty (które oddzielić trzeba od zboża – *Manipulorum revisio* – rodzaje grzeszników), węzły i powrośła (które przygotować trzeba do młócenia – *Colligitur messis* – zapowiedź „słodczych niebieskich” i mąk piekielnych).

Podobnie postąpił Węgrzynowicz w kolejnych trzech minicyklach. Każda przewodnia metafora wiązała się z inicjującym cykl biblijnym mottem. Czasem wynikała z niego w sposób jednoznaczny, innym razem jej wybór wymagał od kaznodziei sporego i specyficznego wysiłku interpretacyjnego. W przypadku kazań o piekle, których tytuł brzmi: *Epulationes damnatorum. Mięsopest nieszczęśliwej wieczności albo kazania o piekle*, metaforą wiodącą wskazaną w nim jest mięsopest (naturalnie związany z okresem karnawału, na który część z tych kazań przypada). Jednak biblijną wskazówką, którą zainicjowała karnawałową metaforę, był cytat z Ewangelii św. Marka („*Positus est in **signum**, cui contradicetur*”; Łk 2, 34). Oto, w jaki sposób słowo *signum* prowadzi Węgrzynowicza do podjęcia mięsopestnej metafory:

[...] dzisiejsza Ewangelija wspomina o znakach albo chorągwiach nowo na świat zawitałego króla i woźdza narodów [...]: „Postawion jest na znak, któremu się sprzeciwia”. Znak zaś, *in cultiori latinismo*, jedno jest co chorągiew, przez które znaczki albo chorągwie wybornie rozumieć się mogą rozmaite, do zbawienia pożyteczne nauki Pana Jezusowe [...] (KN-4RzO, s. 36).

Spośród różnych kolorów chorągwi, z których każda patronuje innej „zbawiennej nauce”, Węgrzynowicz wybrał czarną, ponieważ „każde często [...] wspominać na śmierć wieczną albo męki piekielne” (KN-4RzO, s. 36). O ile stosunkowo łatwo w ogromie biblijnej materii znaleźć słowo, frazę, fragment (do tego służyły m.in. encyklopedie, słowniki, tezaury), który tematycznie będzie blisko podejmowanego tematu i wesprze go swym autorytetem, o tyle kierunek odwrotny jest trudniejszy. Węgrzynowicz

⁶¹ *Theological Dictionary of the New Testament. Abridged in One Volume*, edited by G. Kittel and G. Friedrich, translated by G.W. Bromiley, Grand Rapids 2003, W.B. Eerdmans Publishing Company, s. 155–156 [hasło: „*Dialogizomai*”].

naczelną metaforę znajduje w krótkiej biblijnej frazie z ewangelicznej perykopy przypadającej na niedzielę otwierającą cykl o piekle: „*Positus est in **signum**, cui contradicetur*. Postawion jest na znak, któremu się sprzeciwia” (Łk 2, 34). Wyłuskuje słowo *signum*. Inicjuje ono proces skojarzeń, w którym kaznodzieja „odnajduje” i pokazuje związek biblijnego *thematis* z mięsopustem, a zarazem uzasadnia wybór karnawału jako przewodniej metafory. Kazanie rozpoczyna się następująco:

Znajduje się zwyczaj po niektórych cudzoziemskich miastach, że gdy następuje początek dni mięsopustnych, światowi ludzie, zwłaszcza zamożniejsi, zapraszając wcześniej inszych do kompanij, zwykli wystawować *signa* jakie, znaczki albo chorągiewki, pod którymi potym, gdy czas przyjdzie z kompaniją swoją rozmaitych zażywają krotofil, oddają wizyty i na różne *spectacula* uczęszczają (*KN-4RzO*, s. 35).

To zagajenie na temat mięsopustnych obyczajów przyjmuje postać *descriptio*. W reformackim kompendium retorycznym była to jedna z figur szczególnie zalecanych do zastosowania w egzordium⁶². Wybór tematyki mięsopustnej uzasadnił kaznodzieja w kolejnym zdaniu:

Dobrze wszystkim jest wiadomo, że za kilka dni tego roku poczynać się mają dni mięsopustne. Więc abym zaczęłą materyją *de Novissimis* [...] dalej mógł prowadzić, umyśliłem słuchacza mego na jakie mięsopustne, ale przecie zbawienne, *spectaculum* wyprowadzić, przetoż mi wcześniej z tym opowiedzieć się przynależało, a przejąwszy mody od światowych mięsopustników **znak** jaki na to **albo chorągiew** wystawić (*KN-4RzO*, s. 35–36).

Ten fragment pokazuje, w jaki sposób postępował proces metaforyzacji cyklu i jak powiązany był z biblijną egzegezą. Reformator podjął trop – jak się wydaje – najbardziej oczywisty. Powiązał kaznodziejską narrację podporządkowaną w swym zasadniczym układzie rytmowi roku liturgicznego, z biegnącym równolegle okresem kultury świeckiej – karnawałem, będącym zarazem pochodną tego, co działo się w porządku roku kościelnego. Nie mógł jednak na tym poprzestać. Równoległość czasowa była faktem. Dla sposobu wykładu, który obrał Węgrzynowicz, *sensus litteralis* (jeśli użycie tutaj tego terminu nie jest nadużyciem) musiał jednak zostać dopełniony poprzez *sensus mysticus*. Pomocne w tym procesie okazało się słowo, a właściwie dwa, które określić można terminem z dziedziny filozofii analitycznej – „wskazówki ustanawiającej”. Pierwsza z nich to słowo „*signum*”, które zapoczątkowuje proces metaforyzacji w pierwszym kazaniu cyklu. Druga wskazówka to „*spectaculum*”. Ono z kolei staje się symbolem-drogowskazem, który wyznacza kierunek rozwoju semantycznej struktury kazań o piekle. Mamy więc dwie „rzeczywistości” – mięsopustną i piekielną – zbudowane na zasadzie analogii.

Z drugiej strony „wskazówki ustanawiające” strukturę semantyczną kazań – *signum* i *spectaculum* – mają swoje antytetyczne odpowiedniki. Wyznacza je funkcja kazań. Pisał Węgrzynowicz: „**umyśliłem** słuchacza mego na jakie mięsopustne, **ale przecie zbawienne**, *spectaculum* wyprowadzić”. „Krotofilna kompanija” udająca się na mięsopustne **przedstawienie** pod wystawioną na tę okazję **chorągwią** („**Znak** zaś, *in cultiori*

⁶² [O głoszeniu kazań], k. 2r.

latinismo, jedno jest co **chorągiew**”, *KN-4RzO*, s. 36), stanowi antytezę dla Chrystusowego zaciągu kawalerów pod czarną **chorągwią** (to jest „nauką, medytacją o mękach nieszczęśliwej wieczności, która czeka grzesznych” *KN-4RzO*, s. 36), prowadzącą na „zbawienne *spectaculum*”.

We frazie: „**umysliłem** słuchacza mego na jakie mięsopustne, ale przecie zbawienne, *spectaculum* **wyprowadzić**”, warto zwrócić uwagę na słowo „umysliłem”. W osiemnastowiecznej polszczyźnie znaczyło ono „postanowić co w myśli”⁶³. To niepozorne zdawałoby się słowo oddaje jednak istotę działań Węgrzynowicza-hermeneuty. Trzeba wystrzegać się skojarzeń ze współczesnym znaczeniem związku wyrazowego „umyślić sobie”, wyrażającego jakiś rodzaj myślowej dezynwoltury. U Węgrzynowicza trzeba czytać to słowo „po norwidowsku” – jako u-myśliłem, to jest „po przemyśleniu (i zrozumieniu), zdecydowałem, że...”. Zacytowane przed chwilą słowa Węgrzynowicza to, można by rzec, modelowy opis tego, jak hermeneutyka rozumie i opisuje interpretację. Według Johanna Augusta Ernestiego (1707–1781), osiemnastowiecznego teologa, filologa i egzegety, na interpretację składają się dwa elementy: *subtilitas intelligendi* (rozumienie) i *subtilitas explicandi* (wykładnia)⁶⁴. Inny niemiecki teolog, Johann Jakob Rambach (1693–1735) dodawał jeszcze *subtilitas applicandi* (zastosowanie)⁶⁵. Właściwą interpretację (*subtilitas explicandi*) poprzedzać musi rozumienie (*subtilitas intelligendi*), a dopełniać ma jej zastosowanie, to jest odniesienie do sytuacji doświadczającego podmiotu tu i teraz. Węgrzynowiczowe „umysliłem” to etap rozumienia (*subtilitas intelligendi*), prezentacja „zbawionnego *spectaculum*” – to eksplikacja (*subtilitas explicandi*), zaś dopełnia je i nadaje im mocy zastosowanie (*subtilitas applicandi*). Termin *applicatio* oznacza działania, które podejmuje kaznodzieja-egzegeta, uwzględniając okoliczności (czas, miejsce, kulturę), z myślą o realnym odniesieniu wykładni do odbiorcy i możliwości zastosowania jej przez niego. Teoretyczne wyłożenie powinno bowiem znaleźć odbicie w realnym działaniu tych, do których kierowany jest kaznodziejski przekaz⁶⁶. *Spectaculum*, na które kaznodzieja „wyprowadza” swego

⁶³ Por. S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 6, Lwów 1860, s. 141–142.

⁶⁴ J.A. Ernesti, *Institutio interpretis Novi Testamenti ad usus lectionum*, Lugduni 1762, s. 2. Ernesti pisał: „*Interpretatio igitur omnis duabus rebus continetur, sententiarum (idearum) verbis subiectarum intellectui, earumque idonea explicatione. Unde in bono interprete esse debet subtilitas intelligendi, et subtilitas explicandi*”.

⁶⁵ Tak sformułowany termin przyjął za Gadamerem, który wykorzystał nomenklaturę osiemnastowiecznych teologów niemieckich jako najlepiej opisującą to, jak rozumiał on procedurę hermeneutyczną (zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przekł. B. Baran, Kraków 1993, s. 291–294). Termin *subtilitas applicandi* u Rambacha nie występuje. Zdaje się, że stworzył go Gadamer *per analogiam* do terminów użytych przez Ernestiego. U Rambacha idea, którą wyraża termin *subtilitas applicandi*, zawiera się w formule *de sensus inventi adplicatione* (poprzedzają ją dwa etapy hermeneutycznego procesu: *de sensus inventi communicatione* oraz *de sensus inventi demonstratione*). Zob. I.I. Rambach, *Institutiones Hermeneuticae Sacrae, variis observationibus copiosissimisque exemplis biblicis illustratae*, Ienae 1725, s. 804–822 (fragment dotyczący *De sensus inventi adplicatione*).

⁶⁶ J.M. Connolly, *Applicatio and Explicatio in Gadamer and Eckhart*, [w:] *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, edited by J. Malpas, U. Arnsward and J. Kertscher, Cambridge, Massa-

słuchacza, w zamyśle Węgrzynowicza ma być „*spectaculum* zbawiennym”, to jest spowodować refleksję, która pobudzi do działania. Jej ostatecznym celem ma być bowiem zbawienie.

„Umyśliłem słuchacza mego na jakie mięsopustne, ale przecie zbawienne, *spectaculum* wyprowadzić” – to także moment, kiedy po raz pierwszy pojawia się kluczowy dla cyklu zwrot ustanawiający – „mięsopustne *spectaculum*”. Dzięki zaproponowanej metaforze kaznodzieja dokona przeniesienia (gr. *metapherein*; łac. *translatio*) „mięsopustnych” pojęć, obrazów, zjawisk znanych i oswojonych przez odbiorców na abstrakcyjne pojęcie piekła.

Hannah Arendt pisała o metaforze, że „wyposaża [ona] myśl abstrakcyjną, pozbawioną danych naocznych, w intuicje pochodzące ze świata zjawisk, których funkcją jest »zapewnienie realności naszym pojęciom«”⁶⁷. Dodawała jeszcze, iż metafora pojawia się w momencie, gdy „rozum musi transcendować granice danego świata i prowadzić nas w niepewne rejony spekulacji, gdzie »nie ma żadnych danych naocznych odpowiadających pojęciu rozumu«”⁶⁸.

Wypowiedź, w której Węgrzynowicz wprowadza metaforę ufundowaną na analogii „mięsopust – piekło” jako wskazówkę ustanawiającą, rozpoczyna proces budowania struktury metaforycznej „rozpisanej” na kolejne kazania. To moment, kiedy *metaphora* przeradza się w *metaphoram continuum*.

Na mięsopustne *spectaculum* „wyprowadza” Węgrzynowicz odbiorcę, dla którego doświadczenie karnawału było żywym, niezwykle istotnym kulturowym doświadczeniem. Kiedy więc kaznodzieja podejmuje w kolejnych sześciu kazaniach wątki mięsopustnego *spectaculi* i pochodu (*Signum salutare*), ucztowania z obfitością dań (*Epulae damnatorum* i *Assa et pastilli damnatorum*) i trunków (*Vinum damnatorum*), muzyką (*Musica inferni*) i tańcami (*Choreae inferni*), to wszystkie one składają się na ówczesne konstytutywne dla karnawału elementy. Intensywność mięsopustnych doświadczeń prowokowała też w sposób naturalny reakcję Kościoła. Karnawał stawał się synonimem grzechu i rozpusty, które wymagały zdecydowanego głosu sprzeciwu. Mięsopust ustawiano w opozycji do nadchodzącego postu. Badacz zjawiska Werner Mezger pisał o tym następująco:

Coraz wyraźniejsza stawała się zasada dualizmu: przestrzeganie wszelkich reguł postu służyło za wzór pobożnego życia godnego naśladowania, karnawał zaś zaczął uchodzić za odstraszący przykład egzystencji grzesznej, złej i bezbożnej. Jeśli z jednej strony przedwielkanocny czas pokuty ukazywano jako czas doświadczania szczególnej łaski Bożej, to konkurencyjny okres karnawału jawił się jako manifestacja zgubnego świata na opak, w którym wszystkie chrześcijańskie zasady biorą w łeb, bo sam diabeł wchodzi wtedy do gry⁶⁹.

chusetts 2002, The MIT Press, s. 77–96. Autor na przykładzie kazań Mistrza Eckharta pokazuje, w jaki sposób można rozumieć rambachową-gadamerowską ideę *applicatio*.

⁶⁷ H. Arendt, *Myślenie*, przekł. H. Buczyńska-Garewicz, przedm. M. Król, Warszawa 1991, s. 153–154.

⁶⁸ Tamże, s. 154.

⁶⁹ W. Mezger, *Obyczaje karnawałowe i filozofia błazeństwa*, przekł. W. Dudzik, [w:] *Karnawał. Studia historyczno-antropologiczne*, wyb., oprac. i wstęp W. Dudzik, Warszawa 2011, s. 160. Autor pokazuje, jak stosunek Kościoła do karnawału ewoluował. Postawa zdecydowanie krytyczna wobec niego pojawiła się

Dosadność ostatnich słów powyższego cytatu potwierdza także praktyka Węgrzynowicza. W zbiorze *Nuptiae Agni*, w kazaniu *Na dzień Gromnicznej Najświętszej Panny*, mięsopest, który jest przedmiotem rozważań, nie jest figurą, ale rzeczywistymi, budzącymi grozę „dniami szalonych ludzi”. W pierwszej części znajdziemy historyczną i kulturową genezę karnawału. Mamy więc wskazanie i opisanie jego pogańskich źródeł: dni Bacchusowych i Luperkaliów⁷⁰. „Dni szalonych ludzi” to być może nawiązanie do karnawałowych rozrywek świeckich stowarzyszeń (zwanymi Szalonymi Kompaniami), których pochody, gry, publiczne przedstawienia były realizacją karnawałowego świata na opak, pełnego parodii, obrazoburstwa, ostrej satyry, także obsceny⁷¹. Pojęcie „szaleństwa” było zresztą stałym elementem kaznodziejskiej refleksji o karnawale przynajmniej od XV wieku⁷². Węgrzynowicz karnawałowe zawieszenie reguł określił słowami: „co cały rok nie godzi się, to samo godzi się we dni mięsopestne” (NA, kol. 274). Mięsopest w oczach kaznodziei to „grzechowa kloaka” (NA, kol. 271), bo „zawsze podczas Mięsopestu [...] dni [...] są pełne fetorów, smrodów grzechowych; śmierdzi teraz świat od pijaństwa, od nieczystości, od słów, piosnek, igrzysk bezecnych, od tańców, maszkar i innych rozpust, których sobie ludzie beśpieczniej w te dni pozwalać zwykli” (NA, kol. 270). Eksponowanym elementem mięsopestnego obyczaju, który został poddany krytyce, było jego teatralne i parateatralne oblicze: „krotofile, tańce, maszkary, dyjalogi, opery mięsopestne [...], żarciki, słówka, piosnki, reprezentacje nieuczciwe” (NA, kol. 275). Ich powszechność, otwartość i widowiskowość były podobną do grzechu:

Cóż się z temi duszami dzieje, gdy na takie *spectacula*, mięsopestne dyjalogi, żarty, tańce *etc.* trafia? [...] Ginią na duszy, albowiem tyran piekielny, czart, na to wymyślił te krotofile mięsopestne, aby ludzie [...] do odważenia się na grzech przywodził i na duszy one zabijał (NA, kol. 275).

Takie postrzeganie karnawału pozwala zrozumieć, dlaczego wybrał go Węgrzynowicz na alegorię piekła. Za tą decyzją stał kaznodzieja przejęty zgubnym wpływem mięsopestnych obyczajów na duchową kondycję wiernych. Jednak, paradoksalnie, to powszechna znajomość i uczestnictwo w tych tak potępianych praktykach pozwoliły mu obrazowo i przekonująco nakreślić wizję piekła i piekielnych mąk.

w wieku XV i z czasem przybierała na sile. Mezger analizuje też przyczyny tych zmian (zob. tamże, s. 159–165).

⁷⁰ O związkach Dionizji (Bachanaliów) i Luperkaliów z karnawalem zob. W. Dudzik, *Karnawały w kulturze*, Warszawa 2005, s. 14–17 oraz W. Wojtowicz, *Między literaturą a kulturą. Studia o „literaturze mieszczańskiej” przełomu XVI i XVII wieku*, Szczecin 2010, s. 288–289.

⁷¹ Zob. J. Heers, *Święta głupców i karnawały*, przekł. G. Majcher, Warszawa 1995, s. 141–150.

⁷² S. Chappaz-Wirthner, *Z dziejów badań nad karnawalem*, przekł. Ł. Jurasz-Dudzik, [w:] *Karnawał. Studia historyczno-antropologiczne*, s. 56–59. Autorka pisze też o wiązaniu karnawału z rzymskimi Luperkaliałami. W polskim kaznodziejstwie przywołać można choćby słowa Mikołaja Reja, który pisał: „W niedzielę mięsopestną kto zasię nie oszaleje na urząd jako ma być, twarzy nie odmieni, maszkar, ubiorów ku diabłu podobnych sobie nie wymyśli, już jakoby nie uczynił krześcijańskiej powinności dosyć” (M. Rej, *Postylla (wydanie fotograficzne)*, cz. 2, Wrocław 1965, k. [225]v).

Ostatnia niedziela mięsopustna przypada na piątą niedzielę po święcie Trzech Króli. Wraz z nią reformat zakończył alegoryczny opis piekielnego mięsopustu, jednak nie zarzucił tematyki infernalnej (odstąpił od niej dopiero w Niedzielę Palmową). W Kościele rozpoczyna się wówczas okres przedpościa, obejmujący trzy niedziele⁷³ (tzw. Siedemdziesiąt-, Sześćdziesiąt- i Pięćdziesiątnicę), po nich następuje post. Metaforyka biesiadno-karnawałowa brzmiałaby tu niestosownie, dlatego też kaznodzieja znajduje dla tych części cyklu (przedpostnej i postnej) inne metafory. Wprawdzie tytułowy wątek mięsopustny będzie w nich powracał, jednak już nie jako organizująca porządek myśli alegoria, ale swoiste *memento*.

W trzech niedzielach przedpostnych narrację znów porządkują *signa*, tym razem są to *signa damnationis*. Wcześniejsze kazania przyniosły przerażający obraz mąk piekielnych, teraz przyszła pora, aby poznać sygnały, które zapowiadają, że człowieka czeka potępienie. W przypadku tych trzech kazań następuje rozluźnienie alegoryzującego wywodu. *Signa* bowiem, które wymienia kaznodzieja, mają charakter literalnego przekazu. Określa je wprost, to: niewypełnianie swych powinności chrześcijańskich względem Boga, siebie samego i bliźniego, wszelkie nałogi i powroty do grzechu, zła wola oraz nieszczerza spowiedź i pokuta. Do narracji podporządkowanej metaforze powraca wraz z kazaniem na *Niedzielę pierwszą w post*. Było piekło, były sygnały wskazujące na wieczne potępienie, teraz przyszła kolej na remedia, które przed piekłem uchronią.

Wraz z pierwszym kazaniem postnym kaznodzieja wprowadza czytelnika w rzeczywistość medyczno-apteczną. Wszystkim sześciu postnym kazaniom patronuje ta sama fraza: „*Cura phthisis mysticae*”. Otrzymujemy w niej wszystko, co powinna zawierać dobrze skomponowana *propositio*. Według reformackiego kompendium retorycznego powinna ona być: zwięzła, krótka, nieskomplikowana, elegancka, stosowna; mogła też być metaforyczna⁷⁴. Te trzy słowa tworzące motto kolejnych kazań wskazują na trzy ich kluczowe wątki. Mamy więc chorobę (*phthisis*), metodę jej leczenia (*cura*) oraz sugestię, że mowa będzie o chorobie i kuracji duchowej (*mysticae*). Suchoty, których kolejne objawy i sposoby na ich uleczenie podawał Węgrzynowicz w kolejnych kazaniach, definiował następująco:

Bojaźń czego straszego, złego zwłaszcza wiecznego, jest to ciężka afekcja dusze i podobieństwo ma z chorobą według ciała, którą **suchotami** zowiecie. Pospolicie mówicie, ledwiem nie usechł od strachu [...]. Do takich duchownych suchot albo bojaźni dałem wam okazyją, gdy, od nowego roku począwszy, uważanie o piekle dotąd łaski wasze bawiłem [...], ale [...], aby komu do desperacji okazyi nie dać, jakom obiecał w przeszlą niedzielę, zechcę przy tym duchownym maju postu ś[więtego] na te duchowne **kurować suchoty**, to jest podawać sposoby, któremi tej zbytecznej trwogi zbywać i uchronić się wiecznego potępienia [...]. Dziś tedy dwoje **lekarsw** albo dwa sposoby podam łaskom waszym, jedno z Ewangelij ś[więtych], drugie z **apteki** Kościoła ś[więtego], którą na cały post otworzoną widzę (*KN-4RzO*, s. 91–92).

⁷³ Przedpoście, czyli okres od początku Siedemdziesiątnicy po Środę Popielcową. Trzy niedziele przypadające na ten okres zwane są kolejno: Siedemdziesiątnica (lub Starozapustna), Sześćdziesiątnica (lub Mięsopustna), Pięćdziesiątnica (inaczej Zapustna).

⁷⁴ [O głoszeniu kazań], k. [6]v.

Wśród remediów polecanych na kolejne objawy duchowych suchot znajdują się: dieta, miejsce kuracji, syropy, specjalnie wypiekane kołaczki. Ostatnie kazanie postu, kończące zarazem śródcykl o piekle, to „prezerwatywa recydywy” choroby. Receptę ordynuje „najwyższy medyk dusz [...], Chrystus Pan” (KN-4RzO, s. 122). W trakcie wykładu następuje, by tak rzec, dematerializacja kuracji i każdy z tworzących ją elementów zyskuje duchowe przełożenie i wykładnię.

Następna część cyklu, na którą składa się jedenaście kazań „o chwale wiecznej”, opiera się na alegorii „niebieskiego bankietu”. Sprawia ona wrażenie pomyślanej jako obraz-antyteza do części o piekle. Pojęciowo trudno o bardziej oczywistą antytezę niż piekło – niebo, potępienie – chwała wieczna. Jednak rzecz ciekawsza to alegoria, którą wybrał Węgrzynowicz, aby za pomocą symbolicznego przedstawienia kontrast ten wydobyć i podkreślić. „*Epulationes damnatorum*” i „*Convivium beatorum*”, „**Mięsopust** piekielny” i „**Bankiet** niebieski” to dwa przeciwstawne obrazy-alegorie wyrastające z jednego pnia: wspólnotowego doświadczenia świętowania i ucztowania.

Aleksander Nawarecki, interpretując poezję ks. Józefa Baki, pokazał jej związki z kluczowymi dla zrozumienia istoty i specyfiki kultury późnobarokowej obrzędami: ucztowaniem, pogrzebem oraz ludycznością⁷⁵. Każdy z tych tematów mniej lub bardziej bezpośrednio jest kluczowy także dla prowadzonego przez Węgrzynowicza kaznodziejskiego wykładu. Nawarecki, dostrzegając i opisując wpisanie w podstawy struktury *Uwag* głównych zasad sztuki sarmackiej, zadaje kluczowe pytanie: „Ale czemu one służą? I co z nich wynika?”. Odpowiada następująco:

Wydaje się, że niewiele wyjaśni rozstrzygnięcie kwestii, czy związek pomiędzy *Uwagami* a sztuką późnobarokową jest przypadkiem użycia tego samego „języka”, rodzajem homologii strukturalnej, czy rezultatem intersemiotycznego przekładu. Relacja ta nie jest biernym „odbiciem” systemu, lecz raczej celowym i aktywnym wyborem⁷⁶.

Przy czym „celowy i aktywny wybór” nie wyklucza spostrzeżeń wcześniejszych o identycznym języku, homologii struktur i intersemiotycznym przekładzie. Świadomość wyboru jednak nadaje wypowiedzi zupełnie inny status. Podobnie jest u Węgrzynowicza. Operowanie alegoriami żniw, mięsopustu, ucztowania czy zwyczajów łaźniebnich (w części czyśćcowej) to nie tylko narzędzie wytrawnego retora, który zwraca się do odbiorców, używając języka i obrazów im bliskich, mających wpływ na ich wyobraźnię i emocje. To przede wszystkim wybór teologa-hermeneuty, który mógłby powiedzieć za św. Janem Damasceńskim:

Nie możemy bowiem postrzegać rzeczy niematerialnych inaczej, jak tylko poprzez formy analogiczne nawiązujące do pierwowzoru, o czym mówi biegły w sprawach boskich Dionizy Areopagita. Każdy przyzna, że wobec naszej niemożności bezpośredniego kierowania umysłu wzwzysku ku kontemplacji duchowej, nie jest żadną przewiną budowanie zrozumiałych analogii, korzystając z przedmiotów nas otaczających

⁷⁵ A. Nawarecki, *Czarny karnawał. „Uwagi śmierci niechybnej” księdza Baki – poetyka tekstu i paradoksy recepcji*, Wrocław 1991, s. 66–79.

⁷⁶ Tamże, s. 66.

– tak, aby właściwie odczytywać formy tego, co pozbawione formy i kształty tego, co bezkształtne. Skoro więc Słowo Boże poprzez tworzone w trosce o nas analogie wspomaga wszelkie nasze dążenia do tego, co w górze, i temu, co proste i bezcielesne nadaje jakąś formę, jakże nie miałyby ująć w kształt tego, co kształtu zewnętrznego pozbawione, a posługując się tym, co ze swej natury zwykłe i powszednie, pozwolić nam pojąć rzeczywistość, za którą tęsknimy, a której oglądać nie jesteśmy w stanie?⁷⁷

Uczta, która posłużyła kaznodziei do opisu raj, rozpoczyna się od zaproszenia (*Invitatio ad convivium* – Niedziela Wielkanocna), kolejno serwowanych dań (*Ferculum primum*, *Ferculum secundum*, *Portiones speciales* – Niedziela I.–III. po Wielkiejnocy), stroju właściwego na ucztę (*Vestes convivarum* – Niedziela IV. po Wielkiejnocy). Dalej mamy ucztę jako źródło przyjemności dla wszelkich zmysłów (*Portiones 5.* – Niedziela V. po Wielkiejnocy). Nie zabrakło też opisu dwóch gościńców prowadzących na ucztę (*Via lactea*, *Via saxeaa alia purpurea* – Na dzień Wniebowstąpienia Pańskiego i Niedziela między oktawą Wniebowstąpienia). Ostatnie trzy kazania (Niedziela Świąteczna, tj. dzień Zesłania Ducha Świętego, i Niedziela I.–II. Po Świątkach) to opis znaków sugerujących, kto może spodziewać się zaproszenia na ucztę (*Signa praedestinationis as coelum*).

Alegorię uczty niebiańskiej inicjują dwa starotestamentowe obrazy. Pierwszy z Księgi Izajasza: „I uczyni Pan Zastępów wszystkim ludziom na tej górze gody z tucznych bydłatek, gody winnego zbierania, tłustych rzeczy, treść w sobie mających” (Iz 25, 6; tłumaczenie Węgrzynowicza)⁷⁸. Drugi z Księgi Przysłów: „Mądrość zbudowała sobie dom, wyciosała siedem filarów. Ofiarowała ofiary swoje, roztworzyła wino i stół wystawiła” (Prz 9, 1). Scen biblijnych z ucztą w roli głównej lub w tle jest wiele i niejednokrotnie jeszcze będzie je Węgrzynowicz przywoływał, uzupełniając swój wywód o kolejne szczegóły, poddając je alegorycznej interpretacji. Sam wybór przewodniej metafory nie należy do oryginalnych. Szczęśliwe niebiańskie bytowanie wyrażone poprzez alegorię uczty niebiańskiej jest niemal archetypiczne, wychodzące poza krąg kultury chrześcijańskiej i żydowskiej. Kiedy w pierwszym kazaniu śródcytku Węgrzynowicz pisał: „O jaka uczta! Kędy cześnikiem Chrystus, kuchmistrem Duch Ś[więty], a zaiste Ociec – gospodarz najszczodroblwszy” (*KN-4RzO*, s. 130), wydaje się być, szczególnie gdy nie osadzimy tego w kulturowym kontekście, co najmniej trywializacją. Jednak wpisane w cały myślowy konstrukt, głęboki teologicznie, w żaden sposób nie odbiera tekstowi powagi. Uzasadnienie zresztą dla takich poczynąń znalazł kaznodzieja choćby u św. Bonawentury. To właśnie mistrz Węgrzynowicza pisał: „*O qualis refectio, ubi dapifer Christus, pincerna Spiritus Sanctus et certe Pater hospes largissimus*”⁷⁹. Sam doktor seraficki podaje je w cudzysłowie jako cytat za Ryszardem od św. Wiktorra. W opisie niebiańskiej uczty przywołuje licznych poprzedników, którzy *gaudium beatorum* opisywali, posługując się tą alegorią. Przywołuje dzieła Bernarda z Clairvaux

⁷⁷ Św. Jan Damasceniński, *III mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy* (*Contra imaginum calumniatores*), „*Vox Patrum*”, R. 29: 2009, t. 53–54, s. 642–643.

⁷⁸ U Wujka: „Uczyni Pan Zastępów na wszystkie narody na tej górze ucztę z rzeczy tłustych, ucztę zbierania wina, z tłustych rzeczy szpik w sobie mających, z zebrania wina wystalego”.

⁷⁹ S. Bonaventura, *De septem donis Spiritus Sanctii*, [w:] tenże, *Opera omnia*, t. 7, Parisii 1866, s. 650.

De diligendo Deo i *Sermones super Cantica Canticorum* (sermo XXXIII), św. Grzegorza *Moralia*, Ryszarda od św. Wiktora *Beniamin minor*, Hugon od św. Wiktora *De arca Noe sive morali*, św. Anzelma *Proslogion*. Uczta służy Bonawenturze do opisu chwały, jakiej dostąpią ci, którzy posiadli dar mądrości⁸⁰.

Pójście śladem cytatu z Bonawentury, na który wskazał Węgrzynowicz, uświadamia raz jeszcze, jak trudne i zawodne może być szukanie i wskazywanie źródeł. Czy bowiem wystarczy powiedzieć, że skoro Węgrzynowicz wskazał na Bonawenturę, to właśnie jego wypowiedź była źródłem inspiracji. Co w takim razie zrobić z wypowiedzią Bonawentury, który powołuje się na Ryszarda od św. Wiktora. Tworzy się łańcuch cytowań, przejęć, komentarzy, zapożyczeń, trudny do odtworzenia. Ale częstokroć jest to zupełnie niepotrzebne. Kaznodzieja-teolog poruszał się bowiem w przestrzeni intelektualno-duchowej własności, która narastając przez wieki, stawała się dobrem wspólnym. Węgrzynowicz wykorzystując na opisanie uczty metaforę raj, sięgnął po dobrze ugruntowany w literaturze teologicznej topos. Jednak jego wykorzystanie, opracowanie, nadanie ostatecznego kształtu wywodowi zależało już tylko od umiejętności, talentu i pomysowości konkretnego kaznodziei.

Chrystus – cześćnik, Duch Święty – kuchmistrz, Bóg Ojciec – jako gospodarz uczty to obrazy wyrażone zrozumiale i bliskie odbiorcy, które stają się narzędziami mającymi umożliwić przybliżenie i wyjaśnienie tajemnic wiary. Są one zaledwie punktem wyjścia do zbudowania wieloelementowej struktury metaforycznej, w której każdy wprowadzany w kolejnych kazaniach element symboliczny służył podjęciu teologicznego wątku związanego z niebiańską eschatologią. Węgrzynowicz w części tej opisuje stan przebóstwienia, to jest rozkosze, których doświadczy zbawiony. Obejmuje on jego duchowe potencje: rozum (*Ferculum primum beatorum*), wolę i pamięć (*Ferculum secundum beatorum*) oraz ciało (*Vestes beatorum convivarum*), które dopiero tam pozna, czym jest pełne i doskonałe „ukontentowanie zmysłów” (*Portiones 5. corporis gloriosae*). Opisuje też kaznodzieja szczególną chwałę przeznaczoną tylko duszom wybranych (*Portiones speciales beatarum animarum*). Całość dopełniają opisy trzech dróg, które prowadzą do raju: biała to staranie się o czyste i jasne sumienie (*Via lactea ad caelum*), skalista to trudne praktykowanie cnót (*Via saxeae ad caelum*), czerwona to cierpienie podejmowane i znoszone dla Boga (*Via purpurea ad caelum*).

Podobnie jak w minicyklu o piekle trzy kazania opisywały znaki zapowiadające potępienie, tak i w części „niebiańskiej” trzy kazania podają znaki wieszczące przeznaczenie „na on bankiet chwały wiecznej” (*KN-4RzO*, s. 185). Także tutaj są one wyłączone z wielkiej metafory.

Zresztą analogie pomiędzy cyklami o piekle i o niebie idą dalej. Wszak obie ufundowane są na metaforach uczty jako świętowania, które jest spotkaniem, doświadczeniem dla ducha i ciała⁸¹. Są jednak swymi antytetycznymi odbiciami. Węgrzynowicz

⁸⁰ Tamże, s. 640–652 (alegoria uczty znajduje się w drugiej części traktatu – *Pars II. De septem donis Spiritus Sancti in speciali; Sectio VII. De dono sapientiae, Caput V–XI*).

⁸¹ Zob. J. Sokolski, *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyśćca i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*, Wrocław 1994. Autor opisuje literackie obrazy bankietów

stara się je odróżnić od siebie. Tytułowe określenia mają od samego początku tę różnicę zaznaczyć. *Epulum* – *convivium*, mięsopust – bankiet. Zapewne podstawą rozróżnienia łacińskich określeń była Wulgata, gdzie *convivium* w przeważającej mierze pojawia się w pozytywnym lub neutralnym kontekście, *epulor* zaś – w najlepszym razie neutralnym, a często co najmniej pejoratywnym. *Convivium* (i pokrewne) pojawia się na określenie przyjęcia weselnego (Mt 9, 15; Łk 5, 34), uczty, w której brał udział Jezus czy o której mówił (Łk 5, 29; Łk 14, 13; Łk 40, 26), na określenie wspólnoty (Łk 9, 14). W Starym Testamencie Wulgata określa tym mianem radosną ucztę (Abrahama dla syna Rdz 21, 8; Lota dla aniołów Rdz 19, 3; Józefa dla braci Rdz 43, 16). Znaleźć można też, choć nieliczne, zastosowania w kontekście neutralnym (np. jako gody Rdz 9, 22) i zdecydowanie negatywnym (PwPr 21, 20).

Epulum (i rodzina wyrazów) występują tylko w Starym Testamencie. Określa się nimi hucznie obchodzoną ucztę świąteczną (Lb 10, 10), obfitość i „używanie” towarzyszące świętom żydowskim (Święto Tygodni Pw 14, 26; PW 16, 11; Święto Namiotów Pw 16, 14; ofiara złożona Bogu Pw 27, 7; Purim 9, 17–18). Często nazywa się nimi świętowanie pogańskie z jednoznacznie negatywnym wydźwiękiem (mieszkańcy Sychem: Sdz 9, 27; Filistyni Sdz 16, 23). Znamienne jest tu częste stosowanie w przekładzie Wujka słowa „używanie”, powiązane z obfitością i folgowaniem sobie. Cytat zaś z Księgi Sędziów, opisujący bunt mieszkańców Sychem przeciwko Abimelechowi, mógłby służyć za ilustrację mięsopustnych obyczajów, które tak krytykował Węgrzynowicz:

[...] obywatele Sychem wyszli na pola pustosząc winnice i deptąc wina, i uczyniwszy śpiewających tańce weszli do zboru boga swego, a przy biesiedzie i kuflach złorzeczyli Abimelechowi (Sdz 9, 27).

Convivium, gdy idzie o spektrum biblijnych zastosowań, jawi się częstokroć jako antyteza do *epuli*. Istniało także „świeckie” zaplecze skojarzeń. W łacińskich tłumaczeniach Platońska *Uczta* oddawana była terminem *Convivium*, *Uczta siedmiu mędrców* to *Convivium septem sapientium*. Terminy *epulo*, *epulor* odsyłały z kolei do rzymskiej tradycji świąt ku czci Jowisza, które organizowali wybrani do tego kapłani (tzw. *epulones*). Przewodzili oni świątynnym ucztom ku czci boga⁸².

piekielnych i niebiańskich, uwzględniając też jako miarodajne przykłady z kazań Węgrzynowicza (tamże, s. 213–214) oraz dzieło *Przeraźliwe echo trąby ostatecznej albo cztery rzeczy ostatnie człowieka czekające [...]* jego zakonnego współbrata Klemensa Bolesławiusza (tamże, s. 207–210).

⁸² Informacje o owych kapłanach znajdziemy u Grzegorza Piramowicza w *Dykcjonarzu starożytności dla szkół narodowych* (Warszawa 1779, s. 124–125). Pod hasłem „*Coena*” podaje autor, iż była ona częścią „starożytnych biesiad, *convivium*”. Piramowicz przedstawia szczegółowo tradycję greckiego i rzymskiego ucztowania. Greckie publiczne biesiady służyły budowaniu wspólnotowej więzi. Zasiadano w nich „bez różnicy osób”, a „publiczne stoły nazywano stołami oszczędności i wstrzemięźliwości albo stołami przyjaźni”. Rozmowy dotyczyły spraw wspólnoty, historii i bohaterów. Gorzej, gdy chodzi o ocenę moralną, wypadały, zdaniem Piramowicza, biesiady prywatne. Było tam bowiem miejsce na pijaństwo i „nieuczciwe kobiety” (tamże, s. 76). W Rzymie pierwotna idea *convivii* jego zdaniem się zdegenerowała: „Za większym zepsuciem niepomiarowanie w jedzeniu i napoju z innymi rozpustami związane górę wzięło. Takie biesiady zwano *comessatio*” (tamże, s. 80). Zob. też: tamże, s. 74–81 [hasło: „*Coena*”].

Węgrzynowicz musiał znaleźć polskie odpowiedniki tych terminów. Powinny one były też pozostawać wobec siebie w zdecydowanej „moralnej” opozycji. Wybrał bankiet i mięsopest. Światło na to, dlaczego *epulum* zdecydował się oddać słowem mięsopest, rzuca kazanie ze zbioru *Nuptiae Agni*. Opisuje tam karnawał jako publiczny *fest*, z powodu którego i w którego trakcie odprawiano nabożeństwa pokutne i przebłagalne za „szalejące mięsopestniki”:

[...] bardzo chwalebnie po niektórych miastach nastały podczas trzech ostatnich dni mięsopestnych osobliwe nabożeństwa i z odpustami rzymskimi przy wystawieniu Przen[ajświętszego] Sakramentu, przy kazaniach, spowiedziach, komunijach, procesyjach; co wszystko się na to dzieje, aby odwabić ludzi od mięsopestnych okazyi (NA, kol. 273).

Fioletowy kolor szat liturgicznych zakładanych od niedzieli Starozapustnej wyrażać ma, zdaniem kaznodziei, żal nad ginącymi z powodu mięsopestów duszami. Zasłonięte zaś krucyfiksy chronią Ukrzyżowanego, „aby niejako na złości mięsopestników nie patrzył” (NA, kol. 273). W innym kazaniu posuwa się wręcz do szukania przyczyn nieszczęść dotykających naród w zbrukaniu czasu postu:

Miasto reprezentacyi, medytacyi tajemnic męki Pana Jezusowej, mięsopestne opery, dyalogi pełne próżności, nieczystości, z wielką obelgą Chrystusową i postu Jego ś[więtego] sprawowano i na nie się gromadno zjeżdżano *adversus Dominum, et adversus Christum eius*; przeto też [...] słusznie [...] na naszą Polskę taka ruina przyszła, iż prawie do szaleństwa przychodzi ludziom (NA, kol. 646–647).

Słowa *adversus Dominum, et adversus Christum* można by zastosować do opozycji, jaką zbudował Węgrzynowicz, kontrastując ze sobą mięsopest i bankiet. Tę ostrą opozycję, podbudowaną moralną oceną, wykorzystał do obrazowego przedstawienia piekła i raju.

Kolejnym elementem cyklu uczynił Węgrzynowicz czyściec. Choć nie mieści się on w tytułowych „czterech rzeczach ostatecznych”, teologicznie obecność tej tematyki jest uzasadniona. Faktem jednak pozostaje, że cykl o czterech rzeczach ostatecznych staje się cyklem pięcioczęściowym. Jej tytuł: „*Anticamera caeli. Przysionek niebieski albo kazania o czyście*”⁸³, podobnie jak w przypadku wcześniejszych, wskazuje naczelną metaforę, którą rozwijał będzie kaznodzieja w kolejnych kazaniach. Pomysł na nią znalazł w Księdze Estery.

Węgrzynowicz nie przytoczył biblijnego fragmentu. Streścił go, co pozwoliło mu wyeksponować elementy potrzebne do zbudowania własnego alegorycznego wywodu. Poniżej znajduje się biblijny fragment, do którego sięgnął kaznodzieja, zestawiony z jego streszczeniem zaprezentowanym odbiorcy:

⁸³ J. Sokolski, *dz. cyt.*, s. 241. Sokolski część swej pracy dotyczącą staropolskich obrazów czyścica zatytułował terminem zaczerpniętym z Węgrzynowicza „*Anticamera coeli*” (tamże, s. 241–257).

Księga Estery 2, 8, 11; 12–14	Niedziela III po Świątkach
A gdy się rozgłosiło królewskie rozkazanie a według rozkazania jego wiele pięknych panien do Susan przywodzano i Egejowi rzezańcowi oddawano [...]. Mardocheusz [...] przechadzał się co dzień przed sienią domu, w którym wybrane panny chowano, starając się o zdrowiu Ester i chcąc wiedzieć, co by się z nią działo. A gdy przyszedł czas każdej porządkiem panienki, żeby wchodziły do króla, wszystko wykonawszy, co do ochędóstwa białogłowskiego przynależało, miesiąc się dwanasty toczył, wszakże tak, że przez sześć miesięcy mazały się olejem z mirry, a przez drugie sześć barwiczek i rzeczy wonnych używały. A wchodząc do króla, o cokolwiek prosiły do ochędóstwa należącego, brały; i jako się im podobało ubrawszy się, z domu fraucymeru przechodziły do łóżnice królewskiej. A która weszła wieczór, rano zaś wychodziła i stamtąd do wtórego domu odprowadzana była, który był pod ręką Susagazy rzezańca, który był nad nałożnicami królewskimi przełożony, a nie miała wolności wrócić się więcej do króla, ażby król chciał, a mianowicie jej przyść rozkazał.	[...] czytamy w Piśmie Ś[więtym], by najpiękniejsze białogłowy do królewskiego pokoju zaraz nie były wypuszczone, ale wprzód w pewnych antykamerach przezznaczony czas musiały się chędożyć, <u>oczyszczając</u>, rozmaitych <u>łazien</u>, maszczenia, drogich olejków używając, dopiero w drodze <u>klejnoty</u> przybrane, do łóżnice królewskiej wpuszczone bywały, co i na samej Esterze, nad którą w urodzie wielkie ono królestwo drugiej nie miało, praktykowano (KN-4RzO, s. 208–209).

Zestawienie to pozwala dostrzec, w jaki sposób połączone są ze sobą alegoria i alegoreza. Alegoreza, którą przeprowadził kaznodzieja, posłużyła mu następnie do zbudowania własnej alegorii, rozpisanej na kolejne sześć kazań. Patronują im symbole wydobyte z biblijnego tekstu, na których opiera się alegoryczna struktura poszczególnych kazań. W cytacie biblijnym wyróżniono słowa i frazy, które wykorzystał Węgrzynowicz do zbudowania obrazu czyścica. Termin przysionek / *anticamera*, który znajduje się w tytule śródcytku i jest przedmiotem szczegółowej refleksji w pierwszym kazaniu, stanowi wskazówkę ustanawiającą, która spaja całą strukturę metaforyczną (sześć kazań o czyścicu). Składają się na nią metafory pomocnicze wskazane przez reformata w tytułach kolejnych pięciu kazań:

Wskazówki ustanawiające i symbole pomocnicze (zarazem elementy <i>propositionum</i> poszczególnych kazań o czyścicu)	Odpowiadające im frazy z Biblii w tłumaczeniu Jakuba Wujka
<i>anticamera</i> (przysionek)	sień domu
<i>balneum laconicum, seu siccum</i> (sucha wanna)	„co do ochędóstwa [...] przynależało”
<i>balneum igneum</i> (gorąca wanna)	„co do ochędóstwa [...] przynależało”
<i>curatores anticamerarum</i> (opiekunowie antykamery)	rzezańcy Egej i Susagaza

Wskazówki ustanawiające i symbole pomocnicze (zarazem elementy <i>propositionum</i> poszczególnych kazań o czyściu)	Odpowiadające im frazy z Biblii w tłumaczeniu Jakuba Wujka
<i>unguentum myrrhinum</i> (olejek mirrowy)	„mazały się olejkami z mirry [...] i rzeczy wonnych używały”
<i>vestes et mundus muliebris</i> (szaty i klejnoty)	„o cokolwiek prosiły do ochędóstwa należącego, brały”

Powyższe zestawienie ułatwić ma dostrzeżenie tego, iż alegoreza kieruje się specyficznymi zasadami (ten konkretny przypadek można bowiem uogólnić). Kaznodzieja (egzegeta i alegorysta zarazem) dokonuje pewnych semantycznych operacji, które umożliwiają mu zrealizowanie założonego celu. Posłużę się tutaj regułami interpretacji alegorycznej, które wnikliwie wyróżniła i opisała Janina Abramowska⁸⁴. Pierwsza z nich to „preferowanie niektórych elementów tekstu, które stają się wehikułami nowych znaczeń”⁸⁵. Węgrzynowiczowe streszczenie biblijnego fragmentu wydobywa z niego słowa-klucze, słowa-znaki, które osadzone w innym kontekście niosą nowe znaczenia. Materialne przedmioty i osoby zyskują status niematerialnych idei: przysionek / *anticamera* staje się czyścem; sucha i gorąca wanna – opisem cierpień duszy czyścowej, niezbędnych, aby dostąpić zbawienia; opiekunowie antykamery to orędownicy dusz czyścowych: żyjący wierni, aniołowie i Maryja; olejek mirrowy staje się ofiarą Mszy Świętej oraz umartwieniami podejmowanymi w intencji dusz czyścowych; szaty i klejnoty zaś to uczynki miłosierne i odpusty ofiarowane w ich intencji.

Preferowanie wybranych elementów tekstu poddanego alegorezie wiąże się nieuchronnie z „pominięciem, a więc częściowym unieważnieniem innych”⁸⁶. To kolejna zasada alegorycznej interpretacji, którą wyodrębniła Abramowska. W tym wypadku pierwsze „unieważnienie” dotyczy szerszego kontekstu, z którego kaznodzieja wyłącza zrelacjonowany przez siebie fragment. Wydaje się, że nie jest to rzecz niezwykła. Podobna sytuacja zachodzi choćby w przypadku homilijnych perykop. Kaznodzieja przecież czyta i analizuje zaledwie niewielki fragment Pisma. Raczej niemożliwe jest, aby przytoczenie słów poprzedzających perykopę czy następujących po niej zniweczyło sens kaznodziejskiego wywodu. W przypadku alegorezy osadzenie fragmentu w biblijnym „przed” i „po” mogłoby uniemożliwić zbudowanie logicznego, spójnego i przekonującego przekazu.

W przypadku opowieści o historii niewiast szykujących się do królewskiej łóżnicy, kontekst jest następujący: Żydówka Estera po śmierci rodziców pozostawała pod opieką Mardocheusza, który wychowywał ją z myślą o poślubieniu jej. Gdy perski król Aswerus, po odesłaniu nieposłusznej żony, ogłasza swoisty konkurs na nową królową, piękna Estera zostaje wybrana do grona dziewcząt, przyszłych nałożnic króla, spośród których ten miał wybrać sobie żonę. Znajdujemy tam opis dwunastomiesięcznych

⁸⁴ Poniżej przedstawione reguły alegorezy przytaczam za: J. Abramowska, *Alegoreza i alegoria w dawnej kulturze literackiej*, s. 64–65.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Tamże, s. 65.

rytualnych przygotowań, w trakcie których szykowano dziewczęta do królewskiej łożnicy. Każda z nich, po nocy spędzonej z władcą, zamieszkiwała w domu przeznaczonym dla jego nałożnic, nad którym czuwali królewscy eunuchowie. Tam oczekiwały one na ponowne wezwanie władcy. Aswerus po nocy spędzonej z Esterą, zakochawszy się w niej, wybrał ją na swą żonę, a zarazem królową. Wydał na jej cześć wspaniałą siedmiodniową ucztę, podczas której rozdawał dary poddanym i uwolnił ich od podatków (Es 2, 18).

Nawet ten najbliższy kontekst pokazuje, skąd konieczność „unieważniania”. Już on bowiem mógłby naruszyć logikę budowanej analogii: antykamery – czyścica. Pojawić by się mogły pytania o konkurs-rywalizację, w którym starannie wyselekcjonowane dziewice zabiegać mają o względy króla. Ponadto Estera dostaje się do ich grona podstępem. Nie wyjawia bowiem prawdy o swoim żydowskim pochodzeniu. Uniemożliwiłoby to znalezienie się w gronie kandydatek na nałożnicę (i ewentualną żonę). Nawet tylko te dwa uszczegółowienia rozbiłyby logikę alegorii budowanej przez Węgrzynowicza. Skoro wybrane dziewice to dusze czyścicowe, łożnica królewska – raj, a król Aswerus – Bóg, jak wiarygodnie wpieść elementy biblijnej opowieści, czyli upokarzający konkurs na nałożnicę królewską i oszustwo, na którym Estera ufundowała swoje wejście do grona kandydatek, w misternie budowaną własną alegoryczną narrację. By powołać się znów na ustalenia Abramowskiej: „Odbiór alegoryczny narzuca ścisłą dyscyplinę i reglamentację znaczeń dopuszczonych do świadomości”⁸⁷. Jego poprawność zależy zaś od umiejętności selekcji elementów znaczących i pomijaniu innych.

W tym przypadku „częściowemu unieważnieniu znaczeń” sprzyjało również zrezygnowanie z tłumaczenia biblijnego fragmentu na rzecz jego streszczenia, a co za tym idzie możliwość pominięcia niektórych biblijnych określeń. Cytowanie obszernych biblijnych passusów (często w wersji łacińskiej i polskiej) nie należało u Węgrzynowicza do rzadkości. Tutaj jednak mogłoby przysporzyć niepotrzebnych informacyjnych szumów, wymagających dodatkowych interpretacyjnych zabiegów, które miałyby je zneutralizować. Kaznodzieja musiałby bowiem jakoś odnieść się do biblijnych określeń: „nałożnice” (u niego dusze czyścicowe) i „rzezańcy” (u niego ziemscy i niebiańscy orędownicy dusz czyścicowych: aniołowie i Maryja). Zamiast tego mamy „białogłowy” i ich „opiekunów”. W kazaniu, w którym mowa o orędownikach dusz czyścicowych, gdzie znów potrzeba było przywołać biblijny kontekst i przybliżyć funkcję nadzorcę nad królewskim haremem pełnioną przez eunucha Susagazę, Węgrzynowicz poradził sobie następująco:

Pismo Święte, opisując one antykamery króla Aswera, w których białogłowy nim przypuszczone były do pokoju królewskiego, przez pewny czas powinny się były do tego przyprawiać, powiada, że **takie mieszkania** miały **opiekuna** swego **osobliwego**, jednego z przedniejszych dworzan królewskich, którego powinność była o wszelką wygodę, o potrzeby **takich białychgłów** starać się (KN-4RzO, s. 233).

Przy pomocy zaimków „takie” i przymiotnika „osobliwy”, wystarczająco pojemnych i ogólnych, uniknął Węgrzynowicz wdawania się w kłopotliwe (z perspektywy

⁸⁷ J. Abramowska, *dz. cyt.*, s. 66.

budowanej przez siebie alegorii) szczegóły. Niepożądane skojarzenia, które kaznodzieja unieważniał za pomocą tych leksykalno-semantycznych zabiegów, dotyczyły także narzucających się skojarzeń z obciążoną negatywnymi konotacjami kulturą islamskiego haremu, „rozpusty pogan”⁸⁸.

Trzecia cecha opisana przez Abramowską, która wyróżnia poczynania interpretacyjne alegorysty, polega na tym, że: „narzucając własne sygnały ważności, może [on] również zmieniać hierarchię znaczeń”⁸⁹. Dostrzec można to także u Węgrzynowicza. W zrekonstruowaniu obrazu antykamery, który następnie posłużył mu do zbudowania obrazu czyścica, pomogły mu pojemne i nieprecyzyjne terminy biblijne. Na alegoryczny obraz czyścica złożyły się kolejno: antykamera i przebywające w niej kobiety, wanna sucha i gorąca, opiekun kobiet, olejek z mirry oraz szaty i klejnoty. W biblijnym fragmencie swoje bezpośrednie odpowiedniki mają zaledwie: antykamera – sień (*vestibulum*); opiekunowie kobiet – Egej i Susagaza (*eunuchi regis*) oraz olejek z mirry (*oleo ungerentur myrrhino*). Pozostałe, to jest łaźnia z wannami suchą i gorącą, strojne szaty oraz klejnoty, wywiódł Węgrzynowicz z ogólnego biblijnego terminu „ochędóstwo białogłowskie” (*cultus muliebris* i *mundus muliebris*). Kaznodzieja-alegorysta wyłuskuje ze starotestamentowej opowieści słowa kluczowe dla jego alegorycznej konstrukcji. W samej biblijnej narracji mogą one mieć znaczenie drugorzędne. W alegorezie jednak to interpretator decyduje o wadze poszczególnych znaków. Kluczowy dla całego śródcyklu o czyścicu „przysionek” (u Wujka „sień”) pojawia się w Biblii raz i w znaczeniu innym niż nadaje mu kaznodzieja. Przechadzał się bowiem przed nim Mardocheusz zaniepokojony i ciekawy przyszłych losów swej wychowanicy („przechadzał się co dzień przed **sienią** domu”). Z biblijnej opowieści nie wynika, aby to sień była miejscem czynności związanych z owym „białogłowskim ochędóstwem”. Raczej był

⁸⁸ Terminu tego użył Marek Prejs (M. Prejs, *Egzotyzm w literaturze staropolskiej. Wybrane problemy*, Warszawa 1999, s. 232) na określenie stosunku Sarmatów do tureckich haremów. Badacz powołał się m.in. na literackie świadectwa Franciszka Gościeckiego z *Poselstwa wielkiego* [...] Stanisława Chomentowskiego (1731) czy Szymona Starowolskiego, *Dwór cesarza tureckiego i rezydencja jego w Konstantynopolu* (1646).

Ten ostatni utwór naprowadza na bardzo ciekawy trop, który wyjaśniałby tak poprowadzoną przez Węgrzynowicza alegorię czyścica-antykamery. Starowolski, ceniony kaznodzieja i pisarz, którego liczne dzieła znajdowały się w reformackich bibliotekach (*Index* 1689, s. 148, poz. 133–142), w pracy *Dwór cesarza tureckiego i rezydencja jego w Konstantynopolu* tak opisywał rytuały towarzyszące wprowadzaniu wybranki do sułtańskiego łóża: „Wraca się potem, cesarza wyprowadziwszy, Pani stara do panny onej, którą sobie cesarz obrał i z wielkim uszanowaniem prowadzą ją do **łaźni**, kędy są wody rozmaitemi **zapachami przyprawne**, aby się **kąpała w wannie**. A gdy z łaźni wyndzie, daje jej chusty i szaty, także dziwnymi odorami perfumowane i naucza ją jako sobie ma postępować, gdy do cesarza przyjdzie [...]” (Sz. Starowolski, *Dwór cesarza tureckiego w Konstantynopolu*, Kraków 1858, s. 53–54). W dalszej części relacji znajdujemy też kluczowe w alegorii Węgrzynowicza słowo „antykamera”. Przy sułtańskiej nałożnicy całą noc czuwały trzy strażniczki, z których jedna stała za zasłoną u drzwi, druga „za drzwiami **in anticamera**, a trzecia u drzwi jakoby już trzeciego pokoju z **antikamery** wychodząc” (tamże, s. 54).

⁸⁹ J. Abramowska, *dz. cyt.*, s. 65.

nim „dom białychgłów” (Es 2, 3), to jest miejsce zamieszkania kobiet szykowanych do królewskiego łóża⁹⁰.

Pewien rodzaj dowolności czy swobody interpretacyjnej, który dodatkowo legitymizował takie egzegetyczne działania, mógł brać się z rozpowszechnienia się wówczas tzw. sensu przystosowanego (*sensus accomodatitius, sensus accomodatus*). Używano go w egzegezie obok czterech wymienionych już wcześniej sensów. Jego istotę opisał zwięźle Walenty Szylarski w swojej pracy *Rhetorica ecclesiastica*, wyjaśniając, że stosuje się go, „kiedy mianowicie słowa Pisma Świętego zostają zastosowane do czegoś innego, **ze względu na pewną analogię** z tym, o czym pisał święty autor z natchnienia Ducha Świętego”⁹¹. Z kolei niemiecki jezuita Ignacy Weitenauer dodawał, iż charakterystyczne jest dla niego owo wyrwanie interpretowanego słowa czy frazy z kontekstu („*a contextu avulsus*”⁹²) oraz to, że o kształcie interpretacji decyduje jedynie wola tego, który jej dokonuje („*ex mero interpretantis arbitrio pendet*”)⁹³. Węgrzynowicz znał i praktykował ten sposób odnajdywania sensu. Termin ten pojawiał się niejednokrotnie w jego kazaniach⁹⁴, do tego często opatrzone pozytywnie wartościującymi epitetami, np. „Toż wszystko *in sensu accomodativo* daleko doskonalej mówić się może o rewerencji względem P[ana] Boga” (*KN-7K*, kol. 97) czy „*in aliquo sensu accommodo ingeniosissime evincit noster S. Bernardinus*” (*Syll*, kol. 766).

W ostatniej części zbioru tematem jest śmierć. Mamy tu dwadzieścia kazań. Pierwszych dziesięć dotyczy dobrej śmierci, kolejnych dziesięć – złej. Choć kaznodzieja posługuje się w nich argumentacją „symboliczną”, to – w przeciwieństwie do pozostałych części zbioru – porządku tego śródcyku nie wyznacza metafora, która organizowałaby całą jego kompozycję. Mimo to cykl o śmierci ma przemyślaną konstrukcję. Kompozycyjnie opiera się na antytezie, którą wyznaczają tytuły: „*Mortes pretiosae sanctorum*. Śmierć szczęśliwa sprawiedliwych” – „*Mortes peccatorum pessimae*. Śmierć grzesznych nieszczęśliwa”. W kolejnych kazaniach opisuje kaznodzieja znaki-prognostyki (*prodromum*), z których wnioskować można, jaką śmierć zapowiadają. Te prognostyki to z jednej strony cnoty, z drugiej grzechy.

⁹⁰ „Domy kobiet” (we współczesnym tłumaczeniu), jak wynika z opisu biblijnego, były dwa. W pierwszym (jego nadzorcą był Egej) mieszkaly kobiety przygotowywane do zaprezentowania się po raz pierwszy królowi. W drugim zamieszkiwały królewskie nałożnice pod nadzorem Susagazy (Es 2, 14).

⁹¹ Cyt. za: W. Pawlak, *Koncept w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 2005, s. 210. Autor w rozpowszechnianiu się sensu przystosowanego dostrzega przejaw „poszukiwania nowych dróg w kaznodziejskiej egzegezie Pisma św.” (tamże, s. 210).

⁹² I. Weitenauer, *Subsidia eloquentiae sacrae [...]. Liber V. de usu SS. Scripturarum ad eloquentiam sacram [...]*, Friburgi 1764, s. 99.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Jeśli nazywa go bezpośrednio, to wprowadza go frazami: *in sinu accommodo, in sensu accommodo, in sensu accomodativo, per communicationem accomodom* (zarówno pisownia przez dwa „m”, jak i jedno była możliwa; Węgrzynowicz pisze i tak, i tak). O tym typie sensu pisze też Sylveira, na którego Węgrzynowicz wielokrotnie się powoływał (zob. J. da Sylveira, *Praeludium ad Sacram Scripturam*, [w:] tenże, *Opuscula varia. Triplici indice illustrata*, Lugduni 1675, s. 28–29).

Omawiany zbiór *Kazań niedzielnych księga trzecia albo nauki o czterech rzeczach ostatecznych* ze względu na wielowątkową teologiczną materię, o której mowa w tytule, jest zbiorem najbardziej zróżnicowanym. To zróżnicowanie jednak wiązało się też z większymi trudnościami. Dotyczyły one przede wszystkim zachowania wewnętrznej spójności. Płynne przechodzenie do kolejnych teologicznych zagadnień czterech (a właściwie pięciu) rzeczy ostatecznych nie nastręczało trudności. Kolejność ich prezentowania (odmienna od powszechnie panującego schematu) kaznodzieja przekonująco uzasadnił na samym początku. O wiele trudniejsze było stworzenie pięciu metafor, które „zachodziłyby” na siebie i niejako z siebie wynikały. Udało się to w przypadku trzech środkowych części zbioru (mięsopust, bankiet i antykamera). Bankiet niebiański pomyślany jest i poprowadzony jako ideowa antyteza poprzedzającego go mięsopustu. Kaznodzieja wielokrotnie nawiązuje w nim do części poprzedniej – piekielnej i dominującej w niej mięsopustnej metafory. Podobnie jest z antykamerą jako metaforą czyścica. Jej związek z poprzednią, bankietem, tak uzasadniał:

Dotąd przypatrowaliśmy się pałacom onym niebieskim, bankietowi, rozkoszom błogosławieństwa wiecznego [...]. Wiedzieć jednak mamy, iż rzadko która dusza, choć i sprawiedliwa z ciała wychodzi, zaraz za drzwiami **bankietu** onego niebieskiego wpuszczona bywa [...]. Jest bowiem antykamera przysionek przed niebem, gdzie i urodziwe hestery, to jest sprawiedliwe dusze, do **łożnice** niebieskiej, do zjednoczenia się wiecznego z Bogiem, rozmaitemi sposobami oczyszczać się i usposabiać muszą (*KN-4RzO*, s. 209).

Kaznodzieja płynnie i niepostrzeżenie zamienił bankiet na łożnicę. Właściwie potraktowane są tutaj niemal synonimicznie. Logika wyводу i spójność z biblijną historią zostały zachowane.

Najbardziej konsekwentną i dopracowaną metaforę kompozycyjną zastosował Węgrzynowicz w zbiorze *Nuptiae Agni, Gody Baranka Apokaliptycznego*. Całemu zbiorowi podzielonemu na cztery części patronuje cytat z Apokalipsy św. Jana: „*Venerunt Nuptiae Agni*” (Ap 19, 7). To jedyny zbiór kazań świątecznych, jaki wyszedł spod pióra Węgrzynowicza. O wiodącej metaforze tak pisał w słowie *Do Czytelnika*:

Atoli tymczasem, ponieważ wielu sobie życzyło mieć co [...] ode mnie na święta; co Pan Bóg niegodnemu podał do serca z okazji Apokaliptycznego Wesela albo God Barankowych, na które Jan Ś[więty] w Objawieniu swoim patrzył i one z pilnością opisał pod tymże podobieństwem God Barankowych świątelnice kazania, **ile można było i godziło się, stosując rzeczy do pomienionej alegorii**, gdzie na święta P[ana] Jezusowe masz samego Oblubieńca, na święta zaś Najśw[iejszej] Panny strój Oblubienicy. Na ostatek na święta uroczyste świętych Bożych masz prezenty rozmaite od każdego z nich na tym weselu ofiarowane (*NA, Do Czytelnika*, k.)(1)().

Pięćdziesiąt dziewięć kazań (na ponad 400 stronach) składa się na niezwykle zwarty i spójny zbiór konsekwentnie podporządkowany alegorii wesela. Choć jako zasadniczy punkt odniesienia wskazany został apokaliptyczny obraz godów Baranka, to stanowią one zaledwie punkt wyjścia, od którego rozpoczął kaznodzieja wielowątkową konstrukcję podporządkowaną tytułowej alegorii. Przy czym na pojęcie „wesela” składa się tutaj szeroko rozumiany, wielowątkowy religijno-obyczajowy rytuał, m.in. konkursy,

zaręczyny, podpisywanie przedmażeńskich kontraktów, formalna zgoda narzeczonej, świadkowie, wiano, rola dziewoślęba, rytualny strój panny młodej, pieśni weselne.

Posługując się materia nuptialną, korzystał Węgrzynowicz z różnorodnych źródeł. Biblia, w której wątki godowe, zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie, pojawiają się po wielokroć, była podstawowym budulcem alegorii. Jednak obok Pisma Świętego korzystał Węgrzynowicz obficie ze źródeł historycznych, tradycji weselnych, poczynając od starożytności po nowożytność, z obyczajów z różnych zakątków świata i rodzimych. Można by rzec, iż tytułowe apokaliptyczne *Nuptiae Agni* odgrywają rolę semantycznej dyrektywy, której podporządkowany jest cały zbiór. Obserwować można, w jaki sposób symbol jednostkowy przeistacza się w symbolizm, będący metodą kompozycyjną.

W omawianym zbiorze tytułowe gody Baranka niosą dwie kluczowe informacje. Pierwsza to ta, że symbolem dominującym, strukturyzującym zbiór będą „gody”. Druga zaś to informacja, iż będą one miały wymiar mistyczny. Mianem *spirituales nuptiae* określił je kaznodzieja w liście dedykacyjnym. Ich bohaterami są Chrystus-Oblubieniec (część pierwsza), Maryja-Oblubienica (część druga) i goście z darami – święci (część trzecia i czwarta). Te trzy wiodące alegorie: Oblubieniec, Oblubienica oraz goście z darami, stają się pretekstem do teologicznej refleksji nad boskością i człowieczeństwem Jezusa, przymiotami Maryi oraz różnorodnymi wyrazami świętości.

W części pierwszej Węgrzynowicz prezentuje oblicza Chrystusa-Oblubieńca, który w kolejnych kazaniach zyskuje inny przydomek, oddający istotę święta i teologicznej idei, którą chciał mówca wyrazić. Na przykład w kazaniu na Boże Narodzenie Chrystus to *Sponsus amorum*, na święto Trzech Króli – *Sponsus zelotypus*, na Wielki Piątek – *Sponsus dolorosus*. Każdy z przydomków nadanych boskiemu Oblubieńcowi nawiązuje również czy to do pożądanej cechy ziemskiego oblubieńca (np. *zelotypus* – żarliwy w miłości), czy to do weselnego obyczaju (np. *coronatus* – symboliczne koronowanie pana młodego). Cztery kazania bazują na samej uroczystości weselnej i związanych z nią obyczajach: weselu sługi czy krewnego towarzyszących weselu „pańskiemu” (*Sponsalia gloriosa animae / corporis*) oraz pieśniach weselnych śpiewanych podczas uroczystości (*Sponsi hymenaeus matutinus / vespertinus*).

W kazaniu *Na Wielkanocną Niedzielę* reformat opisywał mechanizm, jaki rządził poszukiwaniami odpowiedniego przydomka:

Jakoż i ś[więty] Aug[ustyn] dojrzał tej alegorii zmartwychwstałego Pana do Oblubieńca, kiedy wesele jego dzisiejsze opisuje temi słowy: [...] „W żywocie pańskim jako ślubny dar wziął ciało, na krzyżu oddał za posag krew swoją, którą wylał [...]”. Przetóż i ja na tym zdaniu doktora ś[więtego] fundując się, prezentowałem łaskom waszym Zbawiciela w dzień narodzenia jego, jako *Sponsum amorum*, Oblubieńcem miłosnym. W Nowe Lato jako *Sponsum sanguinum, etc.*, świeżo onegdaj w Wielki Piątek jako *Sponsus dolorosus*, jako Oblubieńca bolesnej Śmierci. Dziś zaś przyzwoitszego *epithetum* wynaleźć nie mogę temu Oblubieńcowi, jako gdy go nazwę *Sponsum gloriosum*, Oblubieńcem chwalebny (NA, kol. 97).

Dostrzec tu można proces poszukiwania symbolu i jego rozrastania się. Tytułowe *Nuptiae Agni* to wskazówka ustanawiająca dla kaznodziejskiej narracji i kompozycji

zbioru. Rozpoczyna ona cały ciąg skojarzeń, nawiązań, asocjacji, czerpanych z różnorodnych źródeł, dzięki którym symbol staje się wystarczająco pojemny, by zagarnąć i pomieścić tak różnorodną tematykę, jaką niosło ze sobą 59 kazań, a każde z inną ideową dominantą. Węgrzynowicz odwołując się do tytułowej alegorii, stosunkowo rzadko sięgał do źródła, z którego ją zaczerpnął, to jest Apokalipsy. Zdecydowanie częściej symbolikę godową czerpał z Pieśni nad pieśniami. W omawianym fragmencie powołał się kaznodzieja na św. Augustyna. Cytowany fragment pochodzi z kazania biskupa Hippony na Boże Narodzenie⁹⁵. Stanowi jeden z jego wątków, krótki, zaledwie kilkuwersowy. Godowe metafory stosowane przez Augustyna, np. wcielenie jako ślubny dar, krew krzyżowa jako posąg, stały się fundamentem, na którym Węgrzynowicz konstruował kolejne kazania, a także obmyślał tytuły dla Chrystusa-Oblubieńca. Częstość uruchamiania niemal poetycką wyobraźnię, jak w przypadku *Sponsum gloriosum*. Terminem, który pozwolił rozwinąć metaforę, były kontrakty (*foedera*) – poświadczanie małżeńskiej umowy:

A gdy o Nim mówi Ś[więty] August[yn]: [...] „że przy zmartwychwstaniu swoim wiecznego małżeństwa **utwierdził kontrakty**”. A to się prawdzi, gdy zmartwychwstały Pan prezentuje w uwielbionym ciele pięć przenajdroższych ran, albo jako pięć purpurowych kałamarzów dla zapisu, albo jako charaktery⁹⁶, którymi na ciele Jego jako na pergaminie wiecznymi czasy zapisane są te kontrakty. [...] Umyśliłem ja tedy tym tytułem zmartwychwstałego Pana przywitać, nazywając go *Sponsum gloriosum*, chwalebny Oblubieńcem. Jakoż uczynię tak, że przez te trzy dni Oblubieńca tego *sponsalia gloriosa*, gody weselne, chwalebne reprezentować będę (NA, kol. 97–98).

Nieoczywistość analogii, na bazie której kaznodzieja stworzył ów obraz, przekłada się też na jej poetyckość. Rany Chrystusa jawią się jako „purpurowe kałamarze”, z których spływająca krew posłużyła do spisania na ciele-pergaminie wiecznej umowy między Bogiem-Oblubieńcem i człowiekiem-Oblubienicą. Takich „śmiałych”, przynajmniej ze współczesnej perspektywy, metafor jest u Węgrzynowicza bardzo wiele. Kaznodzieja podążał jednak za ugruntowaną, wielowiekową tradycją, która uzasadnienie dla takich poczynań znajdowała w pismach największych myślicieli Kościoła. Choćby w refleksji św. Bonawentury z *Hexaameronu* o tym, że „męka Chrystusa była prawdą i **figurą**, a podobnie i zmartwychwstanie”⁹⁷. Siergiej S. Awierincew, teoretyk literatury i znawca kultury bizantyjskiej, pokazując, w jaki sposób symbolika cesarstwa bizantyjskiego zazębiała się z symboliką chrześcijańską, przywołał przykład pieśni Romana Melodosa z VI wieku. Mękę Jezusa skojarzył Melodos z biurokratyczną prozą cesarskiej kancelarii. Krew Chrystusa to czerwony atrament (władcy bizantyjscy posiadali oficjalny przywilej pisania czerwonym atramentem). Ciało jest papirusem „zapisanym” ranami od biczów i gwoździ. „Maczam pióro i piszę słowa o darze miłości po

⁹⁵ Św. Augustyn, *Opera omnia, multis sermonibus ineditis aucta et locupletata*, t. 21, Parisii 1839, s. 504–505 (*Sermo CCCLXXII. De Nativitate Domini*, IV).

⁹⁶ *Charakter – znaki pisarskie*; tu: tekst pisany; *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 5, red. nac. M.R. Mayenowa, Wrocław 1976, s. 119 [hasło: „Karakter”].

⁹⁷ Bonawentura z Bagnoregio, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia*, s. 535 (XX, 15b).

wieczne czasy” – pisał Pieśniarz⁹⁸. Ileż tu punktów stycznych z opisem Węgrzynowicza. Obraz reformata wyrasta z tej samej wrażliwości. Barok zresztą z upodobaniem podjął metaforyczny sposób opisywania umęczonego ciała Chrystusa. Awierincew przytoczył też późnobarokowy niemiecki wiersz, w którym ubiczowane plecy Jezusa porównane zostały do tęczy⁹⁹. Przywołać można też inny opis Węgrzynowicza, w którym przedstawił ubiczowane ciało Zbawiciela jako weselną wzorzystą szatę, haftowaną w winne grona. Podobną nosić miał Oblubieniec z Pieśni nad pieśniami¹⁰⁰:

Pojrzysz na dostałą w gronach winnicę, napatrzysz się tam rozmaitego koloru gron: już czerwonych, już brunatnych, już białych. Czyli nie widzisz czego podobnego na tej nowej szacie, na usieczonym ciele Pana Jezusowym? Jedne rany rumiane i owszem krwią obficie płynące od łańcuszków haczyстых, drugie brunatne od łyczaków surowych. A gdzie jeszcze bicz one nie dosięgły, tam i sam, lubo już bardzo rzadko, przebija się białość panieńskiego ciała jego. A toż masz w nowej, ślubnej, haftowanej szacie *Sponsum dolorum*, Oblubieńca nader bolesnego (NA, kol. 88–89).

Żadnego z tych opisów nie opatrzył Węgrzynowicz wskazaniem źródła (a był pod tym względem bardzo skrupulatny). Można więc przypuszczać, że ostateczny kształt obu obrazów umęczonego ciała jest jego autorstwa. Rzecz jednak bardziej w mechanizmie powstawania tego typu metafor. Widać tu osadzenie w tradycji, ślady lektur, zakorzenienie w tradycji i ikonografii pasyjnej, fascynację duchowością wyrastającą z późnośredniowiecznego doryzmu. Utwierdzały tę postawę duchowe wpływy epoki, w której teologia symboliczna (wyrażona choćby w traktacie Sandaeusa) zyskała szczególny status. Barbara Otwinowska zwróciła uwagę, że w baroku poszerzyło się pole semantyczne metafory. Oprócz postrzegania jej jako specyficznej i pożądanej kategorii twórczości poetyckiej i oratorskiej, stała się ona „szczególnie cennym instrumentem penetracji intelektualnej świata”¹⁰¹, realizując równocześnie tak pożądane wówczas estetyczne ideały. Mogła być bowiem równocześnie: „racjonalna i irracjonalna, sensualna i abstrakcyjna, dynamiczna i momentalna, odkrywczą [...] i zarzucającą na dzieło tajemniczy »welon« poezji”¹⁰². Wyrażały się ponadto poprzez nią tak cenione dyspozycje twórcy, jak *ingenium*, imaginacja, *inventio*¹⁰³.

⁹⁸ S. Awierincew, *Symbolika wczesnego średniowiecza (Zarys problemu)*, [w:] *Symbolie i symbolika*, wstęp i wybór M. Głowiński, Warszawa 1990, s. 189–190.

⁹⁹ Tamże, s. 211 (przypis 69). Wiersz włączony został w tekst *Pasji według św. Jana* Jana Sebastiana Bacha (BWV 245).

¹⁰⁰ Przywołał Węgrzynowicz słowa Pieśni nad pieśniami (1, 14): „*Botrus Cypri, dilectus meus, in vineis Engaddi*” („Grono cypryjskie, Oblubieniec mój, w winnicach engaddejskich”; tłumaczenie Węgrzynowicza). Powołał się na komentatora Pieśni nad pieśniami, Paula Sherlocka, który twierdził, że „winice Engaddejskie” to określenie szat Oblubieńca (NA, kol. 88).

¹⁰¹ B. Otwinowska, „*Homo metaphoricus*” w *teorii twórczości XVII wieku*, [w:] *Studia o metaforze*, cz. 1, red. E. Sarnowska-Temierusz, „Z Dziejów Form Artystycznych w Literaturze Polskiej”, t. 55: 1980, s. 40.

¹⁰² Tamże.

¹⁰³ *Inventio* rozumiane jest tu przez autorkę jako „zdolność wydobywania z pamięci albo z pisanej tradycji rzeczy nowych i nowych układów” (tamże, s. 40).

Pieśń nad pieśniami, która mniej lub bardziej, ale obecna była we wszystkich kazaniach zbioru, dawała Węgrzynowiczowi szansę, aby każdej z tych dyspozycji dać wyraz. Alegoryczne eksplikacje Pieśni niezwykle mocno wpisane były nie tylko w religijną, ale i w kulturową świadomość. Oblubieniec-Chrystus – Oblubienica-Kościół/dusza/Maryja pozostają do dziś w ciągłym egzegetycznym użyciu, mimo funkcjonowania równoległe eksplikacji literalnej (nazywanej też naturalistyczną czy erotyczną¹⁰⁴). Jednak to, jak wielostronnie Węgrzynowicz eksploruje postaci Oblubieńca i Oblubienicy, pokazuje zarazem jego erudycję, jak i wyobraźnię oraz inwencję, które pozwalają uczynić z nich punkt wyjścia do teologicznej refleksji.

Poniżej w tabeli pokazano kilka przykładów, które ilustrują opinię Węgrzynowicza wyrażoną w tymże zbiorze: „Pismo Ś[więte] małe jest, ale pełne różnych sensów, których do skończenia świata nie przebierze Kościół Ś[więty]” (NA, kol. 155). Jednocześnie to „nieprzebranie” tyczyło także konkretnych znaków, które niosły w sobie „nieprzebrany” potencjał znaczeń, uaktywnianych na potrzeby konkretnej egzegetycznej sytuacji. To erudycja kaznodziei, stanowiąca „*causa materialis* płodnego *ingenium*”¹⁰⁵ i jego wyobraźnia, która (za Bonawenturą) „pomaga zrozumieniu”¹⁰⁶, pozwalają ten uśpiony niejako potencjał semantyczny biblijnego znaku wydobyć i zastosować:

Oblubieniec	Oblubienica
bp Kazimierz Łubieński	Maryja
Chrystus	natura ludzka
Chrystus	Nowy Rok
Chrystus	nowe ludy misyjne
Chrystus	krzyż
Chrystus	śmierć
Bóg	naród wybrany

Jak widać z powyższego zestawienia, z biblijnej alegorycznej pary Oblubieńca i Oblubienicy zdecydowanie bardziej podatna na znaczeniową wariantywność była postać Oblubienicy. Pod figurą Oblubieńca tylko raz odnajdujemy kogoś innego niż Bóg-Chrystus. Stał się nim biskup Kazimierz Łubieński. Możliwe to było ze względu na szczególne prawa, jakimi rządziły się laudacje. Węgrzynowicz planował bowiem wręczyć swój zbiór kazań Łubieńskiemu, składając homagium podczas ingresu tegoż na urząd ordynariusza diecezji. Problemy wydawnicze opóźniły jednak ukazanie się

¹⁰⁴ P. Ricoeur, *Metafora godowa*, [w:] A. Lacocque, P. Ricoeur, *Mysleć biblijnie*, Kraków 2003, s. 415. Według tego czytania Pieśń nad pieśniami jest dialogową pieśnią o miłości cielesnej.

¹⁰⁵ B. Otwinowska, „*Homo metaphoricus*” w *teorii twórczości XVII wieku*, s. 45.

¹⁰⁶ Św. Bonawentura, *Drzewo życia*, przekł. K. Żuchowski, [w:] tenże, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, wstęp C.T. Niezgoda, Warszawa 1984, s. 261.

zbioru. W dedykacji nawiązał reformat do tej uroczystości, która odbyła się w katedrze wawelskiej. Określił ją mianem *Nuptiae Vavelliane*, w których rolę Oblubienicy pełni Maryja (*Coronata Vavelli Sponsa*), a Oblubienica (w domyśle) – biskup. Podkreślić jednak trzeba, że kaznodzieja ani raz nie użył wobec biskupa określenia *sponsus*. Być może była to granica, której Węgrzynowicz nie chciał przekroczyć.

Część druga zbioru to dziesięć kazań maryjnych. Jego wiodące motto stanowią również słowa Apokalipsy św. Jana: „*Uxor eius praeparavit se*. Oblubienica jego przygotowała się” (Ap 19, 7). W krótkiej przedmowie *Do Czytelnika* kaznodzieja tłumaczył, dlaczego łacińskie słowo „*uxor*” oddał jako „oblubienica”:

A ponieważ w Piśmie Świętym ten termin *uxor* częstokroć za jedno się bierze co i *sponsa*, zdał mi się w naszym polskim języku przyzwoitszym być do chwały Przenajświętszej Panny ten termin *sponsa*, oblubienica niż tamten drugi, przetoż go tu zażywać będę [...] (*NA, Do Czytelnika*, kol. 251–252).

Ta skrupulatność terminologiczna była uzasadniona. Zdanie „*Uxor eius praeparavit se*” było niezbędne, bo z niego wyprowadził alegorię, a zarazem pomysł na kompozycję części maryjnej. Ponieważ konsekwentnie chciał pozostać przy utrwalonych i silnie umocowanych w tradycji słowach-znakach: Oblubieniec i Oblubienica, zdecydował się na taki przekład. Ingerencja w tekst biblijny musiała jednak zostać wyjaśniona. „Oblubienica” w przeciwieństwie do „małżonki” posiadała właściwie tylko pozytywne konotacje (najczęstsze towarzyszące jej epitety to: czysta, niepokalana, wierna, miła, piękna), do tego prawie zawsze pojawiała się w kontekście religijnym (jako Oblubienica Boga, Ducha św., Barankowa), na określenie Maryi, duszy bądź zakonnic¹⁰⁷. Co ciekawe, Rej w swojej *Apocalypsis* (komentarzu do Objawienia św. Jana), odnosząc się do tego samego fragmentu, co reformat, używał także terminu „oblubienica”, a nie „małżonka”¹⁰⁸.

Śródcykl poświęcony świętom maryjnym to rozpisane na dziesięć kazań przygotowania Oblubienicy do ślubu, które obejmują alegorycznie interpretowane czynności i przedmioty związane z panną młodą. Są to kolejno: łaźnia (*Thermae Sponsae*), namaszczenie ciała (*Balsama Sponsae*), ozdoby na głowę (*Ornatus capitis Sponsae*), pektorał (*Fascia pectoralis Sponsae*), twarz Oblubienicy (*Decor genarum Sponsae*), obuwie (*Hyacinthina calceamenta Sponsae*), płaszcz (*Chlamys gloriae Sponsae*), naszyjnik (*Monile Sponsae*), wstążki zdobiące strój (*Triplex vitta Sponsae*), fraucymer Oblubienicy i akt ślubu (*Gynaeceum, et dramata Sponsae*).

Oczywiście każdy z tych elementów staje się nośnikiem duchowych treści, opisujących „dary, cnoty i przywileje pozwolone od Boga Przenajświętszej Pannie” (*NA, Do Czytelnika*, kol. 251–252). Dodatkowo każdy z nich powiązany jest ze świętem, na które przypada. Nagana obyczajów mięsopustnych, o której była już mowa, pochodzi

¹⁰⁷ *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 19, red. nac. M.R. Mayenowa, s. 229–231 [hasło: „Oblubienica”].

¹⁰⁸ M. Rej, *Apocalypsis, to jest dziwna sprawa skrytych tajemnic Pańskich* [...], Kraków 1565, list 158–159. Pisze Rej o stroju „Oblubienicy Pańskiej”. W tłumaczeniu Wujka i w Biblii gdańskiej jest „małżonka”; w Biblii brzeskiej – „żona”.

właśnie z tej części, z kazania *Na dzień Gromnicznej Najświętszej Panny*. *Propositio* kazania to *Balsama Sponsae*. Jak połączył kaznodzieja święto, namaszczenie ciała wonnymi balsamami i pochwałą Maryi? Wyszedł od biblijnych (Judyta, Rut, Estera, Oblubienica) i literackich (Owidiusz, Klaudian) przykładów mówiących o powszechności kobiecego zwyczaju nacierania się wonnymi olejkami (które pełniły rolę perfum oraz leczniczą), które częstokroć noszone są przez nie w podręcznych „apteczkach”¹⁰⁹. Także Maryja ma taką apteczkę:

Drogą, albowiem w rękach tej widzę balsamową apteczkę, to jest najmiłsze dzieciątko, Pana Jezusa [...], z której apteczki wszystkie balsamy łask wychodzą: *Gratia per Christum*. Wydaje się zaraz i od samej Prz[enajświętszej] Panny balsamów zapach, który po całym Kościele Bożym rozchodzi się, to jest heroicznym niektórym cnót przykłady, które nam zostawiła po sobie Przen[ajświętsza] Panna przy dzisiejszej ceremonii” (*NA*, kol. 269).

To kazanie, jak i wszystkie w tym zbiorze (z wyjątkiem wielkopiątkowego), składa się z dwóch części: zawierającej naukę moralną i z panegirycznej (to określenie samego Węgrzynowicza), opisującej atrybuty i cnoty Chrystusa, Maryi bądź świętego.

W omawianym kazaniu część pierwsza skupia się na krytyce obyczajów mięsopustnych, dla których „zaraźliwego smrodu” skutecznym remedium są „drogie balsamy” Maryi:

Przetoż bardzo przyzwóicie to święto podczas dni mięsopustnych przypada, przy którym Prz[enajświętsza] Panna dla odegnania fetoru tego mięsopustnego, dla otrzeźwienia mdlejących dusz w okazjach mięsopustnych z drogimi apteczkami, z wonnemi balsamami stawia w Kościele Bożym, to jest z aktami niektórych cnót świętych przeciwnych bardzo mięsopustnym swywołom [...] (*NA*, kol. 270).

Porządek części drugiej wyznaczają zaś trzy rodzaje balsamów zamkniętych w Maryjnej apteczce (każdy odpowiada trzem jej cechom), które zastosowane przez wiernego stać się mogą skutecznym lekarstwem na mięsopustne szaleństwo. Kazanie jest spięte metaforyczną klamrą. Rozpoczyna je przedłożenie *Balsama Sponsae*, kończą zaś słowa:

Zrozumiałeś już s[łuchaczu] m[iły] co to za balsamy i wonności, z którymi przy uroczystości dzisiejszej Przenajśw[iętsza] Panna stawia w Kościele Ś[więtym], których ci też nieco udzieliła, podając ci niektóre sposoby i *motiva* dla uchronienia się fetorów, to jest pokus mięsopustnych. Winszuję jej tak wielkiego szczęścia i oraz dziękuję, że cię z apteczek swoich duchownie otrzeźwić raczyła, a dalszej łaski od niej żebrząc, mów nabożnie: „*Trabe me, curremus in odorem unguentorum tuorum*”. Amen (*NA*, kol. 284).

Ostatnie dwie części zbioru poświęcone są świętym. Część trzecia (16 kazań) nowotestamentowym, zaś czwarta (17 kazań) późniejszym (wyjątkiem jest Michał Archanioł). Zbiory kazań na dni świętych dawały kaznodziejom pewną swobodę w doborze postaci, które uwzględniali. Dotyczyło to głównie świętych nieewangelicznych.

¹⁰⁹ *Apteczka, aptyczka* (Węgrzynowicz stosuje obie formy) – tu: skrzynka do przechowywania leków, kosmetyków.

Ich wybór najczęściej związany był z narodowością kaznodziei (u Węgrzynowicza są to św. Wojciech, św. Stanisław i św. Jacek), z zakonem, do którego należał (święci reprezentujący jego zakon – św. Antoni z Padwy, św. Franciszek, św. Piotr z Alkantary), z osobistą atencją do konkretnych świętych (św. Kazimierz) czy z ożywionym kultem świętych w konkretnym miejscu i czasie (np. św. Jan Kanty, św. Stanisław Kostka).

Prezentowani święci to przybywający na gody goście i przyjaciele, którzy zgodnie z tradycją obdarzają nowożeńców prezentami. W prezentach owych „pod podobieństwem drogiego jakiego upominku, cnoty i prerogatywy świętych Pańskich opisują się i podaje się prawdziwa nauka duchowna” (NA, kol. 415–416) – wyjaśniał w liście *Do Czytelnika Węgrzynowicz*.

Obu częściom konsekwentnie przewodzi znów apokaliptyczne motto: „*Beati, qui ad caenam nuptiarum Agni vocati sunt*. Błogosławieni, którzy na wieczerzę God Baranowych zawołani są” (Ap 19, 9). Podejmując temat prezentów ślubnych, wkraczał kaznodzieja ponownie w niezwykle żywą obyczajową materię. Stałym elementem rozbudowanej staropolskiej obrzędowości weselnej było też wręczanie prezentów. Stanowiło ono integralny element uroczystości. Podarunki wręczano najczęściej drugiego dnia, publicznie. Oddawaniu upominków prawie zawsze towarzyszyła mowa przy ich wręczaniu oraz przyjmowaniu. Bogatym źródłem wiedzy o staropolskich obyczajach weselnych pozostają drukowane i rękopiśmienne mowy, które towarzyszyły każdemu w zasadzie etapowi uroczystości¹¹⁰.

Zważywszy na szczegółowość opisów dotyczących weselnej obrzędowości, na które co rusz natykamy się w tym zbiorze, pojawia się pytanie, gdzie jest ich źródło. Najbardziej oczywista odpowiedź to uczestnictwo Węgrzynowicza w ówczesnej kulturze, bycie świadkiem tego niezwykle ważnego dla życia wspólnotowego obrzędu. Zważywszy jednak na sposób życia reformatów, pojawiają się pewne wątpliwości. Od szesnastego roku życia Węgrzynowicz żył w środowisku maksymalnie ograniczającym kontakt ze światem zewnętrznym. Z dostępnych opracowań dotyczących życia reformatów można się domyślać, że ich udział w publicznych świeckich uroczystościach nie był możliwy. Reguły zakonne nakazywały ograniczenie do minimum kontaktów z laikami, z kobietami w szczególności. Jeśli zdarzyło się zakonnikowi w sposób niezamierzony znaleźć w ich towarzystwie, obowiązywał go odpowiedni fizyczny dystans, nie wolno było nawet podnosić na kobietę oczu¹¹¹. Brykner w *Teologii zakonnej* pisał o ćwiczeniu się w czystości: „Każdej okazyjey się chronić, jako widzenia, słyszenia, słów nieczystych, konwersacyjey z białemigłowami, chociażby była pokrewna”¹¹². W ogóle wszelaki

¹¹⁰ M. Trębska, *Staropolskie szlacheckie oracje weselne. Genologia, obrzęd, źródła*, Warszawa 2008, s. 247–282 (część ta dotyczy oddawania upominków i dziękowania za nie).

¹¹¹ [P. Jezierski], *Zwierciadło zakonności od Ś[więtego] Bonawentury Zakonu BB. Mniejszych Ś[więtego] Franciszka [...] nowicjuszom i profesom na upatrowanie należytej układności sporządzone [...]*, Kraków 1688, s. 234–239. Bonawentura opisuje tu szczegółowo zagrożenia płynące z wszelkich kontaktów z kobietą, nawet z przebywania w jej obecności.

¹¹² D. Brykner, *dz. cyt.*, s. 235–236.

kontakt ze światem świeckim wymagał ostrożności i powściągliwości. W *Zwierciadle zakonnym* św. Bonawentury, stałej formacyjnej lekturze reformatów, znajdujemy taki passus:

Na koniec na odprawowanie spraw światowych ludzi świeckich zakonnik nieuważnie nie ma się wdawać. Jeśli o sprawę duszną idzie, użyzyć wprawdzie porady potrzeba i prosić jej od tych, którzy mają powinność i umiejętność radzić. Inaczej nie jest to żołnierza służącego Bogu [...] płatać się świeckimi sprawami, których się umierając światu, wyrzekł¹¹³.

Węgrzynowicz mógł brać udział i pamiętać wesela z czasów przedzakonnych, jednak wydaje się, że tak szczegółowa znajomość obrzędów weselnych brała się bardziej z teorii niż praktyki. Pomocą mógł służyć choćby popularny podręcznik retoryki Michała Radaua, znany i używany przez reformatów. Choć skupiał się on na charakterystyce całego katalogu różnorodnych mów weselnych, to niejako przy okazji odtwarzał cały przebieg uroczystości łącznie z wręczaniem podarunków. Znajdziemy u niego też opis obyczajów weselnych spotykanych w różnych kulturach, historyczne egzemplarze, symbole oraz przydatne sentencje. Pomyślany był on jako materiał pomocniczy do konstruowania mów weselnych¹¹⁴.

Ciekawy trop stanowi również zachowana u reformatów rękopiśmienna retoryka *Universitas Reginae Artium Eloquentiae in tres classes*¹¹⁵. Kompletny, teoretyczny wykład retoryki rozpisany na trzy klasy uzupełniają liczne modelowe oracje w języku polskim (*Orationes epithalamicas, oblatorias, funerum et nuptiales*¹¹⁶). Co ciekawe, powstał on na potrzeby kolegium pijarskiego w Chełmie. Działo ono od 1667 roku. Reformaci rozpoczęli tam budowę klasztoru w 1637 roku. Być może więc po sprowadzeniu się do Chełma podjęli oni jakąś współpracę, także naukową z pijarami, stąd obecność pijarskiej retoryki w reformackim klasztorze. Nawet jeśli tak było, niewiele mówi nam to o czasie powstania rękopisu. Nie wiemy też, kiedy i w jaki sposób był wykorzystywany przez reformatów. Mowy weselne zawarte w tym rękopisie pokrywają się w dużej mierze z katalogiem tych, które na podstawie rękopiśmiennych kodeksów oraz drukowanych wzorników, antologii i druków ulotnych wyróżniła i przeanalizowała Małgorzata Trębska w swej pracy o szlacheckich oracjach weselnych.

¹¹³ [P. Jezierski], *dz. cyt.*, s. 239–240.

¹¹⁴ M. Radau, *Orator extemporaneus seu artis oratoriae brevium bipartitum* [...], Amstelodami 1684. Znajdziemy tam: *Caput IV. De orationibus nuptialibus*, s. 200–213; *Caput V. De orationibus epithalamicis*, s. 213–221 (tu omawia różne rodzaje mów weselnych); *Appendix* (s. 221–249) z materiałami pomocniczymi, np. *Sententiae* (s. 221–224), *Exempla* (s. 224–229), *Caussae nubendi* (s. 229), *Ornatus nubentium* (s. 230–234), *Modus nubendi* (s. 234–235), *Sacrificia nuptialia* (s. 236), *Modus deducendi* (s. 237–239), *Modus disponendae* (s. 239–240), *Cibus nubentium* (s. 240–241), *Ritus nubendi* (s. 241–243) czy *Symbola nuptialia* (s. 243–247). *Caput VI* poświęcony jest mowom przy oddawaniu i przyjmowaniu upominków (s. 249–258). Szczegółowiej podręcznik Radaua omawia M. Trębska, *dz. cyt.*, s. 32–34.

¹¹⁵ *Universitas reginae artium eloquentiae in tres classes* [...] {SRB, nr 35}.

¹¹⁶ Tamże, k. 262–299. Część weselna obejmuje karty 262–280. Tytuły mów są łacińskie, same mowy po polsku.

Znajdujemy tu bowiem prośbę o pannę (5 mów), odpowiedź na prośbę ze zgodą (2) i odmową (1), oddawanie upominków (5), odpowiedź na oddawanie upominków (2), oddawanie wieńca (7), oddawanie łańcucha (5), oddawanie pierścienia (3), oddawanie maneli (3), oddawanie roztruchanu (3), oddawanie kanaków (2), oddawanie rubinów (1), oddawanie marcepanu (2), dziękowanie za upominki (3), oddawanie panny (1).

Węgrzynowicz wśród darów, które składają Oblubienicy i Oblubieńcowi przywoływani przez niego święci, umieścił zarówno tradycyjne, które publiczność знаła z uczestnictwa w obrzędach weselnych, jak i wymyślone przez siebie. Zawsze jednak prezent był powiązany z osobą obdarowującą. Starał się kaznodzieja także znaleźć w tradycji czy historii uzasadnienie dla tego rodzaju daru. Powiązanie konkretnego podarunku z darczyńcą zawsze wymagało zastosowania sensu duchowego.

Część trzecia zbioru, prezentująca świętych żyjących za czasów Jezusa, prawie w całości podporządkowana jest darom ze szlachetnych kamieni. Wyjątkiem są dwa. Pierwsze, poświęcone Janowi Chrzcicielowi (*Mareschalcus nuptiarum*) oraz przedostatnie, *Na dzień Ś[więtych] Młodzianków* (*Cubicularii Sponsi*). W tej części z kolei wykorzystał kaznodzieja inne niezwykle ważne elementy w ówczesnej kulturze, to jest hierarchię gości¹¹⁷ oraz wyraz pańskiego statusu wyrażony poprzez ilość i „jakość” jego sług. Trzon pomysłu i konstrukcji dla części trzeciej *Godów Baranka* zawarty był we fragmencie Apokalipsy, gdzie mowa o dwunastu warstwach fundamentu zdobionych szlachetnymi kamieniami, a stanowiących opokę Nowego Jeruzalem. Wielowiekowa egzegeza przypisywała poszczególne kamienie dwunastu apostołom. Różni autorzy dokonywali różnorodnych przyporządkowań¹¹⁸. Podbudowywali swe interpretacje ówczesną wiedzą o kamieniach i ich właściwościach. Wśród najbardziej cenionych prac z zakresu gemmologii można wymienić Pliniusza Starszego *Naturalis historiae* (księga *De lapidibus et metallis*), św. Alberta *De mineralibus* czy Anselma Boëtiusa *Gemmarum et lapidum historia*.

Informacje tam zawarte rozpowszechniały popularne wśród kaznodziejów kompendia, leksykony i encyklopedie. Podejmowali je też tak cenieni przez Węgrzynowicza egzegeci, jak Sylveira i à Lapide, do których wielokrotnie w tych kazaniach się odwoływał. Wśród prac naukowych najczęściej u niego wzmiankowanych były dzieła Boëtiusa *Gemmarum et lapidum historia* oraz Ioannesa de Laeta (1585–1649) *De gemmis et lapidibus*¹¹⁹. Warto też dodać, że zarówno *Naturalis historiae* Pliniusza Starszego,

¹¹⁷ Zob. M. Trębska, dz. cyt., s. 118, 250.

¹¹⁸ Szczegółowo opisuje je J. Krocak, *Nauka o kamieniach i jej źródła w cyklu kazań „Nuptiae Agni” Antoniego Węgrzynowicza*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka”, 31 (51): 2017, s. 272–273.

¹¹⁹ I. de Laet, *De gemmis et lapidibus libri duo, quibus praemittitur Theophrasti „Liber de lapidibus” graece et latine cum brevibus annotationibus*, Lugduni Batavorum 1647. De Laet (1581–1649) był flamandzkim geografem i podróżnikiem. Interesował się teologią, botaniką i filologią klasyczną. Do dziś ceni się jego prace geograficzno-przyrodnicze o Ameryce. Jego opis Nowego Świata uznawany jest za najbardziej rzetelne i wyczerpujące źródło wiedzy o Ameryce w XVII wieku (zob. A. Elbanowski, *Nowy Świat w piśmiennictwie europejskim XVII wieku*, „Ameryka Łacińska. Kwartalnik Analityczno-Informacyjny”, R. 20: 2012, z. 3–4, s. 50–51).

jak i *Gemmarum et lapidum historia* Boëtiusa znajdowały się w krakowskiej bibliotece reformatów¹²⁰.

Jerzy Krocak, który podjął temat kazań Węgrzynowicza poświęconych apostołom i przypisanych im kamieniom, wśród możliwych źródeł, do których mógł sięgnąć Węgrzynowicz, wymienił dzieło Jacoba Masena *Auctarium locorum communium tam sententiarum quam conceptuum*. Przemawiałby za tym fakt identycznego przyporządkowania kamieni apostołom oraz ta sama kolejność, w jakiej są wymieniani¹²¹. Wygląda ona następująco: św. Piotr i św. Paweł – jaspis, św. Andrzej – szafir, św. Jakub Większy – chalcedon, św. Jan – szmaragd, św. Filip i św. Jakub – sardoniks i topaz, św. Bartłomiej – sardiusz, św. Mateusz – chryzolit, św. Tomasz – beryl, św. Juda i św. Szymon – chryzopaz i hiacynt, św. Maciej – ametyst.

Uszeregowanie trzech pierwszych kazań sugeruje, że Węgrzynowicz szukał klucza, który kolejność prezentowanych postaci również wiązałby z uroczystościami weselnymi. Zdecydował się na rangę gości. Pierwszy jest Jan Chrzciciel – marszałek, gdyż:

Ani bowiem dwór żaden królewski, ani gody weselne, zwłaszcza zawołane, bez marszałka obejść się nie mogą [...]. Na których to Barankowych Godach z drogiemi prezentami stawić się mają wszyscy święci [...]. Więc marszałka potrzeba było, który by im do tego solennego przodkował aktu i inne marszałkowskie odprawił funkcje (NA, kol. 417).

Dalej zaś mamy: „tuż zaraz za Janem Ś[więtym] jako za marszałkiem God Barankowych [...] pośpieszyła z upominkami swemi pierwsza najcelniejsza para Apostołów, same przenajwielebniejsze książęta Piotr Ś[więty] i Paweł” (NA, kol. 430). Kolejny, św. Andrzej, swoje miejsce w orszaku składających dary zawdzięcza sędziwemu wiekowi:

Zaiste siwy włos i sędziwe lata wszędzie mają i powinny mieć poszanowanie swoje [...]. Co jeżeli tak jest [...], nie trzeba się długo namyslać. Idzie zatem, iż gdy na Jędrzeja świętego według rejestru apostołskiego przypada kolej, aby przy uroczystości swojej na Godach Barankowych oddał z strony swojej upominek, nie trzeba mu się długo namyslać i starać o to, co by miał [...] ofiarować, albowiem siwy włos [...] za drogi prezent obstoi (NA, kol. 441–442, 443).

Zwraca więc kaznodzieja uwagę, że również Breviarz Rzymski od święta apostoła Andrzeja rozpoczyna „doroczne kapłańskie pacierze” (NA, kol. 441). Kolejności prezentowania pozostałych apostołów już nie uzasadnia. Ponieważ w tej części znalazły się jeszcze kazania poświęcone świętym: Józefowi, Annie, Szczepanowi i Marii Magdalenie, więc Węgrzynowicz także te postaci stara się powiązać z symboliką szlachejnych kamieni. Św. Anna stała się mistycznym skarbcem z klejnotami (*Thesaurus continens nova, et vetera*), św. Maria Magdalena – perłą, zaś św. Szczepana reprezentują bliżej

¹²⁰ *Gemmarum et lapidum historia* Boëtiusa {*Index* 1689, s. 109, poz. 140}; *Naturalis historiae* Pliniusza {*Index* 1689, s. 141, poz. 89}.

¹²¹ Dodaje, że przy wypełnianiu tego bazowego szkieletu Węgrzynowicz korzystał z różnych źródeł (zob. J. Krocak, *dz. cyt.*, s. 275–276). Węgrzynowicz po raz pierwszy podejmując ten egzegetyczny trop (apostołowie – minerały), nie wskazał żadnego konkretnego źródła. Napisał tylko: „Ponieważ według ekspozytorów każdy apostoł *symbolice* arcydrogim był kamieniem do fundamentów miasta mistycznego [...] należącym” (NA, kol. 429).

nieokreślone *tres dulces lapides*. Ich domniemana słodycz, na którą dowody znalazł Węgrzynowicz w pismach Pliniusza i Boëtiusa, staje się u niego słodyczą mistycznej ciepłowości cechującej męczennika.

W ostatniej części zbioru, „na święta uroczyste innych świętych”, trudno dostrzec klucz, według którego kazania zostały ułożone. Na pewno nie jest nim porządek roczny, a według tej zasady najczęściej komponowano zbiory na dni świętych. Kolejne postaci składają dary, a kaznodzieja wyłuszcza ich duchowy wymiar:

Św. Mikołaj	<i>Rationale Aaronicum</i> – ornat Aaronowy	doskonałość biskupia
Św. Agnieszka	<i>Cyclas velleris aurei</i> – płaszcz ze złotego runa	cnota panieństwa
Św. Kazimierz	<i>Bellaria, seu Marci-panes nuptiarum</i> – marcepany albo specyjały duchowne	„wizerunek osobliwych jego cnót” (NA, kol. 645): kult męki Pańskiej, czystość, nabożeństwo do Najświętszego Sakramentu, wstawiennictwo w sprawach Polski
Św. Wojciech	<i>Rosa innocentiae sacerdotalis</i> – róża mistyczna	„przykładny, świętobliwy pasterz i przełożony” (NA, kol. 658)
Św. Stanisław	<i>Digitus pastoralis in theca aurea</i> – palec w złotym relikwiarzu	Władza duchowna: „urząd jego i sprawy pasterskie [...] heroicznymi cnotami przyozdobionym wydaje się” (NA, kol. 671–672)
Św. Antoni z Padwy	<i>Novem civitates refugii</i> – dziewięć miast ucieczki	dziewięciotkorkowe nabożeństwo ku czci św. Antoniego, „które ludziom utrapionym zostawił Pan Bóg dla ucieczki i pociechy osobliwej w utrapieniu” (NA, kol. 692)
Św. Małgorzata	<i>Xenium nundinale, seu lucra castitatis</i> – „ jarmarczny gościniec ” – perła	czystość
Św. Wawrzyniec	<i>Tres manipuli, aureae messis</i> – snopki zboża	pożytki z czci oddawanej męczennikom: pobudka do naśladowania, bycie uczestnikiem ich zasług, poratowanie poprzez ich wstawiennictwo
Św. Jacek	<i>Tres hyacinthinae coronae</i> – trzy korony wysadzone hiacyntami	„Wysokie cnoty, któremi Jacek święty w trojakim [...] stanie zajaśniał” (NA, kol. 729): szlacheckim, kapłańskim i zakonnym
Św. Michał Archanioł	<i>Clypeus aureus Sponsae</i> – złota tarcza hetmańska	„akt [...] miłości najwyższej rewerencyjalnej ku Stwórcy swemu” (NA, kol. 743)

Św. Franciszek	<i>Thalamus Sponsae</i> – łóże Oblubienicy	praktyki ascetyczne
Św. Piotr z Alkantary	<i>Claves thesaurorum Sponsae</i> – oddanie Oblubienicy klucza	„klucz” do zbawienia: surowość życia
Św. Jan Kanty	<i>Triplex epithalamium, seu nuptialia cantica</i> – pieśń weselna	pochwała Boga, wyrażanie jego chwały poprzez działanie (pracę i kapłaństwo) oraz modlitwę
Na dzień Wszystkich Świętych	<i>Epulationes Sponsae in sacris desideriiis</i> – kołacz bądź pasztety	„Akty nadziei, pragnienia chwały wiecznej” (NA, kol. 800) wyrażane przez wiernych
Św. Marcin biskup	<i>Sacrarium minutiarum clenodium</i> – drobne klejnoty	uczynki ofiarowane Bogu
Św. Katarzyna	<i>Cor ex auro liliatum</i> – złota lilia	mądrość i czystość panieńska
Św. Stanisław Kostka	<i>Authenticum reliquiarium Sponsae</i> – relikwiarz z kostką	świętobliwość i zasługi

W środkowej kolumnie wyróżnione zostały *res*, z których Węgrzynowicz wyprowadził znaczenia duchowe. Zawsze są one alegorią cnót świętego i w duchowej egzegezie wiąże je kaznodzieja z jego biografią i „duchowym profilem”. Tak na przykład Wojciechowa róża wzięta została z rodowego herbu świętego – Różyców, hiacynty św. Jacka powiązane są z łacińską formą jego imienia¹²², podobnie jak perły z imieniem Małgorzaty. *Nuptialia cantica* Jana Kantego odwołują się z kolei do brzmienia jego nazwiska („*Cantius* jakoby *a canticis*”; NA, kol. 786), tak jak relikwiarz z kością nawiązuje do bł. Stanisława Kostki¹²³. Darami bywały też atrybuty przypisywane świętemu: tarcza Michała Archanioła czy biskupi ornat św. Mikołaja. Klucz św. Piotra z Alkantary skonstruowany został z głównym atrybutem jego wielkiego patrona, apostoła Piotra. Jednak kaznodzieja, zważając na – by tak rzec – rangę świętości obu, apostołowi przypisał złoty i srebrny, dyskalceatowi zaś – żelazny. Czasem uzasadnienie formy daru wymagało od kaznodziei wyjątkowej pomysłowości. Tak było w przypadku *Novem civitates refugii*. Powiązał je ze św. Antonim. Stały się one metaforą nabożeństwa ku czci świętego z Padwy, które obejmowało dziewięć kolejnych wtorków¹²⁴. Proces poszukiwania

¹²² O powszechności wyzyskiwania imienia świętego Jacka do jego laudacyjnej charakterystyki pisał W. Pawlak, *Barokowe kazania o św. Jacku – między laudacją a parenezą*, [w:] *Święty Jacek i dziedzictwo dominikańskie*, red. E. Mateja, A. Pobóg-Lenartowicz, M. Rowińska-Szczepaniak, Opole 2008, s. 230–231. Autor wspomina też przywoływane tu kazanie Węgrzynowicza (tamże, s. 235).

¹²³ Stanisław Kostka miał wówczas tytuł błogosławionego; kanonizacja nastąpiła w roku 1726.

¹²⁴ K. Kuźmak, E. Sokołowski, *Antoni z Padwy*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, t. 1, Lublin 1973, kol. 661. Nabożeństwo zapoczątkowano w Padwie. Wpierw obejmowało piątek, dzień jego śmierci oraz wtorek, dzień pogrzebu. Nabożeństwa obejmujące dziewięć wtorków rozpowszechniły się w XVII wieku. Zwano je wtorkami Antoniego i praktykuje się je w kościołach franciszkańskich do dziś.

metafory na ich określenie był skomplikowaną procedurą egzegetyczną. Punktem wyjścia był fragment czytania przypadający na to święto: „*Non potest civitas abscondi supra montem posita*” („Nie może się miasto zakryć na górze osadzone”; Mt 5, 14). Słowo „miasto” zainicjowało proces asocjacji. Odnajdziemy tu charakterystyczne cechy procesu alegorezy: 1. odczytanie znaczenia kluczowego słowa w pierwotnym biblijnym kontekście, a następnie swoiste wypreparowanie go z tego kontekstu; 2. odnajdywanie zbieżności z innymi miejscami z Pisma Świętego (szczególnie uprzywilejowane było szukanie odpowiedniości między Starym a Nowym Testamentem); 3. znalezienie wspólnego semantycznego mianownika, który pozwala ustanowić podobieństwo pomiędzy analogonem i analogatem; 4. na koniec poparcie owej analogii argumentami. Proces ten w tym konkretnym przypadku wygląda u Węgrzynowicza następująco:

1. Cytat z Ewangelii św. Mateusza w szerszym kontekście brzmi: „Wy jesteście sól ziemi. [...] Wy jesteście światłość świata. Nie może się **miasto** zakryć na górze osadzone, ani zapalać świece i kładą jej pod korzec” (Mt 5, 13; 14). Apostołowie i ludzie „naśladujący żywota ich w cnotach doskonałych” (NA, kol. 685) to właśnie u Węgrzynowicza „mistyczne miasta” z metafory Jezusa.

2. Następny etap to poszukiwanie punktów stycznych z innymi miejscami Pisma, które pozwolą transformować znaczenie wynikające z pierwotnego kontekstu poprzez zawężenie, poszerzenie czy dopełnianie się znaczeń, inne rozłożenie akcentów, substytucję terminów, która przenosiła się także na pojemność semantyczną.

Węgrzynowicz analogię odnalazł w Starym Testamencie, w Księdze Powtórzonego Prawa (4, 41–43; 19, 2–10) oraz w Księdze Jozuego (20, 1–9), gdzie mowa jest o tzw. miastach ucieczki¹²⁵. Najczęściej na tym etapie następuje zestawienie z konkretnym fragmentem, frazą czy tylko pojedynczym słowem. W tym przypadku nie odwołał się reformat do konkretnego miejsca, a tylko do pewnego historycznego zjawiska w nich opisanego. Chodziło o miasta, „do których winowajcy, gdy o życie ich szło, schronić się bezpiecznie mogli” (NA, kol. 683).

Instytucja miasta ucieczki ustanowiona została przez Mojżesza, a dopełniona przez Jozuego. Dotyczyła ona możliwości schronienia się człowieka, który dokonał nieumyślnego zabójstwa, przed mścicielem krwi¹²⁶. Miasto to stawało się dla niego azylem do czasu właściwego procesu. Miast tych było sześć: trzy na zachodnim brzegu Jordanu (Kadesz, Sychem i Hebron), a trzy na wschodnim (Beser, Ramot i Golan). Węgrzynowicz jednak, powołując się na autorytet à Lapide twierdził, że „jeżeli te miasta dobrze zrachować będziemy chcieli, dziewięć ich znajdziemy, gdyż do onych sześciu od Mojżesza naznaczonych dla pokolenia Efraim, przydał był Jozue wódz inne trzy” (NA, kol. 683–684). Biblia rzeczywiście pozostaje tu niejasna, bowiem w jednym miejscu

¹²⁵ Miejsc, gdzie wspomina się o nich, jest więcej: Wj 21, 13; Lb 35, 6–15.

¹²⁶ A. Tronina, *Miasto ucieczki*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. S. Wilk, t. 12, kol. 788. Mścicielem krwi (*goel ha-dam*) określano osobę, która realizowała nakaz prawny zabicia mordercy bądź kogoś z jego klanu. Szczegółowsze informacje na ten temat znaleźć można na stronie Jewish Historical Institute (http://www.jhi.pl/psj/goel_ha-dam [dostęp: 28.05.2018]).

mówi o sześciu miastach (Lb 35, 6; Joz 20, 7–8), w innych dodaje kolejne trzy (Joz 19, 2–3). Węgrzynowicz wykorzystał tę niejednoznaczność i skłonił się ku liczbie dziewięć, która pozwoliła idei daru z dziewięćciopiętowego nabożeństwa nadać sens duchowy.

Odnajdywanie korelacji pomiędzy Starym i Nowym Testamentem było podstawą ówczesnej egzegetyki i stanowiło zarazem niewyczerpane źródło interpretacyjnych inspiracji.

Mistrz Węgrzynowicza św. Bonawentura pisał o tym następująco:

Gdyż główne znaczenia oraz figury [Pisma Świętego – dop. M.K.] zamykają się w jakiejś określonej liczbie, lecz teorie są prawie nieskończone, ponieważ podobnie jak odbicie promienia i obrazu od zwierciadła dokonuje się na niemalże nieskończonej liczbie sposobów, tak też dokonuje się odbicie od zwierciadła Pisma Świętego. [...] Dlatego czytamy u Daniela (12, 4): „Wielu będzie rozważać [tę księgę], a wiedza będzie wieloraka”, ponieważ w różny sposób dostrzeże to ten i ów w zwierciadle. To rozważanie nad teoriami dokonuje się między dwoma zwierciadłami dwóch Cherubinów, czyli dwóch Testamentów¹²⁷.

Fragment ten oddaje istotę praktyki Węgrzynowicza i ówczesnej katolickiej egzegetyki w ogóle. Konfrontowanie ze sobą różnych fragmentów Pisma było szczególnie przydatne w wyprowadzaniu „prawie nieskończonych” biblijnych sensów. Potwierdza ją to symptomatyczne wypowiedzi:

– „Więc domyśla się tego [Sylveira – dop. M.K.] z innego tekstu Pisma Ś[więtego] [...], toć *a fortiori*, *a figura ad figuratum* argumentując, twierdzić to mogę” (NA, kol. 387),

– „co utwierdzam lepiej drugim miejscem Pisma Ś[więtego]” (KN-7K, kol. 177),

– „Wielką w tym tajemnicę upatrzył tenże cudotwórny kaznodzieja, gdy oraz kombinował z tym miejscem Pisma Ś[więtego] i drugie ono [...]” (KN-4RzO, s. 418),

– „z pomienionych dwu miejsc Pisma [Świętego] taką czynię konsekwencyją” (NA, kol. 228),

– „To oboje miejsc Pisma [Świętego] konnotując do siebie” (NA, kol. 336).

3. Krok kolejny polegał na wskazaniu wspólnego mianownika pomiędzy fragmentami Pisma Świętego (tu miasto) i rzeczą, ideą, czy myślą (tu nabożeństwo) wprowadzoną przez kaznodzieję. Zestawienie nowotestamentowych metafor mistycznych miast ze starotestamentowymi historycznymi miastami ucieczki zaowocowało nową metaforą – *Novem civitates refugii*, czyli dziewięćciodniowym nabożeństwem do św. Antoniego:

dziewięć miast – dziewięć wtorków,

miasto na górze – człowiek cnotliwy i świątobliwy,

miasto ucieczki – Antoni orędownik,

ucieczka – pociecha w utrapieniu.

Kaznodzieja wyraził tę analogię słowami:

Albowiem gdy się reflektuję na wspomniane w Starym Testamencie dziewięć miast ucieczki i oraz na nowennę wtorkową, to jest nabożeństwo z postem do Ś[więtego] Antoniego przez dziewięć wtorków, do

¹²⁷ Bonawentura z Bagnoregio, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła*, s. 409–411 (XV, 10–11).

którego nabożeństwa zwykli się pospolicie udawać ludzie w utrapieniach swoich, tak mi się zda, jakoby widział *novem civitates refugii*, którym Pan Bóg przez zasługi Ś[więtego] Antoniego dał ten przywilej, że w nich każdy człowiek w swoim utrapieniu salwować, przytulić, schronić się i pociechę odnieść może (NA, kol. 685).

Słowa te zostały wypowiedziane pod koniec wstępu. Ich gruntowne uzasadnienie znajdowało się w dalszej części kazania.

4. Ponieważ wszystkie pozostałe prezenty weselne miały charakter materialny, i temu kaznodzieja próbował nadać wymiar fizyczny. Rangę i właściwości osobliwego prezentu, nowenny do św. Antoniego, opisywał, wskazując na „trzy okoliczności” lewickich miast ucieczki: *fundamentum, situm, privilegium* (NA, kol. 692).

W metodzie konstruowania przez Węgrzynowicza zbiorów kazań jeszcze raz podkreślić trzeba konsekwencję, z jaką wszystkie podporządkował naczelnej metaforze (bądź metaforom). Z perspektywy retorycznej metafora organizowała sferę dyspozycyjną zarówno na poziomie całych zbiorów, ich części, jak i poszczególnych kazań. Na tym etapie rozważań najbardziej interesował mnie wpływ naczelnej metafory na koncepcję i porządek całego zbioru.

Przyglądając się pracom reformata, można obserwować, w jaki sposób symbol jednostkowy (zawarty w tytule) przeistacza się w symbolizm będący metodą kompozycyjną. Węgrzynowicz tworząc tak rozbudowane symboliczne struktury, „specjalnie podkreślone i wypracowane”¹²⁸, wyrażał nimi swoje głębokie przekonanie dotyczące bytu, istnienia oraz Boga. Przywoływane już słowa św. Bonawentury w tym kontekście warto przytoczyć jeszcze raz:

I tak, jak ten jedynie jest w stanie dostrzec piękno pieśni, kto pełną jej strofę całościowo odbiera, tak wyłącznie ten dostrzeże piękno ładu i porządkującej świat myśli, kto je ogląda w całości¹²⁹.

Ta wszechobecna u Węgrzynowicza próba całościowego oglądu znalazła wyraz także w idei i kompozycji jego zbiorów. Nie są już one tylko konglomeratem odrębnych, samodzielnych myślowo cząstek-kazań. Ponad nimi znajduje się idea-metafora, która pozwala postrzegać zbiór jako organiczną i koherentną całość. Spoiwem zaś jest nie tylko porządek narzucony przez rok liturgiczny, ale pewna idea wyrażona (z jednym wyjątkiem) w tytule. Inicjuje on proces metaforyzacji, który obejmuje cały zbiór. Formuła, której reformat użył w słowie do czytelnika (*Ad Lectorem*), poprzedzającym *Alphabetum*: „*totus tractatus allegoricus est*”, znaleźć by się mogła przed każdym z jego zbiorów kazań.

¹²⁸ M.W. Bloomfield, *Alegoria jako interpretacja*, przekł. Z. Łapiński, „Pamiętnik Literacki”, R. 66: 1975, z. 3, s. 221.

¹²⁹ Św. Bonawentura, *Breviloquium. Prolog, Księga pierwsza (Boża Trójca)*, wstęp, przekł. i komentarz S.C. Napiórkowski, [w:] *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*, „Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et Studia”, t. 3: 1980, s. 219.

VI. *Continua metaphora*. Kazanie

Jak przedstawione było to już w poprzednim rozdziale, metafora zastosowana w tytule (lub w śródtytułach) organizowała cały zbiór zarówno pod względem ideowym, jak i kompozycyjnym. Rozwijając się zaś i „uszczegóławiając”, podporządkowywała sobie kolejne kazania i przekształcała się w rodzaj wieloelementowej symbolicznej struktury. Posługując się językiem ówczesnej retoryki, *metaphora* przybierała postać *metaphorae continuae*.

Już podczas oglądu kompozycji zbiorów, które miały zdecydowanie konceptowy charakter, widać było, że i poszczególne kazania taki charakter posiadały. Tytuł główny przynosił metaforę naczelną, poszczególne kazania zaś podejmowały ją, uzupełniając o metafory pomocnicze, które w efekcie końcowym składały się na wielką alegorię całego zbioru.

Wszystkie kazania reformata były zarówno samodzielnymi ideowo-kompozycyjnymi jednostkami, jak i stanowiły części wieloelementowej kompozycyjnej struktury zbiorów. Funkcjonowały więc niejako na dwu płaszczyznach. Realizowały temat „zadany” przez święto (czytanie, uroczystość) i kaznodzieję (metafora pomocnicza), a zarazem stanowiły element skomplikowanego ideowo-kompozycyjnego konstruktu. Węgrzynowicz zdawał sobie sprawę, że poszczególne *sermones* musiały mieć możliwość funkcjonowania samodzielnie, wyizolowane z szerszego ideowego kontekstu zbioru, aby mogły być użyteczne dla korzystających z nich predyktorów. Dlatego, choć z jednej strony były mocno powiązane ze sobą, wynikały jedne z drugich i przeradzały się niemalże w pewien rodzaj opowieści, to z drugiej strony na tyle dysponowały materia niezależną od głównej metafory, że „wyrwane z kontekstu” alegorycznej konstrukcji, nie traciły na ważności i logice wyводу. Sam Węgrzynowicz w słowach kierowanych do czytelników podsuwał wskazówki, jak najefektywniej wykorzystać materię jego kazań¹.

¹ W przedmowie do zbioru *Nuptiae Agni* pisał: „*Methodum* albo rozłożenie kazania według zwyczaju mego taki zachować umyśliłem, aby, ile można, jedna część zamykała w sobie naukę do obyczajów należącą, a druga część, żeby była *panegyrica*: o chwale i o cnotach świętego. A że podobno zdadzą się przydłuższe, wolno będzie pierwszą część opuścić albo co z niej odciąć, bo się każda dzieli na trzy

Znajdują się jednak w zbiorach reformata *sermones*, które wyróżniają się na tle pozostałych. Są to kazania wielkopiątkowe. W katolickich zbiorach kazań typu „na niedziele i święta” (bądź złożonych z dwóch części: zimowej – *pars hiemalis* i letniej – *pars aestivalis*) kazania na Wielki Piątek prawie zawsze odnaleźć można w części świątecznej (bądź zimowej). Nie było to jednak bezwzględnie przestrzegana reguła. Czasem znajdziemy je w zbiorach niedzielnych, np. u Szymona Starowolskiego (*Arka Testamentu zamykająca w sobie kazania niedzielne*²), Franciszka Kowalickiego (*Katedra kaznodzieje niedzielnej*³), czy Macieja Muchowskiego (*Kazania na niedziele całego roku*)⁴. We wszystkich wymienionych zbiorach zajmują one naturalne miejsce w porządku roku kościelnego, to jest po Kwietnej Niedzieli bądź Wielkim Czwartku (jeśli takie kazanie było). Węgrzynowicz wyróżnia to, że poza *Godami Baranka* (a więc zbiorem kazań świątecznych), w trzech pozostałych zbiorach – niedzielnych – kazanie wielkopiątkowe zamyka całość zbioru. Następuje więc po ostatniej (28.) niedzieli po Zesłaniu Ducha Świętego. Stanowi swoisty suplement.

Domyślać się można, że za tą decyzją stał szczególny kult, jakim Węgrzynowicz darzył mękę Pańską. Biograf, a zarazem współbrat Węgrzynowicz, pisał o nim:

Do męki Jezusowej wielkie miał nabożeństwo, do którego, aby inszych skuteczniej wzbudzał, zwykł był wyrabiać z nabożnym wyrażeniem krucyfikse to z drzewa, to z kości i one rozdawać. W klasztorach zaś z gipsu też same czynił po gankach, refektarzach i ogrodowych framugach⁵.

To nabożeństwo wyrosło na gruncie niezwykle mocno zorientowanej na wymiar pasyjny duchowości franciszkańskiej. Opierała się ona na doświadczeniach i refleksji św. Franciszka. O swoistym naznaczeniu świętego z Asyżu krzyżem mówią świadectwa jego towarzyszy i pierwszych biografów, liczne hymny, sekwencje i antyfony jemu poświęcone. Uczeń Biedaczyny, Tomasz z Celano, opisywał go następująco:

Wszystkie dążenia męża Bożego, tak publiczne, jak prywatne, obracały się wokół krzyża Pańskiego i od samego początku jego rycerskiej służby Ukrzyżowanemu rozbłyśkały wokół niego różne tajemnice krzyża⁶.

probacyje [...]. I owszem możesz pierwszej części zażyć na niedziele przez rok według rejestru niedzielnych kazań, którymemci dlatego sporządził na końcu” (*NA, Do Czytelnika*, k.) (1)(). Podobne wskazówki znajdują się w *Melodyi Ś[więtego] Kazimierza* (wraz z rejestrem do zastosowania kazań na niedziele) oraz w *Kazaniach [...] przeciwko siedmiom grzechom głównym. Kazania o siedmiu cnotach chrześcijańskich* nie zawierają, charakterystycznego dla wszystkich pozostałych, listu *Ad Lectorem*, stąd brak wskazówek. Rejestry do zastosowań niedzielnych znajdują się też w obu łacińskich zbiorach maryjnych (*Alphabetum* na końcu, *Syllabus* na początku).

² Sz. Starowolski, *Arka Testamentu zamykająca w sobie kazania niedzielne całego roku na dwie części rozdzielone, z których pierwsza część „pars hiemalis” jest rzeczona [...]*, Kraków 1648, s. 375–614.

³ F. Kowalicki, *Katedra kaznodzieje niedzielnej na rok cały krzyżem [...] podwyższona, światłem księżycowym oświecona, z siebie ciemna [...]*, Sandomierz 1725, s. 210–231.

⁴ M. Muchowski, *Kazania na niedziele całego roku*, Sandomierz 1730, s. 164–178.

⁵ F. Jaroszewicz, *Matka świętych Polska albo żywoty świętych błogosławionych*, Kraków 1767, s. 378.

⁶ Cyt. za: I. Omaechevarria, *Krzyż, męka*, przekł. P. Anzulewicz, [w:] *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, przekł. i oprac. zbiorowe, Kraków 2006, kol. 700.

Oficjum o Krzyżu ułożone przez świętego było stałym elementem franciszkańskiej Liturgii Godzin. Św. Bonawentura dokonał syntezy także tej strony duchowości ojca założyciela. Była ona na tyle istotnym aspektem jego teologicznej refleksji, że zyskał on też przydomek doktora pasyjnego⁷.

Oprócz pism ojców założycieli – św. Franciszka i św. Bonawentury – które były podstawą formacji i codzienną niemal lekturą zakonników, równie istotny był wpływ świętych Piotra z Alkantary i Leonarda z Porto Maurizio. Reprezentowali oni włoską i hiszpańską rodzinę reformatów. W metodzie rozmyślenia św. Piotra, która została uznana przez ustawodawstwo reformatów za obowiązującą, podkreślano: „[...] do medytowania niech biorą [zakonnicy – dop. M.K.] takie materie, które by nie tylko rozum pały, ale żeby afekt wzbudzały”⁸. Szczególnie podkreślano wagę refleksji nad męką Chrystusa. Reformaci w swej praktyce zakonnej do codziennych porannych medytacji używali właśnie rozważań o życiu i męce Pańskiej⁹. Mnogość literatury pasyjnej, będącej do dyspozycji w bibliotekach zakonu, pokazuje, jak ważny był to element reformackiej duchowości. Niezwykle ciekawe są zachowane w bibliotece krakowskiego klasztoru rękopisy o tematyce pasyjnej. Reprezentują one najróżniejsze formy, jak chociażby: *Kalwaryjskie nabożeństwo czyli obchody krwawej drogi umęczenia Pana Jezusa Chrystusa*¹⁰, *Exhortationes Calvaristicae Passionis*¹¹, *Kontemplacja męki i śmierci Jezusa Chrystusa Pana i Odkupiciela nasze[go] ku naśladowaniu i uważaniu duszej [...]* (zawiera pobudkę do rozważania męki, refleksję nad poszczególnymi jej etapami, hymny), *Rozmyślanie wtóre o złożeniu ciała P[ana] Jezusowe[go] z krzyża, Zabawa święta przy grobie Pańskim na dni żałobne śmierci i pogrzebu Jego* (rozpisana na kolejne pięć zmysłów, które powinny być w nią zaangażowane) i *Litania o męce Pana Krystusowej*¹².

Z zachowanych dokumentów kapituły generalnej z 1688 roku wynika wręcz, że duchowość franciszkańska powinna koncentrować się i wyrażać poprzez rozważanie tajemnic męki Pańskiej:

Jesteśmy naśladowcami świętego Patryjarchy, który był doskonałym naśladowcą życia Jezusa Chrystusa i zupełnie pochłonięty rozmyślaniem Jego męki [...]. Nie ma nic miłszego Bogu nad to nabożeństwo, a dla nas pożyteczniejszego. Inne zakony szczytą się różańcem, szkaplerzem, itp., nasz zaś zakon szczytą się szczególnym nabożeństwem do Męki Pańskiej, Drogą Krzyżową i miejscami świętymi w Jerozolimie¹³.

Te słowa potraktowano bardzo poważnie. Władze polskich prowincji reformackich w swych statutach zobowiązały, aby przy wszystkich kościołach zakonu erygowano

⁷ L. Iriarte, *Powołanie franciszkańskie. Synteza ideałów św. Franciszka i św. Klary*, Kraków 1999, s. 65–68.

⁸ A.B. Sroka, *Prawo i życie polskich reformatów*, s. 176.

⁹ Tamże, s. 174–175.

¹⁰ {SRB, nr 105}.

¹¹ {SRB, nr 22}.

¹² Te cztery teksty umieszczone zostały w jednym kločku {SRB, nr 24}. Inne przykłady tekstów do rozważań podaje A. Sroka, *dz. cyt.*, s. 176–177.

¹³ Cyt. za: tamże, s. 230.

stacje Drogi Krzyżowej oraz rozpowszechniano nabożeństwa ku czci męki Pańskiej (tak wśród zakonników, jak i świeckich)¹⁴. Sam Węgrzynowicz w kazaniu ze zbioru *Siedem kolumn domu pobożności*, którego przedłożenie brzmiało: „Post łączyć z rozważaniem męki Pańskiej”, wymienił szereg sposobów rozmyślań nad męką:

Co się tycze [...] sposobów, któremi by się chrześcijański człowiek mógł gruntować i zaprawować [...] w nabożeństwo ku męcie Zbawicielowej, bardzo wiele tych sposobów mogłoby się wynaleźć z rozmaitych nabożnych autorów. Sam bowiem naszego wieku świątobliwy asceta i nasz Polak, Gaspar Druzbicius, sto sposobów napisał bardzo skutecznych i nabożnych do rozpamiętywania męki P[ana] Jezusowej. Lecz że tu nie masz miejsca i czasu rozwodzić się z tym, com rozumiał być pojętniejszego dla prostych, o tym krótką naukę daję (*KN-7K*, kol. 209).

Wymieniał więc przeżywanie Mszy Świętej jako unaocznienia męki. Poszczególnym elementom liturgii przypisał kolejne jej wydarzenia. Przywołał tu Węgrzynowicz tradycję tzw. alegorezy rememoratywnej, wypracowanej i popularnej w średniowieczu, wobec której zdystansował się jednak Sobór Trydencki. Polegała ona na interpretowaniu gestów i czynności wykonywanych podczas Mszy Świętej jako symboli opisujących kolejne etapy męki¹⁵.

Inne propozycje to „odmawianie modlitewników Ś[więtej] Birgitty¹⁶ do Ran Pana Jezusowych”, „modlitwa umysłowa o męcie Pańskiej” według Tomasza à Kempis, korzystanie z objawień świętych dotyczących męki, wypowiadanie aktów strzelistych. Wszystkie te sposoby kaznodzieja dokładnie opisał, czyniąc je zrozumiałymi i praktycznymi w zastosowaniu dla przeciętnego odbiorcy (*KN-7K*, kol. 209–114[214])¹⁷.

Nie można też nie wspomnieć o udziale, jaki mieli reformaci w upowszechnianiu tzw. kalwarii. To właśnie oni oraz bernardyni stworzyli ich najwięcej. Budowano je wedle wskazówek znawcy Palestyny Christiaana van Adrichema (Adrichomiusa), który swoje ustalenia co do topografii miejsc świętych zawarł w dziełach: *Jerusalem sicut tempore Christi floruit* oraz *Theatrum Terrae Sanctae* [...]. Według oznaczanych na podstawie jego obliczeń tzw. „miar jerozolimskich” rozmieszczano i wyznaczano odległość pomiędzy poszczególnymi etapami męki¹⁸. Świadomość tego miał też Węgrzynowicz. Znajdujemy u niego np. uwagę, iż Jezus został „przyprowadzony z wielkim urąganiem na pałac Herodów, do którego od ratusza [siedziby Piłata – dop. M.K.] było 300 kroków” (*KN-4RzO*, s. 436) czy „Niesie go [krzyż – dop. M.K.] tedy na ramionach

¹⁴ Historyk zakonu szczegółowo opisuje, jakie nabożeństwa, gdzie i kiedy wprowadzano, aby upowszechnić ten kult. Zob. tamże, s. 230–231.

¹⁵ Pisałam o tym w artykule M. Kuran, *O przykładach zastosowania alegoryzmów rememoratywnych w dwóch XVIII-wiecznych kazaniach*, „Liturgia Sacra”, R. 18: 2012, nr 1, s. 101–112.

¹⁶ Chodzi o św. Brygidę Szwedzką.

¹⁷ W druku nastąpiła pomyłka w numeracji stron. Kolumna 212 została oznaczona jako 112 i dalej aż do końca zbioru jest błędna numeracja.

¹⁸ Z. Bania, *Kalwarie polskie w XVII w. Dzieje stosowania w Europie od X do końca XVII w. uświęconych pasją Chrystusa miar jerozolimskich*, Warszawa 1993, s. 60.

swoich [...]. Uważaj dalekość drogi, bo tysiąc (jako Andronicus¹⁹ wyrachował) kroków było z ratusza na Kalwaryję” (KN-4RzO, s. 443). Określanie odległości pomiędzy poszczególnymi miejscami męki w krokach (*gressus*) też odsyła jednoznacznie do Adrichomiusa²⁰.

Węgrzynowicz wpisywał się tu w nurt religijności, w której pieczołowicie odtwarzany realizm i naturalizm w opisie męki miał pobudzić odbiorców do szczególnego zaangażowania się w jej przeżywanie. We wstępie do jednego z wielkopiątkowych kazań pisał:

Oto Jezus [...] wszystkie grzechowe trądy twoje na się przyjął, dziś boleje, dziś na nie umiera. Twardszym zaiste nad kamień będziesz, gdy przy nabożnym rozmyślaniu nie zapłaczesz, nie zbolejesz nad nim. A toż abyśmy się mogli pobudzić do uzalenia nad Panem Jezusem i do podziękowania [...], chcę [...] tajemnicą męki jego, oczom waszym wystawić (KN-4RzO, s. 423).

Wszystkie cztery kazania Węgrzynowicza są taką właśnie „tajemnicą męki wystawianą oczom” wiernych, oczom duszy, wyobraźni, ku „nabożnemu rozmyślaniu”. Nieco paradoksalnie sprzęgają się tu ze sobą realizm i szczegółowość opisu z metaforycznością, która jest równoległą ścieżką prowadzoną obok narracji biblijnej. Kaznodzieja konsekwentnie wpisuje je w naczelne alegorie zbiorów. Stara się poprowadzić je tak, aby podkreślić ich integralny związek z ideą tomu. W *Nuptiae Agni* było to najłatwiejsze. Kazanie wielkopiątkowe nie było tam dodatkiem, ale elementem zasadniczej struktury kazań „na święta Jezusowe”. Chrystus, o czym była mowa w poprzednim rozdziale, był tam Oblubieńcem, który w kolejnych kazaniach ukazywał swoje teologiczne oblicze poprzez nadawany mu przez reformata przydomek. W kazaniu wielkopiątkowym stał się Oblubieńcem bolesnym (*Sponsus dolorosus*), a jego męka pokazana została jako akt zaślubin ze Śmiercią.

Inaczej sytuacja wyglądała w trzech pozostałych zbiorach, gdzie kazania wielkopiątkowe wymagały dodatkowej koncepcyjnej pracy, aby powiązać można je było z wiodącą alegorią. W *Kazań niedzielnych księdze pierwszej* siedem trąb apokaliptycznych odpowiadało siedmiu grzechom głównym, które wyznaczały podział zbioru na tyleż części. Kazanie wielkopiątkowe zatytułowane jest *Siedm pieczęci Księgi Barankowej, to jest kazanie na Wielki Piątek*. Podobnie jak w tytule całego zbioru, metafora zaczerpnięta została z Apokalipsy św. Jana: „Widziałem w prawej ręce siedzącego na majestacie księgę pisaną wewnątrz i z wierzchu, zapieczętowaną pieczęcią siedmią” (Ap 5, 1). Mistyczną księgą jest Chrystus w swej boskiej (księga pisana wewnątrz) i ludzkiej (księga

¹⁹ Najprawdopodobniej zaszła tu pomyłka drukarska i zamiast Adrichomiusa pojawił się Andronicus. O tych wątpliwościach pisałam w: M. Kuran, *Polska religijność pasyjna w świetle kazań wielkopiątkowych (1702–1732) z biblioteki klasztoru reformatów w Zakliczynie*, [w:] *Miscellanea literackie i teatralne (od Kochanowskiego do Mrożka)*. Profesorowi Janowi Okoniowi od przyjaciół i uczniów na 70. urodziny zebrane, red. K. Płachcińska i M. Kuran, Łódź 2010, s. 419–455.

²⁰ Droge na Kalwarię obliczoną w krokach (*gressus*) znajdziemy w dziele Christiaana van Adrichema. Zob. Ch. van Adrichem, *Theatrum Terrae Sanctae et biblicarum historiarum cum tabulis geographicis aere expressis*, Coloniae 1613, s. 164, 172.

pisana zewnątrz) naturze. Pieczęcie zaś to siedem boskich przymiotów: moc, majestat, mądrość, niecierpliwość, świątobliwość, bogactwa, nieśmiertelność. Podczas męki i śmierci Chrystus je „zapieczętował”, ukrył, aby mogło się dokonać odkupienie:

Zapieczętował tedy to wszystko Chrystus przy męce swojej, utaił niejako w sobie i pokrył. **Moc** nie-skończoną pokrył **słabością**. **Majestat** pokrył **poddaniem się** na wolą ludziom złym. **Mądrość** pokrył **milczeniem**. **Niecierpliwość** pokrył **cierpliwością** ciała swego. **Świątobliwość** pokrył tym, że jako grzeszny i łotr **potępiony** był na śmierć. **Bogactwa** pokrył sromotnym **obnażeniem**. **Nieśmiertelność** na koniec pokrył **śmiercią** (KN-7T, kol. 591–592).

Pięknie zbudowany okres retoryczny, oparty na szeregu antytez, oddaje zarazem istotę metafory Chrystusa jako księgi zapisanej wewnątrz i zewnątrz, jego boskości i człowieczeństwa, które podczas męki kontrastują najwyraźniej.

W *Kazań niedzielnych księdze wtórej* kazanie nosi tytuł *Robaczek Pan Jezus umęczony, to jest kazanie na Wielki Piątek*. Brak w nim jakiegoś uchwytne go nawiązania do metafory „siedmiu kolumn domu pobożności”. Dlatego też zapewne jako jedyne zostało poprzedzone wprowadzeniem *Do Czytelnika*, w którym Węgrzynowicz wyjaśniał, skąd taka metafora i w jaki sposób wiąże się z alegorią zbioru:

A ponieważ starych rabinów żydowskich jest tradycja, że Salomon budując on sławny kościół do łomania albo ciosania kamieni nie młotów, ale krwi robaczka jakiegoś, od której się kamienie same łupały zażywał, więc i ja prowadząc w tej drugiej księdze materiją pod podobieństwem siedmiu kolumn do budynku duchownego należących, aby nam ta fabryka przy pomocy i skutkach krwi P[ana] Jezusowej tym łatwiej i lepiej się udało, cierpiącego Zbawiciela umyśliłem ci prezentować pod podobieństwem robaczka (KN-7K, kol. 653–654 [753–754]).

Biblijny cytat, który inicjuje kazanie, to słowa z psalmu: „Ja zaś robak jestem, a nie człowiek, pośmiewisko ludzi i wzgarda pospółstwa” (Ps 22, 7). To jedyne z kazań wielkopiątkowych, w którego obrębie brak dodatkowych wewnętrznych podziałów nałożonych na chronologiczny opis męki Pańskiej. Sama jednak narracja kaznodziejska toczy się dwutorowo: torem biblijnej opowieści oraz torem alegorii.

W ostatnim ze zbiorów, *Kazań niedzielnych księdze trzeciej*, którą Węgrzynowicz określił mianem „księgi de *Quatuor Novissimis*”, punktem stycznym pomiędzy zbiorem a przydanym do niego kazaniem wielkopiątkowym był przymiotnik *novissimus*. Do Chrystusa odniesiono w nim słowa proroka Izajasza: „*Desideravimus eum despectum, et novissimum virorum: Et nos putavimus eum quasi leprosum*; I pożądałiśmy go: wzgardzonego i napodlejszego z mężów. A myśmy go poczytali jako trędowatego” (Iz 53, 2–4).

Wystarczył więc zaledwie przymiotnik *novissimus*, odniesiony przecież do dwóch zupełnie różnych rzeczy, aby powiązać ze sobą zbiór i kazanie. Przy czym kluczowe dla samego *sermonis* było inne słowo z biblijnego motta – *leprosum*. *Novissimus* pozwoliło tylko nawiązać formalną relację pomiędzy częścią a całością.

W omawianych kazaniach zwraca uwagę sięgnięcie do tradycji pasji. Wyraziło się to tym, że każde z czterech kazań szczegółowo opisuje mękę Pańską, wyodrębniając

poszczególne jej etapy, od wydarzeń w Ogrójcu (bądź w jednym przypadku już od Wieczernika) aż po Kalwarię. Tylko *sermo* ze zbioru *Nuptiae Agni* nosi tytuł *Pasyja na Wielki Piątek*. Tymczasem jego zasadnicza struktura jest bardzo podobna do pozostałych kazań (prolog, „etapowy” opis męki, epilog).

Kazania wielkopiątkowe mogły, ale nie musiały odtwarzać przebiegu męki. Najczęściej były to kazania tematyczne, które rozwijając główną tezę, odwoływały się do wybranych wydarzeń męki. Przykład klasycznej pasji znajdziemy w spuściźnie wielkiego szesnastowiecznego teologa i kaznodziei Jakuba Wujka. W pierwszym wydaniu jego *Postylli katolickiej* do części z kazaniem świątecznymi dołączona została *Pasyja to jest historia męki i śmierci Pana Jezusa Chrystusa [...] ze czterech Ewangelistów zebrana i na dziewięć części i z wykładem swoim rozdzielona*²¹. Ani w tej części *Postylli*, ani w dwóch pozostałych nie ma kazania wielkopiątkowego. Przytoczony tytuł znamionuje to, co dla pasji było charakterystyczne. Opowiadała ona historię męki, bazując na materiale ewangelicznym. Nie wykluczało to oczywiście korzystania z innych źródeł, np. objawień świętych dotyczących męki czy literatury apokryficznej. Towarzyszył opowieści także komentarz teologiczny. Znamienny był również podział na części wyznaczany przez kluczowe momenty męki. Tutaj liczba przywołanych wydarzeń była dowolna, choć oczywiście ograniczona ewangeliczną relacją. Np. u Wujka było to dziewięć części określonych jako: zdrada Judasza; modlitwa w Ogrójcu; związanie i pojmanie; u Annasza i Kajfasza; u Heroda; biczowanie i koronowanie; droga na Kalwarię i ukrzyżowanie; o słowach wypowiedzianych na krzyżu; pogrzeb. Wyznaczenie tylko dziewięciu wydarzeń nie oznaczało pobieżności relacji. Szczegóły męki dopowiadane były bowiem w obrębie poszczególnych części.

Warto też przywołać przykłady poprzedników Węgrzynowicza, którzy są autorami takich kazań-pasji. Fabian Birkowski napisał *Widok wielki. Bóg wiecznej chwały w Jeruzalem ukrzyżowany. Na Wielki Piątek kazanie pierwsze*²². Kompozycję wyznaczają tu kolejne „widoki”-etapy (12) męki, od Ogrójca po śmierć. Każdą rozpoczyna fraza „*Vadam et videbo visionem magnam*”. Z kolei w *Homiliji o męce Pańskiej* Tomasza Młodzianowskiego²³ struktura wspiera się na wielokrotnie nawracających anaforycznie

²¹ J. Wujek, *Postylla katolickiej część trzecia, w której się zamykają kazania na święta Panny Maryjej, apostołów, męczenników i innych świętych* [...]. Przydana jest i pasyja, to jest historia męki Pana Zbawiciela naszego, Kraków 1575, s. 476–555 (*Pasyja to jest historia męki i śmierci Pana Jezusa Chrystusa, Boga i człowieka prawdziwego, którą on dobrowolnie podjąć raczył dla zbawienia naszego, ze czterech Ewangelistów zebrana i na dziewięć części i z wykładem swoim rozdzielona*). W drugim wydaniu *Postylli* (Kraków 1584), *Pasyja* włączona już została w strukturę roku kościelnego i umieszczona po kazaniu na Wielki Czwartek, zob.: J. Wujek, *Postilla catholica, to jest kazania na Ewangelije niedzielne i odświętne przez cały rok* [...], Kraków 1584, s. 253–315.

²² F. Birkowski, *Kazania na niedziele i święta doroczne* [...]. Na każdą niedzielę po dwojgu kazań i na święta przedniejsze, t. 1, Kraków 1623, s. 296–308. W kolejnym, zatytułowanym *Raj nowy na górze męki Pana Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa szczepiony. Na wielki Piątek kazanie wtóre* (tamże, s. 309–329), już tej struktury pasyjnej narracji nie ma.

²³ T. Młodzianowski, *Kazania i homilije na niedziele doroczne, także uroczystsze dla większej chwały Boga, Króla królów* [...] na cztery tomy rozłożone, t. 3: *Od niedziele pierwszej po Trzech Królach aż do Wielkiejnocy*, Poznań 1681, s. 347–568 [508].

(w obrębie akapitów) pojedynczych słowach bądź frazach z fragmentów Ewangelii o męce Pańskiej, które rozpoczynają akapit tego ponadstusześćdziesięciostronicowego (!) utworu. Kaznodzieja rozpoczął słowami z Ewangelii św. Mateusza: „*Et hymno dicto*” („I hymn odprawiwszy, [wyszli na Górę Oliwną – dop. M.K.]”; Mt 26, 30). Opisał Ewangelista ostatnie chwile w Wieczerniku. Fragment ten interpretował kaznodzieja jako wyraz tego, że „ochotnie, chętnie, z radością dla nas [Jezus] cierpieć miał”²⁴. Pierwsze słowo podjęte to *Hymno* (9 akapitów), kolejne: *Egressus* (14), *In montem* (12), *In villam* (13), *Ubi est hortus* (16), *Ubi erat* (17), *Et assumpto* (17), *Coepit* (15) itd. Z ostatniej wykorzystanej w kazaniu frazy („*In monumento suo novo*”; Mt 27, 60), pochodzącej ze sceny opisu złożenia ciała Jezusa w grobie Józefa z Arymatei, podjął kaznodzieja słowo *monumento* i zinterpretował je na 23 sposoby. Metoda, którą posłużył się Młodzianowski, miała swoją długą tradycję. Polegała ona na interpretowaniu tekstu słowo po słowie, fraza po frazie.

U Szymona Starowolskiego, w *Arce Testamentu*, znajdujemy *Kazanie pierwsze na Wielki Piątek o drogach Pana Chrystusowych, które odprawował pracując dla zbawienia naszego*²⁵. To z kolei podzielone jest na siedem „dróg”: do Ogrójca, Annasza, Kajfasza, Piłata, Heroda, druga do Piłata, na Kalwarię.

Strukturę pasji przypomina też zbiór *Kazań albo ekshort postnych o tajemnicach najdroższej męki Zbawiciela naszego* Antoniego Szyrmy²⁶, który rozpisany został na 31 części (ekshort) szczegółowo relacjonujących mękę Pańską, począwszy od sceny w Ogródzie Oliwnym, po przebicie włócznią boku Chrystusa.

Do tradycji tej nawiązał też jezuita Jerzy Dębski. Skrupulatnie odtworzona męka zaprezentowana została jako *Tragedyja męki Pańskiej*²⁷ i opowiedziana w podziale na sześć aktów. Kolejne z nich pomyślane jednak były jako kazania do wygłoszenia w poście, mimo że w zbiorze miejsce *Tragedyi* przypadło po Niedzieli Palmowej, a przed Wielkanocą.

U Węgrzynowicza najbliższe strukturze klasycznej pasji, to jest takiej, w której kolejne części wyznaczają biblijne cytaty opisujące mękę (jak np. u Jakuba Wujka), jest kazanie *Novissimus virorum leprosus. Najostateczniejszy z mężów trędowaty albo kazanie na Wielki Piątek o męce Pana Jezusowej*. Pierwszy i ostatni cytat w kazaniu pochodzi z Księgi Izajasza i nawiązuje do tytułowej metafory Chrystusa trędowatego. W kazaniu opis męki podporządkowany jest dwudziestu jeden biblijnym fragmentom, wyraziście wyróżnionym większą czcionką. Jednak nazwanych scen jest więcej (26). Ka-

²⁴ Tamże, s. 347.

²⁵ Sz. Starowolski, dz. cyt., s. 575–594.

²⁶ A. Szyrma, *Kazania albo ekshorty postne o tajemnicach najdroższej męki Zbawiciela naszego w kościele warszawskim Societatis Jesu w różnych latach miane. Podczas pasji we środy Wielkiego Postu przypadających*, Typis Laurae Supraslensis 1713, s. 1–323 (do ekshort dołączono *Uwagi duchowne o ostatnim Sądzie Bożym na IV. Niedziele Adwentowe*, [w:] tamże, s. 324–360).

²⁷ J. Dębski, *Trojaki pokłon kaznodziejski niedzielny czci i chwale Trójcy Najświętszej w trójletnich kazaniach [...] oddany*, t. 2, Sandomierz 1729, s. 97–153 (*Tragedyja męki Pańskiej. Kaznodziejska ekshibycja żrzenicom chrześcijańskim reprezentowana na akty kazań postnych podzielona*).

dą z nich opisano łacińskim terminem na marginesie. Tak jest zresztą we wszystkich czterech kazaniach. Ta informacja jest warta odnotowania, bo stanowi Węgrzynowicz pod tym względem wyjątek. Może to być świadectwo wpływu z jednej strony tak cenionych i promowanych przez reformatów kalwarii, ale również kształtowania się nabożeństwa Drogi Krzyżowej, która swój kształt (14 stacji), praktykowany w Kościele katolickim do dziś, zawdzięcza włoskiemu reformatowi św. Leonardowi z Porto Maurizio (1676–1751)²⁸. Reformaci mieli ogromny udział w upowszechnianiu tego nabożeństwa. W Kościele istniały też inne nabożeństwa pokrewne Drodze Krzyżowej, np. związane z upadkami Chrystusa, stacjami (*stationes*) albo zatrzymaniami, kultem dróg bądź przejść, jakie odbył Chrystus w czasie męki²⁹.

Etapy męki oraz sposób ich nazywania przez Węgrzynowicza wpisują się chyba najbardziej w tradycję kalwarii. Także pewna swoboda w liczbie wyodrębnionych wydarzeń, a zarazem szczegółowość rekonstrukcji, przypomina kalwaryjskie drogi i kaplice. W czterech kazaniach Węgrzynowicza opis pasji obejmuje następujące sceny:

<i>KN-7T</i>	<i>KN-7K</i>	<i>NA</i>	<i>KN-4RzO</i>
<i>Hortulus</i>	<i>Hortulus</i>	<i>Judas</i>	<i>Coena</i>
<i>Agonia</i>	<i>Agonia</i>	<i>Valedictio Matris</i>	<i>Hortus</i>
<i>Sudor</i>	<i>Prostratio</i>	<i>Coena</i>	<i>Oratio</i>
<i>Osculum</i>	<i>Sudor</i>	<i>Agonia</i>	<i>Agonia</i>
<i>Captivatio</i>	<i>Osculum Iudae</i>	<i>Sudor</i>	<i>Sudor</i>
<i>Annas</i>	<i>Captivatio</i>	<i>Osculum</i>	<i>Osculum</i>
<i>Testes</i>	<i>Pontifices</i>	<i>Captivatio</i>	<i>Captivatio</i>
<i>Alapa</i>	<i>Alapa</i>	<i>Caiphas, Annas</i>	<i>Ligatio</i>
<i>Velatio oculorum</i>	<i>Sputa</i>	<i>Annas</i>	<i>Cedron</i>
<i>Pilatus</i>	<i>Nox</i>	<i>Testes</i>	<i>Pontifices</i>
<i>Herodes</i>	<i>Pilatus</i>	<i>Alapa</i>	<i>Alapa</i>
<i>Flagellatio</i>	<i>Herodes</i>	<i>Vellicatio</i>	<i>Testes</i>
<i>Coronatio</i>	<i>Nudatio</i>	<i>Sputa</i>	<i>Sputa</i>
<i>Barabbas</i>	<i>Flagellatio</i>	<i>Pilatus I</i>	<i>Carcer</i>
<i>Decretum</i>	<i>Coronatio</i>	<i>Herodes</i>	<i>Vellicatio</i>

²⁸ G. Siwek, *Wzór i patron misjonarzy ludowych (św. Leonard z Porto Maurizio)*, „Homo Dei”, R. 59: 1990, s. 54–55 oraz J.J. Kopeć, *Droga Krzyżowa. Dzieje nabożeństwa i antologia współczesnych tekstów*, Poznań 1985, s. 65–66.

²⁹ J.J. Kopeć, *Dzieje nabożeństwa Drogi Krzyżowej w Polsce*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, R. 21: 1974, z. 4, s. 42–47 oraz tenże, *Droga krzyżowa. Dzieje nabożeństwa*, s. 29–36.

<i>KN-7T</i>	<i>KN-7K</i>	<i>NA</i>	<i>KN-4RzO</i>
<i>Nudatio</i>	<i>Decretum</i>	<i>Pilatus 2</i>	<i>Oculi velati</i>
<i>Crucifixio</i>	<i>Baiulatio Crucis</i>	<i>Ecce Homo</i>	<i>Pilatus</i>
<i>Mors</i>	<i>Crucifixio</i>	<i>Flagellatio</i>	<i>Herodes</i>
		<i>Coronatio</i>	<i>Pilatus</i>
		<i>Decretum</i>	<i>Barabbas</i>
		<i>Baiulatio</i>	<i>Nudatio</i>
		<i>Crucifixio</i>	<i>Flagellatio</i>
		<i>Tenebrae</i>	<i>Coronatio</i>
		<i>Mors</i>	<i>Ecce Homo</i>
			<i>Decretum</i>
			<i>Baiulatio</i>
			<i>Flentes</i>
			<i>Crucifixio</i>

Opis męki, jak widać, realizowany jest różnorako. Śladem wskazującym na związek z kalwariami jest opis w dwóch kazaniach tzw. „pętli jerozolimskiej”, to jest układu wydarzeń *Pilatus – Herodes – Pilatus*, często odtwarzanego właśnie w kalwariach zgodnie ze wskazówkami Adrichomiusa³⁰. Miał on uzasadnienie w ewangelicznej relacji św. Łukasza, która mówiła o tym, że Jezus stawał wpierw przed Piłatem, potem odesłany został do Heroda, by następnie znów stanąć przed rzymskim namiestnikiem (Łk 23, 1–15). Charakterystyczne dla kalwarii były kaplice: *Cedron*, *Ecce Homo* czy *Decretum* (obecne są one także u reformata)³¹.

Pasje zawsze uwzględniały nie tylko właściwą drogę krzyżową (*via crucis* – od pretorium Piłata po śmierć na krzyżu), ale i wydarzenia poprzedzające. Nazywano je drogą pojmania (*via captivitatis*). *Via captivitatis* rozpoczynała się w Ogrójcu, a czasem już w Wieczerniku (czego przykład daje Węgrzynowicz w kazaniu ze zbioru *Nuptiae Agni*, gdzie znajdujemy sceny: *Judas*, *Valedictio Matris*, *Coena*).

Ta szczegółowość opisu męki oraz posługiwanie się częstokroć niezwykle naturalistycznym opisem cierpień zadawanych Chrystusowi wymaga podkreślenia, zanim przedstawione zostanie alegoryczne oblicze pasji. Nie odbierało ono bowiem nic

³⁰ J. Więckowiak, *Kalwarie barokowe w Polsce*, Gdańsk 2006, s. 76–79, 155–157, 254.

³¹ **Cedron** – Kalwaria Zebrzydowska (Most na Cedronie), Kalwaria Pałacowska (Cedron), Kalwaria Wambierzycka (Jezus strącony do Cedronu), Kalwaria Krzeszowska (Nad Cedronem), Góra św. Anny (Cedron); **Ecce Homo** – Kalwaria Pałacowska (Oto Człowiek), Kalwaria Wambierzycka (Oto Człowiek), Kalwaria Krzeszowska (*Ecce Homo*); **Decretum** – Kalwaria Wambierzycka (Wyrok na Jezusa); zob. J. Więckowiak, *dz. cyt.*, s. 580–589.

z realności męki Zbawiciela, którą kaznodzieja równolegle opisywał. Wręcz przeciwnie. Często figura, pod jaką przedstawiał Jezusa, umożliwiała uwydatnienie grozy i skali cierpienia. Alegoria pozwalała też wydobyć za każdym razem inny aspekt ofiary Mesjasza.

Z czterech metafor, którymi posłużył się Węgrzynowicz, by opisać umęczonego Jezusa, każda niesie w sobie element zaskoczenia, a czasem niemal prowokacji. Reformator zdawał sobie z tego sprawę i uprzedzał ewentualne wątpliwości słuchaczy. O tym, że to od „profilu” odbiorcy zależy charakter przekazu, który do niego kaznodzieja formułuje, wiedział Węgrzynowicz doskonale i dawał temu wyraz. Zresztą wiedza taka należała do podstawowego warsztatu kaznodziei-retora. W przypadku reformatora pojawia się ona czasem wyrażona *explicite*. Podstawowe rozróżnienie, którego używał wobec potencjalnych odbiorców, to „prosty” – „dowcipny”.

W przywoływanym już kazaniu na *Niedzielę II. w Post*, w którym reformator wymieniał sposoby na rozważanie męki Pańskiej, deklarował, że „com rozumiał być pojęniejszego dla prostych, o tym krótką naukę daję” (*KN-7K*, kol. 209). Wymieniwszy je, skonstatował: „To **dla prostych** ludzi; **dla dowcipniejszych** zaś kładę tu nowe i dziwne w tym akty świątobliwej jednej Polki, krakowianki, Zuzanny Langówny³², nie bardzo dalekiej od wieku naszego” (*KN-7K*, kol. 112[212]). Wydarzenie można by nazwać pasywnym performansem. Opisywał je Węgrzynowicz następująco:

Akty [...], nad którymi ona klęcząc przed cudownym krucyfiksem na zamku krakowskim łzami się zalewała, a te były złożone z sromotnych tytułów, którymi kiedy zelżon był P[an] Jezus. I tak mówiła miłośnie i oraz żałośnie do krucyfiksa: „Ty zwodzicielu oszukujący ludzi. *Matt. 27*. Ty fałszywy proroku. *Ioan. 8*; *Matt. 26*. Ty bluźnierco. *Marci 14*. Ty buntowniku. *Luc. 23*. Ty chciwy na cudze królestwo. *Ibid.* Ty, coś był w rękach katowskich u pręgierza ocięty w oczach wszystkiej Jerozolimy. *Ioan. 19*. Ty, coś w gębę publicznie wziął i w oczy ci, kto chciał, pluł. *Matt. 26*. Ty osądzony na szubienicę największy łotrze. Ty pijanico. *Matt. 11*. Ty, co masz przewody, konfidencyje swoje z jawnogrzesznikami. *Mat. 9*. Ty opętańcze. *Ioan. 8*. Ty szalony, który zachodzisz z głowę. *Marc. 3*” (*KN-7K*, kol. 112[212]).

Krzycząca w stronę krucyfiksowi kobieta nie opatrywała swoich „obelg” przypisami do biblijnego źródła. Mogła liczyć jedynie na świadomość odbiorców oraz ich otwartość na ten rodzaj poruszającej zapewne prowokacji. Węgrzynowicz, nawet mimo wprowadzenia w cały kontekst wydarzenia, każdy „akt” skierowany w stronę Ukrzyżowanego opatrzył wskazaniem biblijnego źródła (do tego w tekście głównym, a nie na marginesie, jak zwykł robić). Chodziło zapewne o to, aby nie było żadnej wątpliwości, że posłużyła się Langówna słowami wrogów Jezusa zaczerpniętymi z Pisma Świętego. Nazwać by je można aktami strzelistymi *à rebours*. Węgrzynowicz zacytował Kasprowa Drużbickiego, który także przywołał to wydarzenie z krakowskiej katedry. Jezuita wśród wielu innych sposobów na kontemplowanie wydarzeń męki, proponował także akty-obelgi Langówny, które radził kończyć taką modlitwą:

O Jezu najmiłszy, takim żeś się stał dla mnie! Zmiłuj się nade mną, ile możesz, ile umiesz i ile raczysz. Przez te nieczci i obelgi Twoje, proszę Cię (*KN-7K*, kol. 112[212]).

³² Węgrzynowicz musiał się pomylić. Chodziło mu zapewne o Barbarę Langównę. Zob. przyp. 142 w rozdziale pierwszym niniejszej pracy.

Tak więc z czterech metafor użytych przez Węgrzynowicza wobec umęczonego Chrystusa (księga, robak, pan młody, trędowny) tylko wobec „księgi” nie zastosował kaznodzieja swego rodzaju wprowadzenia-usprawiedliwienia. Zainicjował kazanie słowami: „Z dawna to u mądrych przypowieść, iż w ciężkim smutku jedyna pociecha jest księga” (KN-7T, kol. 587). Miał zresztą doskonale przygotowany grunt. Księga jako metafora wykorzystywana była w literaturze teologicznej powszechnie. Najpopularniejszą była księga natury, żywotna przynajmniej po oświecenie³³. Sam Węgrzynowicz posłużył się metaforą księgi także w odniesieniu do Maryi. Określił ją mianem „*Liber sine menda*” (Syll, kol. 496–513), a kazanie wyprowadził ze słów św. Mateusza „*Liber generationis Iesu Christi*”. Maryja przedstawiona jest jako najdoskonalsza książka spisana ręką Boga. Węgrzynowicz powołał się na wielu autorów posługujących się tą przenośnią. Przywołajmy tylko tych, którzy odnosili ją do Maryi. Byli to św. Jan Damascęński w mowie o narodzeniu Maryi (Syll, kol. 497)³⁴, franciszkanin Juan de Cartagena (Syll, kol. 506–507) w kazaniach maryjnych³⁵, św. Bonawentura (Syll, kol. 509) i św. Antoni z Padwy (Syll, kol. 509–510). Autorem, od którego zaczerpnął zasadniczą ideę kazania, był hiszpański benedyktyn Jose de la Zerda (Cerda) i jego praca *Maria effigies*³⁶. Sekcja zatytułowana *Maria charta, liberque, ut Verbum Dei legendum diligendumque exhibeat* stała się bezpośrednią inspiracją dla Węgrzynowicza. Choć w tekście nie pada nazwisko Franciszka Rychłowskiego, wielce prawdopodobne jest, że Węgrzynowicz znał dorobek swojego współbrata. Rychłowskiego we wspólnocie niezwykle poważano, a jego kazania uznawano za wzorcowe. Był on też autorem czterech kazań, w których Maryja przedstawiona została jako księga³⁷. Za punkt wyjścia miały one ten sam cytat z Ewangelii św. Mateusza, który wykorzystał Węgrzynowicz: „*Liber generationis Iesu Christi*” (Mt 1, 1). Maryja jest w nich kolejno księgą doskonałą, którą kaznodzieja rozpatruje przez pryzmat autora, edycji, aprobacji i dedykacji³⁸. Jest też

³³ E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przekł. i oprac. A. Borowski, Kraków 1997, s. 326–333. Curtius pokazał, jak powszechne od średniowiecza aż po barok były „przenośnie książkowe” (tamże, s. 329) oraz w jakim kierunku ewoluowały.

³⁴ I. Damascenus, *Opera, quam unquam antehac auctiora. Quae quidem omnia, perpaucis exceptis, usque ad Graecum exemplar diligenter recognita*, Parisiis 1580, k. 367r–[372]v (*D. Ioannis humilis Damasceni Monachi ac Presbyteri, de dominae nostrae et Dei genitricis, semperque virginis Mariae nativitate. Oratio prima*).

³⁵ J. de Cartagena, *Homiliae catholicae de sacris arcanis Deiparae et Iosephi*, t. 4, Romae 1616, kol. 697–725 (zwłaszcza kol. 703–706; *Liber XVIII, Homilia prima*).

³⁶ I. de la Zerda, *Maria effigies, revelatioque Trinitatis, et attributorum Dei* [...], Lugduni 1662, (*Academia XXXI, Sectio III*, s. 526–528). Dzieło znajdowało się w krakowskiej bibliotece reformatów (*Index 1689*, s. 116, poz. 12; autor zapisany jest jako „Delazerda”).

³⁷ F. Rychłowski, *Kazania na święta Panny Przenaświętszej z różnych doktorów i autorów zebrane i napisane*, Kraków 1667, s. 8–14 [*Na dzień Niepokalanego Poczęcia Panny Przenaświętszej kazanie wtóre*]; s. 33–55 [trzy kazania *Na dzień Narodzenia Panny Przenaświętszej*]. Te same kazania znajdziemy jeszcze w późniejszym wydaniu tego zbioru (Kraków 1677).

³⁸ Tamże, s. 8–14 (*Na tenże dzień Niepokalanego Poczęcia Panny Przenaświętszej kazanie wtóre*).

księgą gramatyki (deklinacja, konstrukcja, prozodia³⁹) oraz „rozumnej filozofii” (termin, propozycja i sylogizm⁴⁰).

Wiesław Pawlak i Barbara Niebelska-Rajca, współcześni wydawcy jednego ze wspomnianych kazań Rychłowskiego (*Na dzień Niepokalanego Poczęcia Panny Przenaświętszej*⁴¹), dostrzegli w nim realizację funkcjonującego w kulturze już od starożytności toposu księgi oraz pokazali jego przemiany i modyfikacje związane ze zmianą zewnętrznej formy książki. Na końcu owego kazania Rychłowski przytoczył pewną historię:

Przyszedł czasu jednego Tomasz święty, Doktor Anielski, do Bonawentury świętego, pytając go, z której by się księgi tak dziwnych rzeczy, które pisał, uczył. Pokazał mu Seraficzny Doktor ukrzyżowanego Jezusa mówiąc: „Ta jest jedyna Księga moja, z tej się wszytkiego uczę”⁴².

Można powiedzieć, że wielkopiątkowe kazanie Węgrzynowicza, ucznia Bonawentury, jest kaznodziejską realizacją tej deklaracji świętego, tym razem zastosowaną do Chrystusa.

„*Ego autem sum vermis et non homo*”, to słowa psalmisty, z których Węgrzynowicz wysnuł metaforę kolejną – Chrystusa-robaka. W szeregu zapytań skierowanych do autora tych słów, Dawida, zastanawia się nad przyczyną nazwania Zbawiciela robakiem:

O Boże mój! I także to Jezus nasz najśliczniejszy między synami ludzkimi robakiem jest? I także to, który stworzył z prochu człowieka, człowiekiem nie jest? „*Et non homo*”. A kędyż się ona ewangeliczna prawda o nim podzieje? „*Et homo factus est*. I stał się człowiekiem”. Czemu go tedy Bogiem, czemu Mesyjaszem, czemu Świętym świętych, jako insi prorocy nie zowiesz Dawidzie Ś[więty]? Tylko robakiem. „*Ego sum vermis*”. Strach jakoś rzec: człowiek robak, a cóż, Bóg robak? (*KN-7K*, kol. 655–656[755–756]).

Niezwykłe sugestywny i emotywny ciąg pytań przeplatany jest biblijnymi frazami, które stanowią swoiste dowodowe kontrapunkty i odpowiedzi zarazem (w rzeczywistości na wątpliwości odbiorców, a nie kaznodziei). Poszczególne pytania przybierają postać retorycznego *quaesiti*. W przeciwieństwie do interrogacji (*interrogatio*), na którą odpowiedzią było tak lub nie, *quaesitum* wymagało szczegółowszej odpowiedzi⁴³. Nie udzielił jej kaznodzieja od razu, ale rozwinięcie kazania (pytania te pochodzą ze wstępu)

³⁹ Według tego schematu skonstruowane są dwa kazania: *Na dzień Narodzenia Panny Przenaświętszej kazanie pierwsze* i *kazanie wtóre* (tamże, s. 33–48).

⁴⁰ Ten schemat znajdziemy z kolei w *Na dzień Narodzenia Panny Przenaświętszej kazaniu trzecim* (tamże, s. 48–55).

⁴¹ F. Rychłowski, *Na dzień Niepokalanego Poczęcia Panny Przenaświętszej kazanie wtóre* (1667), oprac. W. Pawlak i B. Niebelska-Rajca, [w:] „*Umysł stateczny i w cnotach gruntowny...*”. *Prace edytorskie dedykowane pamięci Profesora Adama Karpińskiego*, red. R. Grześkowiak, R. Krzywy, Warszawa 2012, s. 159–183.

⁴² F. Rychłowski, *Kazania na święta Panny Przenaświętszej...*, Kraków 1667, s. 14.

⁴³ O różnicy między tymi formami zapytań (*quaesitum*, *interrogatio*) zob.: H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przekł., oprac. i wstęp A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, s. 423–444 (§ 770).

jest właściwie pomyślane jako odpowiedź na nie: „bo tym osobliwym nazwiskiem wyrażono nam okrutną, haniebną śmierć Zbawiciela, że dla nas brzydkich robaków Bóg nasz jako robak jeden przy męce swojej zgnieciony, starty jest i jednym podnóżkiem, wzgardą stał się” (KN-7K, kol. 656[756]).

Mimo że biblijny *vermis* przetłumaczony został jako robak, to w tekście kazania zdecydowanie częściej pojawia się forma „robaczek”. Konsekwentne używanie deminutywu sprawia wrażenie „rozmiękczenia” tej drastycznej metafory. Pierwszym sygnałem było użycie zdrobnienia w tytule kazania: *Robaczek Pan Jezus umęczony to jest kazanie na Wielki Piątek*.

Ciekawy kontekst stanowi fragment kazania *Na Nowe Lato kołęda* ze zbioru *Nuptiae Agni*. Krople krwi oddawane były tam „za kołędę” przedstawicielom kolejnych stanów. Kaznodzieja przywołał tę samą legendę o krwi robaka, która służyła do łatwiejszego rozłupywania kamieni:

Piękne to *symbolum* krwi Pana Jezusa Nowonarodzonego, który się sam robaczkiem nazwał: „*Ego autem sum vermis, et non homo*”. A o pastuszkach w teraźniejszych rotulach śpiewamy: „Mówili mu, robaczku mój” (NA, kol. 41).

To umieszczenie słowa „robaczek” w takim dziś nieczęsto spotykanym kontekście⁴⁴ dodaje metaforze Jezusa-robaczka z kazania wielkopiątkowego dodatkowego rysu łagodności. Ówczesna publiczność, znając to określenie zarówno jako pieśczośliwe określenie dziecka w ogóle, jak i z kołęd⁴⁵, mogła bezwiednie i naturalnie poszerzać pole skojarzeń robaczka odniesionego do Jezusa o ten kołędowy i pieśczośliwy kontekst. Podobną rolę pełniło dookreślenie gatunku owada. Pisał kaznodzieja:

Długom ja myślał, do jakiego bym też robaczka cierpiącego Jezusa przyrównał, który by nam męki, prace, fatygi, wzgardy, bóle P[ana] Jezusowe przy męce jego mógł na sobie wyrazić; i przyszedł mi na pamięć jeden najpodlejszy, najpracowitszy **robaczek, mróweczka** jedna (KN-7K, kol. 658[758]).

Cechy przypisywane mrówce, które pojawiają się w kazaniu, są interpretowane w jednoznacznie pozytywny sposób. Informacje czerpane z prac tzw. naturalistów stały się podstawowym źródłem, które Węgrzynowicz wykorzystał do uszczegółowienia metafory. Kiedy natura i zwyczaje mrówek, różne ich gatunki, okazały się materiałem

⁴⁴ W popularnej do dziś kołędzie z początku XVIII wieku *Gdy śliczna panna syna kołysała* w jednej ze zwrotek znajdziemy słowa: „Li li li li laj, miluchny robaczku”. Dzisiaj jednak ta strofa rzadko jest wykonywana.

⁴⁵ Słownik odnotowuje „robaczka” jako pieśczośliwe określenie małego dziecka, a także nowonarodzonego Jezusa (w kołędzie zapisanej w 1556 roku); zob. *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 35, red. nac. K. Mrowcewicz, Warszawa 2011, s. 272 [hasło: „Robaczek”]. Potwierdzeniem tego, że termin ten dość często pojawiał się w ówczesnych kołędach, jest studium Tadeusza Budrewicza, w którym klasyfikował on epitety przymiotnikowe i rzeczownikowe, pojawiające się w kołędach na określenie Jezusa. W kategorii „fauna” wymienił m.in. właśnie „robaczka” (zob. T. Budrewicz, *Najpiękniejsza kołysanka polska (o „Lulajże Jezuniu”)*, [w:] *Z kołędą przez wieki. Kołędy w Polsce i w krajach słowiańskich*, red. T. Budrewicz, S. Koziara, J. Okoń, Tarnów 1996, s. 283).

niewystarczającym, nie wahał się sięgnąć po inne gatunki owadów, które mieściły się wszak w ogólnej formule „robaka”. Znajdzie się więc tam tarantula (którą po polsku nazywa krzczkiem; *KN-7K*, kol. 663[763]), skorpion (określany niedźwiadkiem; *KN-7K*, kol. 663[763]) czy komar (tu: komor; *KN-7K*, kol. 673[773]). Owadzie metafory nie zawsze odnosił Węgrzynowicz do Jezusa, ale także do innych bohaterów wielkopiątkowych wydarzeń.

Często nie określał gatunku, przywoływał tylko „niektóre robaczki” czy „jakieś robaczki”. Jednego, bo leni się na wiosnę, a to pozwala mu skojarzyć ten obraz do zderzenia z Jezusa. Inne, które „jakieś podobieństwo korony na głowie mają” (*KN-7K*, kol. 677[777]), odniósł do nałożenia korony cierniowej. Wielokrotnie podobieństwa odnajduje kaznodzieja w niepodobieństwie czy przeciwieństwie. W retoryce *similitudo* może bowiem zachodzić nie tylko jako *simile totum* oraz *impar* (*maius*, *minus*), ale także jako *dissimile* i *contrarium*⁴⁶. Przykład zaczerpnięty z przeciwieństwa dostrzec można choćby wtedy, gdy opisuje skutki biczowania:

Nie dosyć mieli na zorany grzbiecie [...], uwiązawszy ręce do góry na wznak odwrócili i wszystkich także poszarпали żywot. Plinius *de stellione*, robaczku pisze, iż [...] skórę, którą z siebie zdejmuję, zaraz pożera, a dlatego to czyni, aby człowiekowi nie była lekarstwem przeciwko chorobom cielesnym. Nie tak nasz robaczek postąpił sobie. Daje dobrowolnie zdzierać skórę [...], ale na to, aby ci grzeszniku na jedno lekarstwo przeciwko chorobom grzechowym zostawała (*KN-7K*, kol. 676[776]).

Przykład podobieństwa z niepodobieństwem znajdujemy z kolei w opisie opluwania Chrystusa. Znowu wykorzystał Węgrzynowicz opis robaka zwanego *stellio* (najprawdopodobniej jednak chodziło o jaszczurkę), obecny u Pliniusza i Arystotelesa w *Historii zwierząt*:

Aristotel[es] [...] i Plinius piszą *de stellione*, robaczku, iż tylko rosą żyje i karmi się. Zaiste nasz robaczek, najmiłszy Jezus, nie rosą, ale śmierdzącym flegmiskiem karmi się teraz, bo znaleźli się tacy, którzy w usta same, otworzywszy je, pluli Panu Jezusowi, co on połykać musiał (*KN-7K*, kol. 670[770]).

Taki sposób postępowania znajduje uzasadnienie zarówno w retorycznych sposobach wyrażania *similitudo*, jak i w teologicznej teorii *analogiae entis*. Obie te płaszczyzny doskonale się uzupełniały. *Analogia entis* zaś, by jeszcze raz przywołać słowa Krapca, to:

[...] jakieś treści zwielokrotnione, powiązanie ze sobą relacjami, czyli „proporcjami”. I owo „zdarzenie relacji” – „proporcji”, ukazuje swoistą „zbieżność-jedność” spraw niepodobnych. Tak więc, spontanicznie, analogia jest rozumiana jako „niepodobne podobieństwo”, z przewagą zasadniczą „niepodobieństwa”⁴⁷.

Węgrzynowicz każdej stacji drogi męki przypisał bądź to obyczaj, bądź wygląd czy cechę jakiegoś owada (najczęściej mrówki bądź uogólnionego „robaczka”). Na koniec

⁴⁶ H. Lausberg, *Retoryka literacka*, s. 259 (§ 423), 317 (§ 558).

⁴⁷ M.A. Krapiec, *Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości*, [w:] *Wprowadzenie do filozofii*, red. M.A. Krapiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka i in., Lublin 1999, s. 203.

fragment sceny ukrzyżowania, do którego wykorzystał skrzydlatą mrówkę opisaną przez Alberta Wielkiego w dziele *De animalibus*:

Pisze Albert[us] M[agnus] [...] o mrówkach: [...] „Gdy się starzeją i już pracami zwałone są, tedy w skrzydła się przybierają i jako człowiek osiwiawszy, poprzestają gospodarstwa około swojej Rzeczypospolitej, a potem na wysokie miejsce wylatują”. Toż widzę i ta mróweczka nasza czyni. Już straciwszy wszelką siłę swoją przy konaniu, przy biczowaniu, przy koronowaniu, jednak krzepiąc się z miłości ku zbawieniu ludzkiemu, skrzydłami przylatuje *in eminentem locum*. Stawa na Górze Kalwaryjskiej, ale nie na odpoczynek, ale na to, aby jako robaczek jeden już do ostatka dognieciony, zabity został (*KN-7K*, kol. 681[781]).

Fragment ten pozwala dostrzec, w jaki sposób pospolitość obiektu – robaka, który posłużył metaforze, nie tylko że nie trywializuje porównywanego do niego Jezusa, ale wręcz pozwala uwypuklić czy to grozę, czy współczucie, czy wzniosłość umierania i złożonej ofiary. Przejmujący i okrutny, a zarazem jakże bliski doświadczeniu prawie każdego człowieka, obraz robaka „do ostatka dogniecionego”, czyni ten opis niezwykle ekspresyjnym.

Kolejna metafora zastosowana wobec męki Chrystusa to trąd. Znajdziemy ją w zbiorze *O czterech rzeczach ostatecznych*. Trzy zasadnicze źródła inspiracji to biblijne komentarze Corneliusa à Lapide⁴⁸ do Księgi Kapłańskiej, zawierającej najpełniejszy starotestamentowy wykład o trądzie, Lorenza Beyerlincka (1578–1627) *Magnum theatrum vitae humanae*⁴⁹ oraz Johanna de Sancto Geminiano *Summa de exemplis et similitudinibus*⁵⁰. Zanim jednak zostaną one omówione, warto spojrzeć na konteksty, które choć przez Węgrzynowicza nie zostały wskazane, to mogły odegrać pewną rolę w sposobie ukazywania umęczonego Jezusa.

Pierwszym i chyba kluczowym jest miejsce, jakie zajmowali trędowaci w życiu św. Franciszka. Dla ukształtowania się jego duchowości, a nawet początków franciszkanizmu, trąd jako zjawisko społeczne i zetknięcie się z nim świętego miało znaczenie kluczowe. W zachowanych świadectwach jego współtowarzyszy wielokrotnie podkreślana jest rola, jaką w nawróceniu Biedaczyny odegrało spotkanie z trędowatymi. W *Kwiatkach św. Franciszka* padają słowa:

I nie tylko on sam chętnie służył trędowatym, ale nadto rozkazał braciom swego Zakonu, by gdziekolwiek pójdą czy osiadą na świecie, służyli trędowatym dla miłości Chrystusa, który chciał dla nas zostać uznanym za trędowatego⁵¹.

⁴⁸ C. à Lapide, *Commentaria in Pentateuchum Mosis*, Antverpiae 1623, s. 708–717 (fragment zawiera komentarz do XIII rozdziału Księgi Kapłańskiej). {*Index 1689*, s. 138, poz. 136}.

⁴⁹ L. Beyerlinck, *Magnum theatrum vitae humanae hoc est rerum divinarum, humanarumque syntagma catholicum, philosophicum, historicum, et dogmaticum. Ad normam polyantheae universalis dispositum*, t. 4, Lugduni 1665, s. 46–49 (*Littera L*; hasła rozpoczynające się od kolejnych liter alfabetu posiadają osobną paginację) [hasło: „*Lepra*”]. W indeksie biblioteki reformatów {*Index 1689*, s. 107, poz. 79–80; pod numerem 79. zapisano siedem tomów *Theatrum vitae*, pod 80. *Index* do nich}.

⁵⁰ J. de Sancto Geminiano, *Universum praedicabile sive summa de exemplis et rerum similitudinibus locupletissima* [...], Coloniae 1670, k. [506]v–507r. {*Index 1689*, s. 126, poz. 31, 34}.

⁵¹ Cyt. za: L. Canonici, *Trędowaty*, [w:] *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, kol. 1864.

I rzeczywiście, służba trędowatym była podstawowym doświadczeniem formacyjnym w pierwszych wiekach istnienia zakonu. Bracia mniejsi wprawdzie posługiwali w istniejących już leprozoriach, później również sami zakładali szpitale dla trędowatych. Znajdowali w nich miejsce także zakonnicy, którzy zarazili się trędą podczas pracy z chorymi⁵². O tym, jak podejście do trędowatych było ważne dla franciszkańskiego charyzmatu, świadczy choćby to, że pierwsze kapituły, które zwoływali (w Spirze i Erfurcie), odbywały się w leprozoriach⁵³.

Tę szczególną relację Franciszka z trędowatymi podkreślali także św. Bonawentura czy Tomasz z Celano w biografiach świętego⁵⁴. Teksty te były elementami formacji zakonnej reformatów. Obaj opisali wizję, jaką miał święty, kiedy układał regułę dla franciszkańskiej wspólnoty. Z okruszków chleba zbieranych z ziemi miał Biedaczyna ulepić hostię i zanieść ją wyczerpanym i głodnym braciom. Ci, którzy przyjmowali ją pobożnie i z wdzięcznością, stawali się zdrowi i radośni, tych zaś, którzy ją odrzucali, obsypywał trąd. Święty usłyszał też głos, który pozwolił mu zrozumieć widzenie. Okruszami były słowa Ewangelii, hostią – reguła, trędą – niegodziwość⁵⁵. Współczesny teolog franciszkański pisze:

Ale trąd jest także [dla św. Franciszka – dop. M.K.] symbolem wielkiego nieporządku moralnego, jakim jest grzech. [...] Franciszek zachowuje wobec trądu duchowego [...] to samo obrzydzenie, jakie na początku odczuwał wobec trądu fizycznego⁵⁶.

Dalej zaś dopowiada, że to właśnie w trędowatych święty „odnajduje najwierniejszy obraz i podobieństwo do Chrystusa – Chrystusa, który cierpi, obarczony grzechami świata”⁵⁷.

I jeszcze jedno źródło, które pozwoli zobaczyć kazanie Węgrzynowicza i metaforę przez niego zastosowaną w dodatkowym świetle. To wspomniana już praca Sandaeusa *Theologia medica*. Dzieło to znajdowało się w zbiorach krakowskiego klasztoru, oprócz innych dziewięciu utworów tego autora⁵⁸. Węgrzynowicz w żadnym ze swoich kazań nie powoływał się na Sandaeusa, trudno więc jednoznacznie stwierdzić, czy dzieła jego znał. Jednak niderlandzki jezuita należy do autorów, których prace w reformackich zbiorach były reprezentowane najliczniej. W większości nie miały one charakteru klasycznych pomocy kaznodziejskich⁵⁹.

⁵² Tamże, kol. 1865–1866.

⁵³ Tamże, kol. 1863.

⁵⁴ Były to św. Bonawentury *Legenda maior* i *Legenda minor* oraz Tomasza z Celano *Vita prima* i *Vita secunda*.

⁵⁵ Wizja za *Żywotem drugim* Tomasza z Celano i *Żywotem większym* Bonawentury przytoczona w: *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, kol. 1859.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże, kol. 1862.

⁵⁸ {*Index* 1689, s. 145, poz. 10}.

⁵⁹ {*Index* 1727, s. 453 i 454}. Znamienne jest, że w bibliotecznym indeksie z 1727 roku, w którym wydzielono dział *Servientes pro concionibus*, wymieniono trzy dzieła jezuity. Były to kazania o śmierci wraz

Nawet jeśli Węgrzynowicz nie znał *Teologii medycznej*, to dzieło Sandaeusa doskonale oddawało ducha teologii uprawianej przez reformata. Pełniejszy tytuł pracy jezuity to *Theologia medica seu commentationes de medicis, morbis et medicinis Evangelicis*⁶⁰. Trzy elementy zawarte w tytule: lekarze, choroby i leki, to zarazem tematy trzech kolejnych części dzieła. Pierwsza część traktuje o lekarzach duchowych (*de medicis spiritualibus*). Na ich czele stoi oczywiście Bóg, określony mianem *universalis apotropaeus, morborum omnium averruncator*, Chrystus zaś *verus archiater*⁶¹ (*archiater* to rzadkie łacińskie słowo określające pierwszego, oficjalnego lekarza na dworze cesarskim). Moc uzdrawiania dostępna jest także wierzącym za pośrednictwem słowa Bożego i tych, którzy są szczególnie predestynowani, aby je przekazywać (proroków, apostołów, ich następców – papieży, biskupów, zwykłych kapłanów). Sandaeus omawia dalej, na czym ich siła uzdrawiania ducha polega (są to choćby moc odpuszczania grzechów, sprawowania Eucharystii i udzielania Komunii św.). Mamy tu i pseudolekarza. Ostatni z rozdziałów tej części nosi bowiem tytuł *Haereticus medicus hypobolimaeus*. Aby przybliżyć charakter tej pracy, szczegółowiej omówię jeden z rozdziałów.

Rozdział drugi (*Commentatio II*) księgi pierwszej zatytułowany jest *Verbum Dei morborum omnium esse medicinam*. Punktem wyjścia staje się cytat z Księgi Mądrości (Mdr 16, 12): „Abowiem ani zioła, ani plastry uzdrowiły ich, ale twoja mowa, Panie, która uzdrawia wszystko”. Słowo Boże przyrównane tu zostaje do miodu, jego lecznicze właściwości znajdują zastosowanie w leczeniu najcięższych przypadłości, jakimi jest siedem grzechów głównych. Każdy z grzechów przybiera postać określonej choroby (pycha choroby psychicznej, chciwość wodnej puchliny, nieczystość trądu, łakomstwo epilepsji, gniew wysokiej gorączki, zazdrość dreszczy wywołanych gorączką, a lenistwo paraliżu). Panaceum na wszystkie te dolegliwości staje się miód, to jest Słowo Boże. Za Awicenną i Galenem omawia autor jego lecznicze właściwości, które alegorycznie interpretowane stanowią lek na kolejne słabości ludzkie. Autorytet lekarzy uzupełniają pisarze kościelni: św. Bernard, św. Grzegorz Wielki, św. Ambroży, Hugon od św. Wiktora, Tertulian czy św. Tomasz z Akwinu.

Księga druga (*De morbis spiritualibus*) to 33 rozdziały, które zawierają opisy chorób ducha opisywanych przez analogię do chorób cielesnych. Znajdujemy w nich choćby takie jak: wady wzroku (*de oculorum deceptione*), ślepotą (*de caetitae*), wady słuchu (*de aurium vitiis*), głuchota (*de surditate*), niemota (*de mutitate*), paraliż (*de paralysi*), trąd (*de lepra*), choroby nerek (*de hydropse*), problemy z narządami ruchu (*de claudicante*),

z symbolami śmierci (*Conciones de morte in quibus symbola mortis commentationibus theologicis illustrantur*), oraz dwie prace o charakterze encyklopedycznym: *Artifex Evangelicus sive similitudinum ac symbolorum sylv* oraz *Palaestra amantium, colentium, imitantium Christum crucifixum*.

⁶⁰ M. Sandaeus, *Theologia medica seu commentationes de medicis, morbis et medicinis Evangelicis*, Coloniae 1635. Dzieło składa się z trzech ksiąg. W tym wydaniu każda posiada osobną paginację. Poniżej po numerze strony podaję w nawiasie księgę.

⁶¹ Tamże, s. 1 (I).

krwawienia (*de haemorrhoida*). Rozdział 29 nosi tytuł *De lepra ac leprosis*⁶². Sandaeus zapowiada opisanie odmian trądu, ich charakterystykę oraz ukazanie, jak choroba ta niszczy wszystkie zmysły, a także deformuje ciało, doprowadzając je do postaci niemalże demonicznej (*cacodaemon*). Opis deformacji ciała przetransponowany zostaje na obraz stanu moralnego grzesznika. Wskazuje też teolog remedium. Przypomina chorego na trąd cesarza Konstantyna, którego namawiać miano do kąpieli w krwi zabitych w tym celu dzieci. Wyleczył go jednak biskup, zanurzwszy trzykrotnie w sadzawce. Dla chrześcijanina lekiem na trąd duchowy stać się może kąpiel we krwi Chrystusa.

Każdy rozdział (*Commentatio*) kończą uwagi (*Notae*). Autor wskazuje tam i krótko omawia źródła, z których korzystał. W przypadku tego rozdziału noty są szczególnie rozbudowane. Przywołuje w nich ustalenia Pliniusza, Galena, św. Tomasza, Piotra Berchoriusa, Filona z Aleksanadrii, Tertuliana, Laktancjusza, św. Hieronima, św. Prospera z Akwitanii, św. Augustyna, Ruperta z Deutz, św. Grzegorza Wielkiego, Radulfusa Flaviacensis, Mikołaja z Liry, św. Piotra Damianiego, Roberta Bellarmina. Znajdziemy tam również zestaw biblijnych miejsc, w których pojawia się temat trądu i trędowatych. Uwagę zwraca, że autorytety medyczne są tu w mniejszości. Ich ustalenia stanowią zaledwie punkt wyjścia do właściwych rozważań.

W końcu księga trzecia (*De medicina spirituali*), w której opisane zostały różne metody uzdrawiania, kuracje i leki. Określił je autor mianem *hygiasticon animae*, poradnika duchowego zdrowia. Wśród tych duchowych lekarstw znajdujemy miłość, modlitwę, myślenie o śmierci, Eucharystię, spowiedź (której moc porównuje np. do uzdrowieńczych właściwości wymiotów, kiedy to organizm oczyszcza się z tego, co mu szkodzi), pokutę (w jednym z rozdziałów porównana jest ona do leczniczych właściwości żywicy, w innym zaś hyzopu). Na koniec autor daje receptę na ochronę i zachowanie dobrego zdrowia duchowego. Rozpisuje ją szczegółowo, tak jak sporządza się receptę lekarską. Wyszczególnia składniki wydzielone kolejno z korzenia, liści, kwiatów, owoców i specjalnego dodatku. Wszystkie one mają swe duchowe znaczenia⁶³.

Dzieło à Lapide uświadamia, że kiedy Węgrzynowicz w swym kazaniu wielkopiątkowym podejmował metaforę trądu, to miał za sobą bogate zaplecze wielowiekowej teologicznej refleksji posługującej się medycznymi metaforami, której doskonałym, skondensowanym przykładem był traktat Sandaeusa. Także Węgrzynowicz-teolog wszedł po trosze w rolę medyka, rozpoznając u Chrystusa kolejne objawy i odmiany trądu. Wystarczy jednak przypomnieć sobie słowa Bonawentury o tym, w jak różnorodny sposób objawia się Bóg i jaka w związku z tym jest rola teologa, który do rozszytywania tych znaków został powołany: „Teolog już to używa ich [znaków – dop. M.K.] jako arytmetyk, już to jako astrolog, już to jako geometra; raz ujrzyz go jako retora, a innym razem jako **medyka**”⁶⁴.

⁶² Tamże, s. 398–415 (II).

⁶³ Tamże, s. 315 (III).

⁶⁴ Bonawentura z Bagnoregio, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia*, s. 473 (XVII, 24c).

Już tytuł kazania: *Novissimus virorum leprosus. Najostateczniejszy z mężów trędowaty albo kazanie na Wielki Piątek o męce Pana Jezusowej*, wyznacza właściwie wszystkie dukty, którymi, co ważne – równolegle, podążał będzie kaznodzieja. To ścieżki:

- 1) biblijnej narracji (Nowy Testament),
- 2) alegoryczna:
 - a) metafora (trąd jako choroba ciała),
 - b) interpretacja (trąd duchowy),
- 3) figuratywna (Stary Testament).

Podstawowy porządek kazania opierał się na biblijnym opisie wydarzeń od Wierznika po śmierć krzyżową. Na ten chronologiczny porządek opowieści nałożona została dodatkowa narracja. Odbiorca podążał za kaznodzieją śladem coraz bardziej upodlonego i umęczonego Chrystusa, czego figurą stawał się obejmujący kolejne fragmenty jego ciała trąd. Poznawał symptomy choroby, jej objawy, odmiany, procedury postępowania z chorym. Równolegle trąd odczytywany był jako metafora choroby duchowej człowieka, której poszczególne objawy-grzechy odpowiadają za kolejne cierpienia Chrystusa. I ścieżka ostatnia – to prefiguracyjne postrzeganie męki Pańskiej. Prawie każde wydarzenie, jakie miało podczas niej miejsce, antycypowane było, zdaniem autora, wydarzeniami opisanymi w Starym Testamencie (w tym wypadku związanymi z trądem).

Introdukcję dla metafory stanowił rozpoczynający kazanie cytat z Księgi Izajasza. Brzmiał on za Wulgatą: „*Desideravimus eum despectum et novissimum Virorum [...]. Et nos putavimus eum quasi leprosum*”. Obok Księgi Izajasza (Iz 50, 4–9; 52, 13–15; 53, 1–12) fragmenty o Cierpiącym Wybrańcu zawierają jeszcze Księga Zachariasza (12, 10; 13, 7) oraz Księga Psalmów (22, 2–22). W egzegezie chrześcijańskiej powszechnie uważa się je za teksty mesjańskie. We współczesnym tłumaczeniu (Biblia Tysiąclecia) słów Izajasza nie pojawia się słowo „trędowaty”: „Wzgardzony i odepchnięty przez ludzi, Mąż Boleści [...], a myśmy go za skazańca uznali”. W przypisie odnajdujemy informację o tym, że to, co oddane zostało słowem „skazaniec”, w języku hebrajskim brzmi dosłownie: „skarany i dotknięty przez Boga”, a to, zdaniem tłumaczy, zdaje się oznaczać właśnie trędowatego. Węgrzynowicz idzie w swym rozumieniu wiernie za Wulgatą i *leprosum* oddaje słowem „trędowaty”⁶⁵. Tak mamy też u Leopoldy („A myśmy rozumieli go być jakoby trędowatego”) i Wujka („A myśmy go poczytali jako trędowatego”). Jednak już ani Biblia Gdańska, ani Biblia Brzeska słowa „trędowaty” nie używają (zamiast tego jest „zraniony”). Także tzw. *Nova Vulgata* słowa *quasi leprosum* zastąpiła *quasi plagatum* (to jest bity, ranny).

Fraza z Wulgaty dopełniona została u Węgrzynowicza zdaniem z pracy à Lapidę. W komentarzu jezuita do trzynastego i czternastego rozdziału Księgi Kapłańskiej (najpełniejszego starotestamentowego wykładu o trądzie) znajdujemy słowa, które na-

⁶⁵ Biblia Wujka podaje: „Wzgardzonego i najpodlejszego z mężów, męża boleści [...], a myśmy go poczytali jako trędowatego”.

prowadziły Węgrzynowicza na pomysł metafory, którą wykorzystał w swym kazaniu. À Lapide tak komentował ostatni, 59. wers, trzynastego rozdziału Księgi Kapłańskiej: „Trędowacizna była to jakoby obrazem i wyrażeniem ciała Chrystusowego od biczów i razów wielce rozszarpanego i oszpeconego” (*KN-4RzO*, s. 422). Tak więc biblijny obraz „jakoby trędowatego” Męża Boleści, podparty autorytetem słynnego egzegety, stał się punktem wyjścia do uczynienia trądu metaforą męki Pańskiej.

To, co rozgrywało się od Wieczernika po Kalwarię, rozpiisał Węgrzynowicz na 28 etapów (opatrzonych zawsze łacińskimi terminami umieszczonymi na marginesach). Choć było to kazanie wielkopiątkowe, rozpoczął je autor od wydarzeń z poprzedniego dnia. To cecha charakterystyczna ówczesnego postrzegania męki Pańskiej, której często integralnym elementem opisu były wydarzenia z Wielkiego Czwartku (rzadziej Wieczernik, prawie zawsze uwzględniano Ogród Getsemański). Jak wyraził to jeden z ówczesnych kaznodziejów, Stefan Poniński:

Tu znać macie, tu obaczycie jako w Ogrójcu *synopsisim* i summę całej tragedyi, całej męki [...] oczom naszym pokażą i wyreprezentują [...] Bóg Zbawiciel przyszłej całej męki swojej jakoby modelusz i figurę naprzód w Ogrójcu wystawia i reprezentuje, a przed tragedją jako *synopsisim* i summę, i przyszłej próby transakcyje pokazuje⁶⁶.

Inny kaznodzieja, Franciszek Kowalicki, wyraził to zwięźle: „Summariusz całego Wielkopiątku – ogród”⁶⁷. Tak jak wydarzenia z Wieczernika i z Ogrójca zapowiadały mękę właściwą, tak w przełożeniu na alegorię choroby, która zacznie toczyć ciało Jezusa, mamy do czynienia z pierwszymi jej sygnałami. Pisał kaznodzieja: „Patrzmyż na Jezusa [...], uczuwa w sobie jakieś alteracyje, [...] jakieś pragnienia i torsyje” (*KN-4RzO*, s. 424). Jeszcze podejmuje próby walki ze zbliżającą się nieuchronnie chorobą. Zgodnie z lekarskimi zaleceniami, przypomina kaznodzieja, że istniały trzy sposoby powstrzymania jej rozwoju: *comestione*, *conversatione*, *deambulatione* („pokarmu branie, konwersacja i przechadzka”; *KN-4RzO*, s. 424). Odpowiadają im wspólny posiłek w Wieczerniku, rozmowa z uczniami, w końcu udanie się „na przechadzkę” do Ogrodu Oliwnego. Nie powstrzymują one jednak rozwoju choroby, następują pierwsze „paroksyzmy i alteracyje”. Modlitwa (*Oratio*) i towarzysząca jej udręka (*Agonia*⁶⁸) wprowadzają Jezusa w stan, który kaznodzieja określił mianem „ciężkiej mdłości, i owszem samego konania”⁶⁹.

⁶⁶ J. Dębski [Dembski], *Trojaki pokłon kaznodziejski niedzielny czci i chwale Trójcy Najświętszej w trójletnich kazaniach [...] oddany*, t. 2, Sandomierz 1729, s. 100.

⁶⁷ F. Kowalicki, *Katedra kaznodzieje niedzielnej na rok cały [...]*, Sandomierz 1725, s. 215.

⁶⁸ Słowo *agonia* jest zaczerpnięte z Wulgaty: „*Et factus in agonia, prolixius orabat*” (Łk 22, 43). Wujek wyraził je poprzez „ciężkość”, w jednym z najnowszych tłumaczeń mamy „toczenie wewnętrznej walki” (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2009, s. 2320).

⁶⁹ Nie do końca wiadomo, czy chodzi kaznodziei o stan wielkiej słabości i wycieńczenia, czy wręcz o utratę przytomności. *Słownik polszczyzny XVI wieku* odnotowuje oba znaczenia (zob. *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 13, s. 262).

Kolejny objaw wskazujący na rozwój choroby to krwawy pot na czole (*Sudor*). Przywołał kaznodzieja postać króla Ozjasza (2Krn 26, 19), któremu pierwsza oznaka trądu ukazała się właśnie na czole. Podczas gdy u króla Judy była to kara Boża za grzech pychy, to u Chrystusa jest to pierwszy „znak trądu grzechów naszych” (*KN-4RzO*, s. 427). Następuje obszerny *passus* o grzechu pychy. Kolejna scena to pocałunek Judasza (*Osculum*), który przyczynia się do rozprzestrzenienia choroby. Węgrzynowicz przypomina postaci papieży (św. Bonifacego IV, św. Adeodata I), których pocałunek – przeciwnie – uzdrawiał trędowatych. Pojmanie (*Captivatio*) i związanie rąk (*Ligatio*) to czerniejące i szkliste paznokcie, charakterystyczne dla chorych. Zapytuje kaznodzieja:

Czyż nie widziemyż jawnie na stródowaciałym dla grzechów naszych Jezusie tych właśnie znaków? Albowiem tak okrutnie związany był, że zatopione w ciele powrozy najświętsze jego ręce i paznokcie sine uczyniły [...] (*KN-4RzO*, s. 429–430).

Targanie brody i wrywanie włosów pojmanemu Jezusowi nasuwa kaznodziei skarżenie z odmianą trądu zwaną *lepra vulpina*, której towarzyszyło łysienie. Tu pojawia się kolejny autor, na którego ustalenia dotyczące trądu reformat się powołał – Johannes de Sancto Geminiano. W dziele *Universum praedicabile*, w którym całe stworzenie staje się nośnikiem znaczeń mistycznych, księga szósta poświęcona jest ludzkiemu ciału (*De homine et membra eius*)⁷⁰. W rozdziale dziesiątym znajdujemy fragment o czterech odmianach trądu, które stają się alegorią chciwości i pychy. Są nimi *lepra elephantia*, *lepra leonina*, *lepra serpentina* i *lepra vulpina*⁷¹. Węgrzynowicz wykorzystuje zawarte tam informacje o odmianach choroby, jednak inaczej je interpretuje. Przywołana np. przed chwilą *lepra vulpina* jest odniesiona u Johanna de S. Geminiano do będącego wyrazem próżności zabiegu depilowania przez kobiety brwi, czego efektem jest puchnięcie i upodobnienie się do trędowatych, tracących z powodu choroby owłosienie. Przykład ten pokazuje, że interpretacja owych „znaków natury” była dość dowolna i zależała w dużej mierze od pomysłowości i potrzeb wykorzystującego je autora. Kolejne trzy odmiany trądu też znajdują zastosowanie u Węgrzynowicza. W przypadku odmiany *leprae elephantiae* nie przywołał wprawdzie nazwy, skorzystał za to z jej opisu i charakterystyki. Wywoływać ją miała bowiem „przyczyna melancholiczna”. Kiedy więc reformat pisał o rozmowie, jednym z trzech sposobów (prócz odżywiania i ruchu) zapobieżenia rozwojowi choroby, odnotował:

Conversazione. I to bowiem zwyczajne lekarstwo na alterację z melancholicznej pochodzącą przyczyną. Trąd, według medyków, częstokroć bywa z przyczyny melancholicznej. I nasz Zbawiciel w tej swojej melankolii poprzedzającej trąd [...], zażywa tego sposobu, gdy po bankiecie niebieskim przeciąglą zabawi się konwersacją i rozmowami z uczniami swoimi (*KN-4RzO*, s. 424).

Lepra leonina odpowiada z kolei zawiązaniu oczu Jezusowi (*Oculi velati*). U Johanna de S. Geminiano powiązana z naturą choleryczną była alegorią „pożądliwego

⁷⁰ J. de Sancto Geminiano, *dz. cyt.*, s. [497]v–[552]v.

⁷¹ Tamże, s. [506v]–507r.

oka”, ponieważ dotyka szczególnie narząd wzroku. Węgrzynowicz wiązał ją z faktem zasłonięcia oczu Jezusowi, ale wyzyskał też etymologię. Pisał tak:

Lepra leonina, lwi trąd, a ten oczy same zaraża w człowieku. Taki zaiste jest trąd Jezusa naszego, *lepra leonina*, bo on jest „*Leo de tribu Juda*”. *Inficit oculos*, zaraża oczy Panu Jezusowi, kiedy złość żydowska [...] zawięzuje mu oczy (*KN-4RzO*, s. 434).

W końcu *lepra serpentina*, w której dochodzi do rozpadu ciała, odniesiona jest do obnażenia (*Nudatio*) Jezusa:

Wyprowadzają tedy Jezusa [...] pod pręgierz publiczny i z wielką jego sromotą [...] ciało obnażają. Pełnisz, widzę doskonale, o najśliczniejszy Jezu, trędowaty dla grzechów naszych, prawo Mojżeszowe, które trędowatym rozkazało „*Habebit dissuta vestimenta*”, a pełnisz nad to, bo całe zrzucasz z siebie szaty twoje (*KN-4RzO*, s. 438).

We fragmencie tym widoczne jest to, o czym wspomniano wcześniej – płaszczyzna interpretacji prefiguratywnej. Jezus właściwie na każdym z wymienionych przez Węgrzynowicza etapów męki staje się doskonałym uosobieniem starotestamentowych figur.

Wymienia reformator jeszcze inne odmiany i objawy trądu oraz odpowiadające im sceny męki. Już bez szczegółów przytoczy się tu kilka z nich. Opluwanie Jezusa (*Sputa*) to twardy, gruby, czarny, „gruzłowaty” język, pełen wrzodów. W interpretacji tropologicznej to zbytki, pijaństwa, zniewagi, zniesławienia i obmowy. Stanięcie przed Herodem (*Herodes*) to nawiązanie do siwizny, którą trąd ma powodować. Punktem stycznym do powiązania tych dwóch sytuacji jest biała szata, w którą Herod kazał ubrać Chrystusa. Stanięcie przed Piłatem to z kolei *lepra discurrens in cute*; trąd wędrujący po skórze. Znajduje on zastosowanie w scenie z Piłatem (*Pilatus*). Tutaj kaznodzieja wyzyskuje właściwie tylko znaczenie czasownika *discurro*, oznaczającego chodzenie tam i z powrotem. Opisuje to następująco: „Ten trąd występuje teraz na Pana Jezusa, gdy z wielką męką i z popychaniem w rynsztoki ciągniony był na ratusz do Piłata od gminu ludzi” (*KN-4RzO*, s. 435). Dalej zaś tłumaczy: „W tropolog[icznym] sensie [...] *lepra discurrens in cute* nic innego się nie rozumie, tylko zadanie komu fałszu i niesłuszne go osławienie przed ludźmi” (*KN-4RzO*, s. 435).

Nawiązania do trądu nie dotyczyły tylko choroby jako takiej, ale także funkcjonowania trędowatych w społeczeństwie; reguł współżycia, które chorych obowiązywały, a także sposobów jej badania i leczenia. I tak stanięcie przed arcykapłanami (*Pontifices*) odniesione jest do starotestamentowego prawa, które nakazywało chorym stawić się przed najwyższym kapłanem. Powołanie rzekomych świadków (*Testes*), którzy składali fałszywe zeznania przeciwko Jezusowi, to z kolei procedura osądzania o czystości bądź nieczystości stojącego przed kapłanem. Scena zwana *Ecce Homo* odniesiona została do obowiązku informowania trędowatego o swej chorobie. Ponieważ Chrystus przed Piłatem nie zabrał głosu, kaznodzieja znalazł uzasadnienie dla tego milczenia u à Lapidę, który zapewniał, że trędowaty nie miał obowiązku głośno wołać, ostrzegając przed swą chorobą. Wystarczyło, że posiadał jakiś znak, którym informował o chorobie.

W końcu wyprowadzenie skazanego Chrystusa za miasto na górę Kalwarię to dopełnienie prawa, które nakazywało wyłączać trędowatych ze społeczności, częstokroć poprzez wyprowadzenie ich poza granice życia wspólnoty, za mury miejskie.

Poniżej zestawiono cztery ścieżki, którymi podążał równolegle Węgrzynowicz. Obrazują one, jak wieloelementowa i wielowątkowa była prowadzona narracja, oraz ile operacji semantycznych trzeba było wykonać, aby wszystko spiąć w logiczną, spójną całość.

Etap męki	Trąd – choroba ciała – objawy i praktyki z nią związane	Trąd – choroba duszy – ludzkie grzechy i przeciwdziałanie im	Stary Testament prefiguracje
<i>Coena</i> Wieczerza, konwersacja, wyjście do Ogrodu Getsemańskiego	pierwsze symptomy choroby: „alteracje”, „pragnienie”, „torsyje” i próby jej zwalczania trzema sposobami: posiłkiem, konwersacją i przechadzką	[ustanowienie sakramentu Eucharystii] „lekarstwo na wszelakie choroby duchowne” (<i>KN-4RzO</i> , s. 424)]	
<i>Hortus</i> samotność w Getsemani	paroksyzmy ¹		Ps 69, 21 „I czekałem, kto by się społem smęcił, a nie było, i kto by pocieszył, a nie znalazłem”
<i>Oratio</i> Chrystus uklęka na kamieniu i pada na twarz	„wzmaga się alteracja”, wymaga położenia się do łóżka	pyszna i nieuważna modlitwa; „niegodne pacierze” (<i>KN-4RzO</i> , s. 425)	
<i>Agonia</i> wewnętrzna walka	„ciężka mdłość”		
<i>Sudor</i> krwawy pot na twarzy	drżenie, palpitacje trąd na twarzy	pycha ludzka	2Kr 26, 19 Ozjasz (Azariasz) król „I wnet wystąpił trąd na czoło jego”
<i>Osculum</i> pocałunek Judasza	trąd na twarzy	„świętokradcze komunie; „łakomstwo na pieniądze”; „lichwiarskie kontrakty, interesy niesprawiedliwe albo wydzierstwo jawne, wyderkaf [...], w sądach przedawanie sprawiedliwości z krzywdą bliźniego” (<i>KN-4RzO</i> , s. 429)	Ps 37, 12 „Przyjaciele moi i bliscy moi naprzeciwnie mnie przybliżyli się i stanęli”

Etap męki	Trąd – choroba ciała – objawy i praktyki z nią związane	Trąd – choroba duszy – ludzkie grzechy i przeciwdziałanie im	Stary Testament prefiguracje
<i>Captivatio</i> pojmanie; wrywane włosy z głowy i brody Jezusa	wypadające włosy (<i>lepra vulpina</i>)		1Kr 4, 13; 21 „I płakało wszystko miasto; że odjęta jest chwała od Izra- ela, bo wzięta jest skrzynia Boża” ²
<i>Ligatio</i> związanie; sinie- jące od ściśnięcia paznokcie	czerniejące i szkliste paznokcie		Rdz 22, 9 związanie Izaaka na stosie ofiarnym
<i>Cedron</i> przejście przez rzekę	lecnicza kąpiel	„opłokanie z trądu grzechów naszych” (<i>KN-4RzO</i> , s. 430)	4Kr 15, 14 Naaman zanurza się w Jordanie ³
<i>Pontifex</i> Chrystus staje przed kapłanami	„trądu przybywa”		Kpł 13, 2 „Człowiek, na któ- rego skórze i ciele pokaże się [...] plaga trądu, przy- wiedzion będzie do Aarona kapłana”
<i>Alapa</i> policzkowanie	trąd na policzkach	„błuznierstwa, przysię- gi, nieczyste piosnki”; „obmowiska, zniewagi, słowa gorszące”; „imienia Pańskiego nadaremne wzywania” (<i>KN-4RzO</i> , s. 431)	Kpł 13, 44; 45 „Ktokolwiek będzie trędowatym [...], ten ma mieć usta szatą zakryte”
<i>Testes</i> kapłani powołują fałszywych świadków	kapłan osądza chore- go jako nieczystego		Kpł 13, 11 „Kapłan uzna go za nieczystego” ⁴
<i>Sputa</i> opluwanie	„Język [...] twardy, gruby, czarny i jakoby gruzłowaty, pełny wrzodów małych, tak na wierzchu, jako i na spodzie” (<i>KN-4RzO</i> , s. 434)	„wykwinty, zbytki i pijań- stwa”; „zniewagi, [...] obmowiska” (<i>KN-4RzO</i> , s. 434)	
<i>Carcer</i> noc spędzona w piwnicy-jaskini	„Trędowaty od ran i siności”; „jaskinia ozdrowień- cza na Polach Eleor- skich” ⁵ (<i>KN-4RzO</i> , s. 433)		

Etap męki	Trąd – choroba ciała – objawy i praktyki z nią związane	Trąd – choroba duszy – ludzkie grzechy i przeciwdziałanie im	Stary Testament prefiguracje
<i>Vellicatio</i> targanie i szarpanie	„uszy zdrętwiałe, twarde i spuchłe” (KN-4RzO, s. 434)		
<i>Oculi velati</i> zakrycie oczu oraz kierowane w stronę Jezusa bluźnierstwa	„lepra leonina, lwi trąd, a ten oczy same zaraża” (KN-4RzO, s. 34)		Zach 13, 6 „Cóż to są za rany w pośrodku rąk twoich? I rzecze: Temi jestem zranion w domu tych, którzy mię miłowali”
<i>Pilatus</i> Jezus staje przed Piłatem	<i>lepra discurrens in cute</i> ; „znowu się nowy trąd wydaje na nim”; „Ten trąd występuje teraz na Pana Jezusa, gdy z wielką męką i z popychaniem w rymszoki ciągniony był na ratusz do Piłata od gminu ludzi” (KN-4RzO, s. 435)	„zadanie komu fałszu i niesłuszne go osławienie przed ludźmi” (KN-4RzO, s. 435); „obmowiska, swary, kalumnie, naśmiewiska, złorzeczeństwa, bluźnierstwa, kłamstwa, krzywoprzysięstwa” (KN-4RzO, s. 436)	Wj 4, 6–7 „Rozkazał był Bóg Wszechmocny Mojżeszowi, aby trędowatą rękę wyjął z zanadza, a tak za onym wyprowadzeniem z szkaradnego trądu wolną zostawała”
<i>Herodes</i> Chrystus ubrany w białą szatę	„Kiedy trąd kto cierpi, tedy wszystkie włosy jego w białe się przemieniają” (KN-4RzO, s. 436)		
<i>Pilatus</i> Jezus staje przed Piłatem po raz drugi	trędowaty stawał przed władnym osądzić, czy jest już zdrowy		Kpł 13, 16 O ciele trędowatego: „Lecz jeśli się zasię obróci w białość i okryje wszystkiego człowieka, ogląda go kapłan i osądzi czystym”
<i>Barabbas</i> uwolnienie Barabasza	„[...] w Starym Testamencie siła trędowatych ozdrowiałych zostało, gdy się kapłanom swoim pokazowali” (KN-4RzO, s. 437)		Kpł 14, 3–7 „Ten jest sposób i postępek, gdy trędowaty ma być oczyszczony, aby ofiarował za siebie dwa wróble żywe, a jednego z owych wróblów każe zabić, drugiego zaś żywego omoczy we krwi zabitego wróbla”

Etap męki	Trąd – choroba ciała – objawy i praktyki z nią związane	Trąd – choroba duszy – ludzkie grzechy i przeciwdziałanie im	Stary Testament prefiguracje
Nudatio obnażenie Chrystusa	<i>lepra tyria seu serpentina</i> ; trędowaci w poszarpanych szatach		Kpł 13, 45 „[trędowaty] będzie miał szaty rozprute”
Flagellatio biczowanie	„Iż medycy doświadczają się na kim trądu ścieraniem i igły kluciem” (<i>KN-4RzO</i> , s. 438) „Po wszystkim ciele trądem oszpecony” (<i>KN-4RzO</i> , s. 439)	„niewstydy [...] w myślach, mowach i uczynkach” (<i>KN-4RzO</i> , s. 440)	Ps 34, 15 „Zgromadziły się na mnie bicze” Iz 53, 4 „ <i>Et nos putavimus eum quasi leprosum et flagellatum</i> ” ⁶
Coronatio włożenie na głowę Jezusa cierniowej korony	„trąd osobliwy, który na głowie osiada” (<i>KN-4RzO</i> , s. 440); płyn wypływający z wrzodów	„umysłowe grzechy, [...] nieczyste, zazdrosne, gniewliwe, posądzające, a osobliwie myśli pyszne” (<i>KN-4RzO</i> , s. 441)	Kpł 13, 29 „Mąż albo niewiasta, w którego by głowie albo brodzie wyrastał trąd” Wj 28, 3–4 nakrycie głowy Aarona z jedwabiu i złota Pnp 2, 2 „Jako lilia między cierniem”
Ecce Homo Piłat ukazuje ubiczowanego Jezusa ludowi żydowskiemu	trędowaty ostrzegający innych przed zarażeniem nawoływaniem lub znakami „Milczyć wprawdzie [...] Jezus [...], ale samemi ranami swemi bardzo głośno woła” (<i>KN-4RzO</i> , s. 442)	„Nie chciej znowu mazać dusze twojej, ani zarażać się tym trądem grzechowym, uciekaj z daleka od tego” (<i>KN-4RzO</i> , s. 442)	Kpł 13, 45 „[trędowaty] będzie wołał, że jest splugawiony i smrodliwy”
Decretum wydanie wyroku na Jezusa			Zach 2, 10; 11, 2 „Rozpaczaj, córko Syjońska” ⁷
Baiulatio wyprowadzenie z miasta, dźwiganie krzyża i upadki	„popuchnione i posiniałe ręce, nogi i paznokty” (<i>KN-4RzO</i> , s. 443)		Kpł 13, 46 „Prawo Mojżeszowe trędowatym nakazane, aby byli od społeczności ludzkiej oddaleni”

Etap męki	Trąd – choroba ciała – objawy i praktyki z nią związane	Trąd – choroba duszy – ludzkie grzechy i przeciwdziałanie im	Stary Testament prefiguracje
<i>Flentes</i> płaczące niewiasty	współczucie okazywane chorym na trąd		Lb 12, 13 prośba Mojżesza o uzdrowienie siostry: „Boże, proszę, uzdrów ją”
<i>Crucifixio</i> ukrzyżowanie	„w nogach i rękach ich [trędowatych – dop. M.K.] żyły i muszkuły bywają porwane” (<i>KN-4RzO</i> , s. 444)		Iz 53, 8 „Rodzaj jego kto wypowie” ⁸ Ps 22, 18 „Policzyli wszystkie kości moje”

Objaśnienia

¹ *Paroksyzm* – stan udręki, ból, konwulsje.

² Cytat jest kontaminacją dwóch urywków zdań; pierwszy fragment jest z wersu 13 („A gdy on przyszedł, Heli siedział na stołku, patrząc ku drodze. Bo się serce jego lękało o skrzynię Bożą. A on mąż skoro wszedł, powiedział miastu: **i płakało wszystko miasto**”), drugi z wersu 21 („I rzekła: »Odjęta jest chwała od Izraela, dlatego że wzięta jest skrzynia Boża«”).

³ U Węgrzynowicza była 4Krl 5, ponieważ wówczas dzisiejsza 2. Księga Królewska była 4. Księgą Królewską. Liczono bowiem następująco: Pierwsze Księgi Samuelowe, Księgi wtóre Samuelowe, Księgi trzecie Królewskie, Księgi czwarte Królewskie (dziś: 1Sm, 2Sm, 1Krl, 2Krl).

⁴ Podane za Biblią Tysiąclecia, Wujek bowiem nie oddaje tu do końca tego, o co chodziło Węgrzynowiczowi (który podał wersję łacińską: „*Contaminabit itaque eum sacerdos*”). U Wujka mamy: „Splugawi go tedy kapłan”.

⁵ Powołuje się na geografa greckiego Pauzania (II w. n.e.), który opisywał jaskinię, po wejściu do której chorzy zostawali uzdrowieni.

⁶ Węgrzynowicz podaje tu lekcję Teodoreta z Cyru (ok. 386/383–ok. 457/466); w Wulgacie mamy: „*Et nos putavimus eum quasi leprosum et percussum*”.

⁷ „*Ulula, Filia Sion*” – taka fraza w Biblii nie istnieje. Powstała z połączenia dwóch fragmentów: „Chwal a wesel się, Córko Syjońska” („*Lauda et itare, filia Sion*”; Zach 2, 10) oraz wezwania do wyrażenia rozpaczy (Zach 11, 2): „Zawij” (Wujek); „Rozkwil się” (Biblia Gdańska i Brzeska); „Rozpaczaj” (Biblia Tysiąclecia).

⁸ Węgrzynowicz tłumaczy: „Rodzenie jego kto wypowie” („*Generationem eius quis enarrabit*”) i parafrazuje: „*Mortem eius quis enarrabit*” – „O śmierci i okrutnych mękach jego, kto dostatecznie opowie”.

Jak widać, każde wyróżnione wydarzenie męki znajduje odniesienie do trądu fizycznego. Tak pełnej konsekwencji nie ma już w analogiach do trądu duchowego (10 na 28) i w starotestamentowych figurach (21 na 28). Splecenie tylu równoległych wątków, nadanie im przekonującej spójności musiało być sporym wyzwaniem. Widać też, co w prowadzonej przez kaznodzieję narracji było priorytetem. Męka Chrystusa zestawiona z postępującym trądem miała pozycję prymarną, sekundarna była narracja prefiguratywna, najmniej eksponowana była ścieżka tropologiczna.

W podążaniu śladem odmian trądu i jego objawów kluczowe było monumentalne dzieło belgijskiego teologa Lorenza Beyerlincka *Magnum theatrum vitae humanae*.

W tomie IV tego dzieła hasło „lepra” zostaje rozwinięte według następujących zagadnień: *Definitio et etymologia* (definicja i etymologia); *Nomina et species variae* (nazwy i odmiany)⁷²; *Causae leprae* (przyczyny trądu); *Signa et habitudo* (oznaki i właściwości); *Enormitas et horror leprae* (potworność i brzydota trądu); *Lepra vetus Judaeorum* (trąd u dawnych Żydów); *Leprosorum exempla* (przykłady trędowatych): *Ex S. Scriptura* (z Pisma Świętego), *Historica* (historyczne); *Curatio varia* (różne sposoby leczenia): *Ex S. Scriptura* (z Pisma Świętego), *Historica* (historyczne); *Ad iudicium leprae necessaria* (obowiązek stanięcia trędowatego przed sądem)⁷³.

Można powiedzieć, że Węgrzynowicz wyzyskał prawie wszystkie aspekty, o których pisał Beyerlinck. Uzupełniał je oczywiście o informacje powzięte z innych źródeł. Z kolei idea Chrystusa-trędowatego zaczerpnięta została z à Lapide. Jezuita swój komentarz do trzynastego rozdziału Księgi Kapłańskiej kończył refleksją o umęczonym ciełe Chrystusa, zniszczonym trądem ludzkich grzechów⁷⁴. Choroba i wszystko, co z nią związane, stało się doskonałym narzędziem do ukazania grozy cierpienia Chrystusa i obrzydliwości ludzkiego grzechu. Ale dawało też nadzieję. W przeciwieństwie do nieuleczalności trądu cielesnego, trąd duchowy, jak przekonuje Węgrzynowicz, można uleczyć. Lekarstwem jest rozpamiętywanie męki Pańskiej, które prowadzi do opamiętania i nawrócenia. *Conclusio* kazania w przejmujący sposób powtarza jego naczelną ideę. Tak obrazowo przedstawiony wizerunek cierpiącego Chrystusa każe kaznodzieja odnieść odbiorcy do samego siebie:

A ty, słuchaczu,
wpatruj się pilnie teraz w tego trędowatego;
upatruj, którą też ranę w głowie Jezusowej pycha twoja uczyniła;
którą na twarzy Jezusowej jest twoja plwocina bezecnych słów twoich;
która na grzbiecie rana od niewstydu twego zadana;
którąś żyłkę zerwał w Jezusie przez niemilość bliźniego twego;
którąś kropelkę krwi z serca Jezusowego wyprasował i wygniótł przez gniew i zawziętość;
któryś płat ciała Pana Jezusowego oderznął i oddał przez ukrzywdzenie bliźniego;
chciej poznać, jak głęboko wszedł góźdz w nogi i ręce jego za twoje nienabożeństwo,
którą kropelkę zółci pił Jezus za twoje pijaństwo.
„Et nos putavimus eum quasi leprosum” (KN-4RzO, s. 447).

Zwraca uwagę, że tak sformułowana *conclusio* jest powtórzeniem, a tym samym wzmocnieniem duktu tropologicznego, najmniej w samym kazaniu wyeksponowanego. Rachunek sumienia zalecony przez kaznodzieję dotyczy bowiem grzechów, które w kazaniu się pojawiły.

Ostatnie z omawianych kazań wielkopiątkowych nosi tytuł *Pasyja na Wielki Piątek. Sponsus dolorosus*. I tak jak wszystkie pozostałe kazania na święta Chrystusowe ze zbioru *Nuptiae Agni*, także to za punkt wyjścia bierze postać Chrystusa-Oblubieńca

⁷² Także à Lapide podaje odmiany trądu. Część z nich jest inna bądź inaczej nazwana: *impetigo*, *recurrens*, *inoluta*, *mundissima*, *barbae et capitis*, *in caluitio*, *vestis vel domus*.

⁷³ L. Beyerlinck, *dz. cyt.*, s. 46–49 (*Littera L*) [hasło: „Lepra”].

⁷⁴ C. à Lapide, *Commentaria in Pentateuchum Mosis*, s. 717.

z nadanym mu, odpowiadającym uroczystości, przydomkiem. *Sponsus dolorosus* ma w sobie jakiś oksymoroniczny rys. Na tym paradoksie zawartym w przypisanym Chrystusowi tytule wsparte jest całe kazanie. Tutaj też kaznodzieja przygotował grunt pod jego przyjęcie:

Obawiam się nieco, aby kto z zapowiedzianej темы, w której wzmianka się czyni o wspaniałym ślubnym króla Salomona akcie, nie rozumiał o mnie, że przy smutnym dniu Wielkopiątkowym, o jakim zamysławam mówić weselu radosnym. S[łuchacze] m[ili]. Nie byłoby to zaiste do rzeczy odwracać oczy audytorów od krucyfiksa, a obracać one na jaką weselną pompę i ja wprawdzie nie myślę o tym (*NA*, kol. 63).

Thema, o której wspomniał Węgrzynowicz, to cytat z Pieśni nad pieśniami: „Wy-
nidźcie a oglądajcie, córki Syjońskie, króla Salomona w koronie, którą go ukoronowa-
ła matka jego w dzień zrękowin jego i w dzień wesela serca jego” (PnP 3, 11). To ona
uprawomocnia, zdaniem kaznodziei, naczelną metaforę: „[...] w pomienionym tekście
Pisma Ś[więtego] upatrzyłem wesele Wielkopiątkowe, wesele bolesne, które Oblu-
bienieć bolesny z Oblubienicą, także bolesną, dziś odprawują” (*NA*, kol. 64). Zbiór,
o czym była już mowa, wyznaczały trzy godowe metafory: Oblubieńca, Oblubienicy
i gości z darami weselnymi. W kazaniu na Wielki Piątek czytelnik otrzymuje nie tylko
opis bolesnego Oblubieńca, ale skondensowaną historię zaślubin, na którą składają się
zaręczyny i towarzyszące im obyczaje, ślub oraz uroczystości weselne zakończone tu
wprowadzeniem pary nowożeńców do łóżnicy. Tym razem męce podzielonej na dwa-
dzieścia trzy sceny towarzyszy równoległe podział na siedem części „godowych”:

Obyczaje weselne	Etapy męki
<i>Paranymphus et antenuptiales ceremoniae</i>	<i>Judas</i>
	<i>Valedictio Matris</i>
	<i>Coena</i>
	<i>Agonia</i>
	<i>Sudor</i>
<i>Dona antenuptialia</i>	<i>Osculum</i>
	<i>Captivatio</i>
<i>Contractus Sponsorum</i>	<i>Caiphas</i>
	<i>Annas</i>
	<i>Testes</i>
	<i>Alapa</i>
	<i>Vellicatio</i>
	<i>Sputa</i>

Obyczaje weselne	Etapy męki
<i>Tragaedus Sponsus</i>	<i>Pilatus 1</i>
	<i>Herodes</i>
	<i>Pilatus 2</i>
<i>Ornatus nuptialis</i>	<i>Ecce Homo</i>
	<i>Flagellatio</i>
	<i>Coronatio</i>
<i>Traditio Sponsae</i>	<i>Baiulatio Crucis</i>
	<i>Crucifixio</i>
	<i>Mors</i>

Mamy więc wesele i Oblubieńca. A kim jest Oblubienica? Ta rola została powierzona Śmierci:

Za mało miał ten Salomon, że dla zbawienia ludzkiego stał się *Sponsus amorum*, Oblubieńcem miłosnym, gdy się *per unionem hypostaticam* zjednoczył jako z Oblubienicą, z podłą naszą naturą i narodził się człowiekiem na świat; chcąc co więcej dla człowieka uczynić i umorzonego przez grzech męką swoją odrodzić, ożywić, sposobnej sobie do tego dobierając Oblubienice. Nową sobie upatrzył i upodobał, to jest bolesną, okrutną, krzyżową Śmierć, z którą dziś w kontrakty niejako małżeńskie wchodzi (NA, kol. 64–65).

Zasadnicza idea kazania zdaje się być zaczerpnięta z prac dwóch teologów: jezuity Michaela Ghislerusa *Commentarii in Canticum Canticorum*⁷⁵ oraz z *De imitatione Iesu Patientis* Adriana van Lyere (Hadrianus Lyraeus)⁷⁶. Jednak ani pierwszy, ani drugi nie użył tak rozbudowanej metafory wesela. Pojawiły się u nich czy to pomniejsze godowe przenośnie związane z męką (np. krzyż – łożo małżeńskie⁷⁷), czy interpretacja słów Pieśni nad pieśniami (którymi Węgrzynowicz zainicjował kazanie) w odniesieniu do męki Chrystusa⁷⁸.

Wydaje się więc, że takie opisanie męki jako uroczystości weselnych jest dziełem samego Węgrzynowicza. Żadne z pozostałych źródeł, na które powołał się w kazaniu,

⁷⁵ M. Ghislerus, *Commentarii in Canticum Canticorum Salomonis iuxta lectiones Vulgatam, Hebraeam, et Graecas, tum LXX, tum aliorum veterum interpretum, multiplices uniuscuiusque sententiae conditos aperientes sensus. In quatuor expositiones distributi [...]*, Parisiis 1613.

⁷⁶ A. van Lyere [Hadrianus Lyraeus], *De imitatione Iesu Patientis libri septem cum triplice indice*, Antverpiae 1655.

⁷⁷ Tamże, s. 198.

⁷⁸ M. Ghislerus, *dz. cyt.*, s. 586–599. Ghislerus podał cztery alternatywne komentarze do tej frazy Pieśni nad pieśniami (3, 11): literalną (s. 586); i trzy duchowe, w których Oblubienica jest kolejno Kościołem (s. 587–591), duszą (s. 591–595) i Maryją (s. 595–597). Na końcu dodał propozycje interpretacji tej frazy zebrane z pism dawnych pisarzy chrześcijańskich (s. 597–599).

nie przedstawia pasji w taki sposób. Tropy, które reformat podjął i rozwinął, doskonale wpisywały się i dopełniały naczelną ideę całego zbioru – godów Baranka. Jako kontekst warto przywołać kazanie Hieronima Savignana, jezuitę. Nic nie wskazuje, aby Węgrzynowicz je znał, rzuca ono natomiast dodatkowe światło na wybrany przez niego opis męki.

W 1635 roku w Rzymie ukazał się zbiór pięćdziesięciu mów-kazań wygłaszanych na przestrzeni lat w Wielki Piątek przed kolejnymi papieżami⁷⁹. Autorami wszystkich byli jezuita, którzy za pontyfikatu Grzegorza XIII (1572–1585) otrzymali ten przywilej na wyłączność⁸⁰. Jedno z kazań tego zbioru, autorstwa Stefana Tucciego (wygłoszone w 1583 roku), przetłumaczył na język polski Piotr Skarga⁸¹. Znajdujemy tam też orację Hieronima Savignana (1614–1667), profesora teologii i filozofii na Uniwersytecie Gregoriańskim. W Wielki Piątek 1635 roku wygłosił przed papieżem Urbanem VIII mowę zatytułowaną *Sponsus Sanguinum sive Christi cum cruce connubia*⁸².

U Węgrzynowicza przydomek *Sponsus Sanguinum* został nadany Chrystusowi w *Kazaniu na Nowe Lato*. Nawiązywał on w ten sposób do pamiątki obrzezania Jezusa, „pierwszy raz krwią własną sfarbowanego” (NA, kol. 18). U Savignana określenie to, odniesione do umęczonego Chrystusa, niesie chyba mniejszy efekt zaskoczenia niż u reformata. U obu autorów mamy więc Oblubieńca, u jednego krwawego, u drugiego bolesnego. U jezuitę zaślubionego Krzyżowi, u reformata – Śmierci. U Savignana, podobnie jak u Węgrzynowicza, całe kazanie podporządkowane jest metaforze

⁷⁹ *Orationes quinquaginta de Christi Domini morte habitae in die Sancto Parasceves a patribus Societatis Iesu in Pontificio Sacello*, Romae 1641.

⁸⁰ Zob. A. et A. de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Campagne de Jésus ou notices bibliographiques* [...], ser. 6, Liège 1861, s. 566–568. Znajduje się tam też wykaz kolejnych mówców występujących przed papieżem poczynawszy od 1573 aż po rok 1817, kiedy to Klemens XIV zastąpił jezuitów franciszkanami konwentualnymi. Autor zastrzegł, że jest on niekompletny, ponieważ nie znał nazwisk mówców z lat 1654–1726 (fragment zatytułowany jest *Orationes de Passione Christi*).

⁸¹ *Orationes quinquaginta de Christi Domini...*, Romae 1641, s. 61–66 (w zbiorze jest jeszcze jedna mowa Tucciego wygłoszona w 1587 roku, s. 99–112). Skarga zatytułował swoje tłumaczenie: *Kazanie krótkie o Męce Pańskiej*. Znajdziemy je w: P. Skarga, *Kazania na niedziele i święta całego roku*, Kraków 1597, s. 715 oraz P. Skarga, *Kazania o siedmi sakramentach Kościoła Świętego Katolickiego. Do których są przydane kazania przygodne o rozmaitych nabożeństwach wedle czasu, których jest wypisany na przodku registr*, Kraków 1600, s. 442–443.

Właśnie podczas pracy nad kazaniem Skargi natknęłam się na mowę Savignana z tego samego zbioru. Metafora przez niego zastosowana była na tyle charakterystyczna, że zapadła mi w pamięć, a po poznaniu kazania Węgrzynowicza te analogie w sposobie poprowadzenia męki wydawały się warte odnotowania (o tłumaczeniu mowy Tucciego zob. M. Kuran, „Kazanie krótkie o Męce Pańskiej” Piotra Skargi – przekład oracji Stefana Tucciego wygłoszonej przed papieżem Grzegorzem XIII, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica” 2013, t. 21, s. 225–235).

⁸² Mowa ta ukazała się już w roku jej wygłoszenia (1635) jako samodzielny druk: H. Savignano, *Sponsus Sanguinum sive Christi cum Cruce connubia. Oratio habita in parasceve ad sanctiss D. N. Urbanum Octavum*, Romae 1635. Po sześciu latach weszła w skład wspomnianej już antologii. Tam, już bez tytułu, oznaczona była tylko numerem (jak wszystkie pozostałe) i przypisana papieżowi, przed którym została wygłoszona (H. Savignano, *Oratio XLV ad Urbanum VIII*, [w:] *Orationes quinquaginta...*, s. 660–672).

zaślubin. Rzecz nie w tym, czy Węgrzynowicz znał to kazanie. Nic na to nie wskazuje. Nie ma powodu wątpić w jego rzetelność dotyczącą wskazywania źródeł inspiracji. Zależało mi tu bardziej na pokazaniu, że Węgrzynowicz w swoich interpretacyjnych poszukiwaniach poruszał się po drogach, którymi podążali najwybitniejsi teologowie oraz że ten sposób mówienia o męce Pańskiej miał, by tak rzec, imprimatur nadane przez ich autorytet.

Węgrzynowicz w swym kazaniu jako symboliczny nośnik sensów podejmuje przede wszystkim szeroko pojętą procedurę zaślubin, upatrując w każdym jej elemencie paraleli do wydarzeń i postaci męki. To jedyne z wielkopiątkowych kazań Węgrzynowicza, które rozpoczyna się wcześniej niż w Wieczerniku. Uzasadnienie tego znajdujemy w godowej alegorii. Małżeńskie „kontrakty” poprzedzało porozumienie rodzin przyszłych państwa młodych. Kluczową rolę odgrywał tu dziewosłab, czyli mężczyzna, który w imieniu pana młodego starał się o rękę panny, tzn. prosił i negocjował (np. wysokość posagu) u rodziców dziewczyny. Kogóż obsadził w roli dziewosłaba Węgrzynowicz?

Jakoż poszczęściły się Judaszowi, lubo z nieszczęściem jego, te dziewosłabiny, gdy do pierwszego razu i to za małą bardzo cenę, bo jako rachują niektórzy, na trzy tylko czerwone złote wychodziła ona suma 30 srebrników, zatargował, zamówił Śmierć dla Pana Jezusa (NA, kol. 67).

Właśnie *Judas* to pierwsza stacja męki wyznaczona przez kaznodzieję, jednocześnie pierwsza otwierająca część godową: *Paranymphus et antenuptiales ceremoniae*. Spośród obyczajów przedślubnych wymienił trzy. Pierwszy to oficjalne wyrażenie zgody przez rodziców oraz ich błogosławieństwo; drugi – zaręczyny i towarzyszące im przyjęcie; ostatni – wyjście w radosnym orszaku na spotkanie panny młodej.

Zanim Węgrzynowicz przeszedł do ich uszczegóławiania, przywołał starotestamentową postać Samsona, jego starania, zaręczyny i ślub z Filistynką (Sdz 14, 1–11). Samson bowiem stanie się za chwilę figurą Chrystusa. To kolejny przykład tak rozpowszechnionego wówczas figuratywnego odnoszenia starotestamentowych wydarzeń i bohaterów do rzeczywistości nowotestamentowej⁸³.

Poniższy przykład pokazuje, w jaki sposób wprowadzenie starotestamentowej figury pozwalało poszerzyć pola skojarzeń, ożywić emocjonalnie narrację, pobudzić wyobraźnię. Tak Chrystusa-Samsona opisywał Węgrzynowicz:

Zachował Samson trzy wzwyż pomienione ceremonije *ante nuptias*, przed zaręczynami i ślubem z oną zdrączyzną filistyńską; toż widzę zachowuje i mistyczny Samson Chrystus Jezus przed męką swoją.

⁸³ Ciekawy kontekst, świadczący o powszechności tego zjawiska, stanowi wykorzystanie prefiguracyjnego myślenia w dramatach pasyjnych. W *Nowym raju drzewem żywota zasadzonym, ogrodzie getsemańskim* (Toruń 1688) znajdujemy taki fragment: „Król judzki Jozafat – Syna Boskiego modlącego się w Ogrodźcu; Jeremiasz prorok – flagellacyją; najwyższa między innemi góra cierniem otoczona – koronacyją Króla nad królami; syn patryjarchy, na ofiarę Bogu poświęconą, drebka w górę na całopalenie siebie samego – bajulacyją; wąż na drzewie zawieszony – krucyfiksyją figuruje”. Cyt. za: J. Okoń, *Postać Chrystusa w dramatach staropolskich*, [w:] *Chrystus w literaturze polskiej*, red. P. Nowaczyński, Lublin 2001, s. 108. Zob. też J. Okoń, *Dramat i teatr szkolny. Sceny jezuickie XVII wieku*, Wrocław 1970, s. 179–182.

Naprzód nie czyni tego *sine consensu parentum*, albowiem [...] od pierwszego punktu życia swego miał od Ojca swego przedwiecznego na śmierć krzyżową nie tylko pozwolenie, ale i rozkazanie. Matki jeszcze Najśw[iętszej] pozwolenia i wiadomości potrzeba mu było. Więc (jako pisze Bonawentura Ś[więty]), gdy się czas męki jego przybliżał, przyzwał do siebie Matki Najśw[iętszej] [...] i pokłoniwszy się jej, ostatecznie onę żegnał, dziękując jej za wszystkie prace, usługi, *etc.* Potym rzekł pokłękawszy: „Błogosław Matko moja, a to idę na okrutną śmierć dla narodu ludzkiego”. [...] Przen[ajświętsza] Panna [...] rzekła: „Niechże będzie nad tobą, Synu miły, błogosławieństwo Ojca Niebieskiego” (NA, kol. 69–70).

Scenę tę, w której oddał głos proszącemu o błogosławieństwo Synowi i błogosławiającej go Matce (analogia: Sdz 14, 2), odniósł Węgrzynowicz do sceny-stacji *Valedictio Matris*. Nie odnajdziemy jej w Nowym Testamencie. Kaznodzieja odwołał się do dzieła *Meditationes vita Christi*, wówczas przypisywanego św. Bonawenturze⁸⁴, gdzie owo dziękowanie i pożegnanie są opisane⁸⁵. Scena ta była również odtwarzana w polskich kalwariach (np. Góra św. Anny i Kalwaria Pakoska – Kaplica pożegnania z Matką; Kalwaria Krzeszowska – Kaplica pożegnania Jezusa z Matką Bożą; Kalwaria Wambierzycka – Pożegnanie z Matką przed męką⁸⁶).

Kolejny obyczaj to uroczysty posiłek towarzyszący zaręczynom (*Coena*). Pisał kaznodzieja:

Drugą ceremoniją Pan Jezus odprawił w Wieczerniku. Utraktował Samson rodziców przy zrękowinach swoich miodem; i mistyczny Samson przy podobnej okazji sprawił najpoufalszym przyjaciołom swoim daleko zacniejszy traktament, gdy z własnego ciała i krwi swojej ustanowił Przenajświę[tszy] Sakrament (NA, kol. 70).

I w końcu trzeci ceremoniał – wyjście w uroczystym i radosnym orszaku po pannę młodą:

Do trzeciej już zabiera się ceremoniji Oblubieniec nasz, gdy po tak zacnym traktamencie wesoło, bo śpiewając „*Hymno dicto exierunt*”, wychodzi do ogrodu za miasto, jakoby na przechadzkę, a to dla poznania się pierwszego z przyszłą Oblubienicą swoją (NA, kol. 71).

I tak jak Samsonowi przyszło zmierzyć się z lwem (Sdz 14, 5–7), tak i Chrystus staje naprzeciw niego. Walka wewnętrzna (*Agonia*), którą Jezus toczył przed męką sam ze sobą, przyrównana została do walki Samsona:

⁸⁴ Współcześnie za autora uznaje się franciszkanina, Johanna de Caulibusa (XIV w.). We wcześniejszych badaniach funkcjonowało jako dzieło Pseudo-Bonawentury. Zob. P. Pawłowski, *Ludolf z Saksonii i jego „Vita Christi” w edycji z 1495 r., ze zbiorów biblioteki zgromadzenia księży misjonarzy na Stradomiu w Krakowie (część B)*, „Fides – Biuletyn Bibliotek Kościelnych” 2011, nr 1–2 (32–33), s. 59.

⁸⁵ Św. Bonawentura, *Żywot Pana i Boga naszego Jezusa Chrystusa, to jest droga zbawienna, którą Pan Zbawiciel i Odkupiciel [...] nas do nieba prowadził, nauczał i ożywił [...]*, Kraków 1692, s. 147–148 (sceny te opisują dwa rozdziałiki, zatytułowane „*Pana Jezusa swej miłej Matce pokorne dziękowanie*” oraz „*Smętne i bolesne Syna Bożego z swą miłą Matką rozstanie*”).

⁸⁶ J. Więckowiak, *dz. cyt.*, s. 148–149, 415, 452, 497–498. Kolejno na stronach tych można zobaczyć zdjęcia kaplic i ich opis: Pakość 1628, Wambierzyce 1681, Krzeszów 1672, Góra św. Anny 1700 (po nazwie wskazano datę powołania do istnienia kalwaryjskich fundacji).

[...] jako kiedy kto lwa straszego obaczy, zapomina się od strachu i na ziemię upada. Toż się i z Zbawicielem stało, bo wyższa częśćka rozumnej dusze jego z niższą, lękającą się okrutnej męki, mocować się musiała jako ze lwem jakim (NA, kol. 71–72).

Część *antenuptiales ceremoniae* kończy scena w Ogrójcu, określana *Sudor*, którą z Samsonem połączył pot, będący efektem wysiłku pasowania się z lwem, zaś z rytuałami przedślubnymi „poufalsze listy”, które wysyłają do siebie narzeczeni, podpisując je własną krwią:

Zachował tę ceremoniją bolesny nasz Oblubieniec, bo na własnej skórze ciała swego krwawego potu tynkturą [...] zapisał chęć i afekta swoje do Oblubienicy bolesnej, to jest [...] Śmierci (NA, kol. 72–73).

Wraz z pierwszą wyodrębnioną godową częścią wyczerpuje się też formuła figury Chrystusa-Samsona. W kolejnej (*Dona antenuptialia*) pojawiają się postaci Izaaka, Rebeki i Elizera (Rdz 24, 1–67), przypisane kolejno Chrystusowi, Śmierci i Judaszowi. Elizer był sługą Abrahama, któremu ten powierzył zadanie znalezienia odpowiedniej żony dla Izaaka. Wybór padł na Rebeke. Podczas przedmażeńskich pertraktacji Elizer wystąpił z mową i darami dla narzeczonej. I to w nich znalazł kaznodzieja analogię do Judaszowego pocałunku (*Osculum*), który przypieczętował małżeński kontrakt ze Śmiercią. Judasz-Elizer wystąpił z mową „krótszą, bo we dwu tylko słowach [...] »*Ave Rabbi*«” (NA, kol. 75), potem zaś wręczył dary, które nie przybrały jednak postaci „faworków”⁸⁷, [...] złotych klejnotów i łańcuchów” (NA, kol. 76), ale okazały się być „manelami męki” – „powrozami, łyczakami, łańcuchami żelaznymi, ciężkimi” (NA, kol. 76), które posłużyły oprawcom przy pojmaniu Jezusa (*Captivatio*).

Kolejnym sześciu stacjom męki odpowiadają części określone jako *Contractus Sponsorum*, które „pospolicie odprawować się zwykło przy ludziach znaczniejszych, a osobiwie przy duchownych i przy świadkach” (*Caiphas; Annas; Testes*; NA, kol. 78).

Następnym trzem wyodrębnionym wydarzeniom męki: policzkowaniu (*Alapa*), targaniu (*Vellicatio*) i opluwaniu (*Sputa*), odpowiadają obyczaje pozbierane z różnych kultur i czasów, które kaznodzieja znalazł w dziele *Horologium principum* Antonia de Guevary⁸⁸. Przystawianie pieczęci i podpisy, potwierdzające zawartą umowę, to policzek wymierzony Jezusowi:

Przycisnął i owszem dobrze odstemplował pieczęć, dość wyraźnym charakterem podpisał te kontrakty śmiertelne on okrutny sługa na samej najwdzięczniejszej twarzy Pana Jezusowej, który mu zbrojną, żelazną ręką on ciężki i sromotny w oczach sędziów wyciął policzek (NA, kol. 80).

Ormiański obyczaj, gdy nowo zaślubieni pociągali się za uszy, to „rwanie niemiosierne za uszy” Jezusa (*Vellicatio*; NA, kol. 80–81). Koniec zaręczyn to czas, kiedy

⁸⁷ Fawor – łaska, winszowanie, życzliwość (*Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 7, red. nac. M.R. Maye-nowa, Wrocław 1973, s. 43).

⁸⁸ A. de Guevara, *Horologium principum, seu de vita M. Aurelii Imp. Libri III*, Coloniae 1648, s. 229–234 (*Liber II, Caput IV: De multis variisque legibus et consuetudinibus, quas veteres matrimonia contrahentes, tum in coniugum electione, tum in nuptiarum celebratione servabant*). Dzieło to znajdowało się w krakowskiej bibliotece reformatów {*Index 1689*, s. 125, poz. 54 i 55}.

uczestnicy uroczystości „delikatniejszymi trunkami, specyjalami zwykli się wzajemnie traktować” (NA, kol. 81). Zwyczaj ten odniesiony do sceny męki, w której oprawcy opluwają Jezusa (*Sputa*; Mt 26, 67; Mk 14, 65), szczególnie wyraziście pokazuje, że weselna metafora, która posłużyła do opisanía męki, nie tylko nie łagodziła grozy wydarzeń, ale poprzez kontrast jeszcze ją uwydatniała:

Zaprowadzono go [Chrystusa – dop. M.K.] na wieczorną kolację do piwnice. A jakimież cię też dobry Jezu specyjalami, trunkami utraktowano? Że znać niektóre z nich obrzydłe by były i samym o tym słuchającym albo czytającym o tym, dlatego w szczególności nie wypisał ich Ewangelista, ale tylko uniwersalem wspomniał. [...] nie jakkolwiek to czyniono, ale otworzywszy przen[ajświętsze] usta jego, jako w naczynie jakie, brzydką swoją wyrzucali flegmę. [...] To na takich specyjalach odprawił kolację wieczorną Oblubieniec bolesny (NA, kol. 81–82).

Tragoedus Sponsus – to tytuł kolejnej godowo-pasyjnej części. Mieszczą się w jej obrębie cztery sceny, w których Jezus staje przed kolejnymi przedstawicielami władz duchownych i świeckich (*Pontifices secundo*, *Pilatus primo*, *Herodes*, *Pilatus secundo*). Tak jak w przypadku poprzednich, znajduje kaznodzieja symbole pomocnicze, które pozwalają mu rozwinąć wiodącą metaforę. Ta pomyślana jest jako teatralna scena, na której staje Chrystus – *Tragoedus Sponsus*. Węgrzynowicz odwołał się do uświetniania uroczystości weselnych wystawianiem przedstawień. Choć praktyki takie zdarzały się także w polskiej kulturze, szczególnie na dworze królewskim i na dworach magnackich, sięgnął kaznodzieja po przykłady z Pliniusza i Filona Aleksandryjskiego. Potrzebował bowiem sceny i bohatera specyficznego. Takiego, który konsekwentnie, tak jak wcześniej prowadzona alegoria, byłby bohaterem *à rebours*. Oblubieniec weselny musiał bowiem pokazać swoje tragiczne oblicze. Pliniusz miał opisywać obyczaj rzymski, wedle którego na weselu losowo wybierano *regem tragoedum* bądź *luserium*. Zwano go tak ze względu na charakter roli, jaką mu powierzano. Rolę „króla żartownego” miał odgrywać nawet sam Neron. Inny przywołany przykład to Spartanie, którzy pana młodego przebierali w kobiece szaty. Z kolei Filon w dziele *Contra Flaccum* pisał o Aleksandryjczykach, którzy naigrywali się z Heroda, czyniąc z niego figurę takiego właśnie „żartownego króla”:

Aleksandryjczycy żart sobie raz strojąc z króla Heroda, ubrali w osobie jego pewnego człowieka w papierową koronę, a sztuką rogożki⁸⁹ przyodziawszy i trzciny ułomek miasto berła w rękę mu dawszy, na publicznym widoku cześć mu królewską, urągając się z niego, oddawali (NA, kol. 83).

U Węgrzynowicza to Chrystus przybiera na siebie maskę *regem luserium*, który wyprowadzony został *ad publicum theatrum* „nie raz, ale wielokroć scenę tę smutną wyprawiał, żartem jednym, pośmiewiskiem *etc.* w oczach całej Jerozolimy stawiając się” (NA, kol. 84). W tej części kaznodzieja konsekwentnie posługuje się językiem teatralnym.

⁸⁹ *Sztuka rogożki* – kawałek płótna; *rogożka* (*rogóžka*) – płótno do okrywania np. wozów, wyrabiane z łyka (zob. W. Kozłowski, *Słownik leśny, bartny, bursztyniarski i oryński*, „Sylwan. Zbiór Nauk Leśnych i Łowieckich”, t. 21: 1845, z. 1, s. 429).

Sceny, w których Mesjasz staje przed kolejnymi przedstawicielami władzy, określone zostały jako „pierwsze/drugie/trzecie/nowe *theatrum*”. Czynności, jakie wobec niego podjęto, i słowa, jakie do niego kierowano, opisał jako żarty z niego czynione. Mowa tu także o „odprawianiu dyalogów” (NA, kol. 84), „wyprawianiu bolesnych scen” (NA, kol. 85). Są „dialożnicy”, aktorzy zaś „prezentują się na *theatrum*” (NA, kol. 86). Pomysłowo wyzyskuje Węgrzynowicz termin „larwa” (maska, przebranie). Kiedy rzecz dotyczyła fałszywych oskarżeń wobec Jezusa, kaznodzieja pisał, że „cudzą larwę, to jest łotra wierutnego na niego włożono” (NA, kol. 84). Decyzja zaś Piłata o skazaniu Jezusa, a uwolnieniu Barabasa opisana została jako „scena [...], na której osobliwym aktorem był Piłat, sam w larwie” (NA, kol. 86). Przybraną bowiem maską było oświadczenie o swej niewinności i umycie rąk, owocem zaś włożenie „śmiertelnej larwy” (NA, kol. 86) na Chrystusa, to jest skazanie go na śmierć.

Wiele tekstowych sygnałów zbliża ten teatralny opis wystawianego na pośmiewisko i szyderstwo Chrystusa do karnawałowej tradycji wyboru mięsopustnego króla:

Na tym trzecim *theatrum*, to jest przed Herodem stanąwszy, Oblubieniec bolesny tu najosobliwszą wyprawił bolesną scenę i prawie *ad literam* stał się *Rex tragoedus*, *Rex lusorius*, bo całe **za nierozumnego**, **za błazna** osądzony, na wzgardę w białą, **jakoby niewiasta** jaka, szatę obleczoney był (NA, kol. 85).

Te tropy, to określenia „nierozumny”, „błazen” i „jakoby niewiasta”. Budzą one także skojarzenia z szeroko pojętą ideą karnawalizacji, z jej Świętami Głupców czy Szaleńców, błazeńskimi pochodami, grą w odwracanie pozycji i wartości. To świat, w którym znajdziemy Księcia Głupców, Zabawy Idiotów czy Stowarzyszenie Błazna⁹⁰. Niezwykle mocno połączone były ze sobą idea błazeństwa z karnawałem⁹¹, a zarazem szaleństwa i głupoty z błazeństwem. Bliskość tych pojęć uwidacznia się także w kazaniu Węgrzynowicza. Ciekawe, że Węgrzynowicz użył słowa *stultus*, którym nazywano bohaterów karnawałowej rzeczywistości, jednak zaczerpnął je z biblijnego kontekstu. W Księdze Przysłów mamy „*quasi per risum stultus operatur scelus*” („Głupi jakoby śmiechem czyni niecotę”, Prz 10, 23). Reformator przywołując ten fragment, opuścił słowo *quasi*, wyostrowając jeszcze wymowę określenia „głupiec” („*Stultus per risum operatur scelus*”; NA, kol. 87).

Znamienne, że zacytowany przed chwilą fragment pochodzi ze sceny *Herodes*. Chrystus staje więc przed prawdziwym, ziemskim królem. Ten, ubranemu w białą szatę, „jakoby niewiasta”, Jezusowi wkłada na głowę prześmiewczym gestem swą koronę, by za chwilę kazać go „jako błazna jakiego wyśmiać” (NA, kol. 85).

Papierowa korona i trzcina zamiast berła zdawały się być raczej właściwymi atrybutami władzy Heroda, człowieka „prawie szalonego” (NA, kol. 85), antywzorca władcy.

⁹⁰ Wszystkie te określenia to autentyczne nazwy tytułów czy organizacji, które przytoczył J. Heers, *Święta głupców i karnawały*, Warszawa 1995, s. 143, 149.

⁹¹ Proces coraz ściślejszego związku obu, który pod koniec XV wieku zaowocował ich nierozdzielnością, doskonale opisał Mezger (W. Mezger, *Obyczaje karnawałowe i filozofia błazeństwa*, [w:] *Karnawał. Studia historyczno-antropologiczne*, s. 165–174).

Szałeństwo Heroda miało przede wszystkim swój wymiar etyczny, było symbolem moralnego zepsucia⁹². Naprzeciwko „prawie szalonego” króla Judei staje Król królów, ale to on uznany zostaje „królem żartownym” (*NA*, kol. 83).

Węgrzynowicz zdaje się świadomie nie nawiązać nigdzie wprost do tradycji karnawałowej, choć analogie nasuwają się same. Karnawał, w jakikolwiek sposób odniesiony do męki Pańskiej, nie przystawał do powagi opisywanych wydarzeń. Tytuły nadane w tej części Chrystusowi: *Rex tragoedus*, *Rex lusiorus*, nasuwały pewne skojarzenia, ale jednocześnie dzięki swej enigmatyczności nie uwłaczały powadze święta. Już używanie ich równolegle niosło w sobie potencjał paradoksu, na którym zasadzało się całe kazanie.

Przedostatnia część kazania to *Ornatus nuptialis* i sceny *Ecce Homo*, *Flagellatio* oraz *Coronatio*. Opisują szykowanie się oblubieńców do łożnicy i „aktu ślubnego” (*NA*, kol. 87). To jedyne miejsce w wielkopiątkowych kazaniach Węgrzynowicza, gdzie chronologia ewangeliczna została zaburzona. W biblijnej relacji *Ecce Homo* jest ostatnim wydarzeniem z tych trzech:

Wtenczas tedy Piłat wziął Jezusa i ubiczował. A żołnierze, upłótszy koronę z ciernia, włożyli na głowę jego i szatę szarłatową odziali go. [...] Wyszedł tedy zasię Piłat przed ratusz [...] i rzekł im: „Oto Człowiek” (J 19, 1–2, 4, 5).

Scena *Ecce Homo* pojawia się jeszcze tylko w kazaniu *Novissimus Virorum Leprosus*. Tam odnajdujemy porządek naturalny scen: *Flagellatio*, *Coronatio*, *Ecce Homo*. W tym antycypuje ona biczowanie i ukoronowanie cierniem, jednak tylko w porządku wyznaczanych na marginesie „stacji”. W samej kaznodziejskiej narracji chronologia wydarzeń jest zachowana:

[*Ecce Homo*] Już też i nasz bolesny Oblubieniec bierze się do ślubu z Śmiercią, to jest zbliża się godzina, kiedy go na ratuszny ganek wyprowadziwszy Piłat i stawiawszy ubiczowanego, cierniem ukoronowanego, mówiąc one słowa do ludu: „*Ecce Homo*”, ostatni na śmierć jego wyda dekret (*NA*, kol. 87–88).

Scena została wyodrębniona na marginesie jako *Ecce Homo* i to po niej nastąpiły *Flagellatio* i *Coronatio*. W porządku godowym opisują one Oblubieńca, który zakłada na siebie nową szatę, na głowę zaś wkłada wieniec, aby podkreślić doniosłość zbliżającej się chwili zjednoczenia z Oblubienicą. Nowa „wzorzysta” i „pstra” szata to ciało po ubiczowaniu „misternie rozmaitemi kolorami wyhaftowane” (*NA*, kol. 88). To ponownie zderzenie poetyckiej niemal metafory z grozą i dosłownością obrazu skrwawionego i poszarpanego ciała.

„**Taka** szata, **takiemu** przystała Oblubieńcowi, do **takiego** aktu” – to ostatnie zdanie zamykające tę scenę. W tej krótkiej, skondensowanej formie, za pomocą anaforycznej fleksyjnej alteracji zaimka (w obrębie trzech kolejnych kommatów) wypukła kaznodzieja raz jeszcze istotę zastosowanej metafory. To przykład mistrzowskiej klasy

⁹² O wiązaniu szałeństwa z moralnym zepsuciem zob. J. Heers, *Święta głupców*, s. 103.

posługiwania się narzędziami retorycznymi. Zaimek „taka/taki” implikuje bowiem wyjątkowość zarówno szaty, Oblubieńca i aktu, to jest ubiczowanego ciała, Chrystusa i umierania.

Traditio Sponsae to ostatnia część godów, w której umieścił kaznodzieja cztery sceny: *Decretum*, *Baiulatio Crucis*, *Crucifixio* i *Mors*. Podporządkowane są one godowemu ceremoniałowi odprowadzania panny młodej do małżeńskiego łóża. Mistrzem ceremonii uczyniony został starosta, czyli Piłat. „*Vivat*”, to jest radosne okrzyki gości weselnych, zastępują „*Tolle, crucifige eum*”, a dźwiganie krzyża odnosi kaznodzieja do wniesienia panny młodej do domu męża. Scena *Crucifixio* to opis małżeńskiego łóża właściwego dla „bolesnych Oblubieńców”. Sięgnął Węgrzynowicz do Pieśni nad pieśniami: „*Et lectulum Salomonis sexaginta fortes ambiunt ex fortissimis Israel*” („Oto łóże Salomonowe sześćdziesiąt mężnych obstało z najmężniejszych Izrael”; Pnp 3, 7), którą opisał żołnierzy i gapiów asystujących przy krzyżowaniu.

W tym momencie Krzyż zostaje utożsamiony z Oblubienicą: „był [on] instrumentem męki P[ana] Jezusowej, a na sobie **figurował, i owszem znaczył**, samą Oblubienicę, to jest Śmierć” (NA, kol. 93). Oblubieniec ukłeka, całuje Oblubienicę:

A potem, aby się już był *consumate* zjednoczył z Oblubienicą swoją Śmiercią, dobrowolnie ląkszy na Krzyżu [...], dopuścił się nie jakkolwiek z tą Oblubienicą związać, ale też ostremi chciał być przykowany do niej gwoździemi (NA, kol. 93).

Węgrzynowicz konsekwentnie rozwija metaforę, wykorzystując do tego słowa Pieśni nad pieśniami „*Lectulus noster floridus*” (bądź *umbrosus*) („Łóżko nasze kwieciami pełne”; Pnp 1, 16):

A tuć w samej rzeczy łóże ono krzyżowe stało się *lectulus floridus*, jako róża zarumieniwszy się od krwi Pana Jezusowej obficie płynącej (NA, kol. 93).

Choć kaznodzieja posłużył się poetycką sublimacją, która skutecznie pozwalała uniknąć dosłowności, to skojarzenie z dziewiczą krwią na małżeńskim łóżu narzuca się samo. Ale, jak w całym kazaniu, konsekwentnie potraktowana została *à rebours* – jest bowiem krwią Oblubieńca. Ostatnie słowa padające z krzyża, które przywołał kaznodzieja: „*Consumatum est*”, są zarazem doprowadzeniem do końca godowej metafory. Można by powiedzieć językiem prawa kościelnego „*matrimonium ratum et consumatum*”. Małżeństwo zostało zawarte i dopełnione, a tym samym stało się nierozzerwalne. Pewnie o skojarzenie z tą frazą chodziło Węgrzynowiczowi, gdy przywoływał słowa Jezusa z krzyża.

Na każdym etapie opisywanej męki ujawniały się paradoksy wynikające ze zderzenia godów weselnych i godów bolesnych. Ale to właśnie one pozwalały zrozumieć, przeżyć i doświadczyć męki głębiej. Tak jest i w scenie ostatniej – *Mors*:

A gdy tak na onym łóżu bolesnym spoczywał, raczej wisiał, umarły Oblubieniec, a z drugiej strony Oblubienica jego, Śmierć, także już umarła i zabita mocą przenajś[więtszej] męki jego. „*O mors, mors tua ero!*” (NA, kol. 94).

Paradoks śmierci pokonanej przez samą siebie oddaje kaznodzieja słowami, które wydają się być parafrazą słów Księgi Ozeasza: „*Ero mors tua, o mors!*” („Będę śmiercią twoją, o śmierci!”), Oz 13, 14). W epilogu pojawia się ostatni godowy wątek – owoc małżeńskiego aktu, „płód męki jego”, którym jest zbawienie.

Śledząc, jak konsekwentnie Węgrzynowicz podąża za metaforą, narzuca się też pytanie, w przypadku tego kazania chyba najmocniej, o granice metafory. Dla współczesnego odbiorcy takie przedstawienie męki Pańskiej zahaczałoby o bluźnierstwo, o ile w ogóle byłoby do pomyślenia. Może w przypadku poezji, ale wtedy z nastawieniem na dość ograniczony krąg odbiorców (zważywszy na profil współczesnego czytelnika poezji), gotowych przyjąć odważną metaforę czy poetycką prowokację. A przecież kazania Węgrzynowicza pisane były z myślą o szerokim odbiorcy. Oczywiście nie wiemy, czy drukowane kazania (w jakiejś mierze elitarne ze względu na wyselekcjonowanych autorów i możliwość druku) rzeczywiście do masowego odbiorcy trafiały. W przypadku jednak tego, jednego spośród wielkopiętkowych kazań Węgrzynowicza, istnieją w tekście sygnały, że było ono wcześniej wygłoszone.

Na zakończenie części *Tragoedus Sponsus*, nawiązując do pałaców Piłata i kapłanów żydowskich, kaznodzieja pisiał:

Trzeba by tedy, żeby ten głos mój obył się po wszystkich pańskich pałacach, dworach, pokojach, aby niektórzy przypatrzwszy się, na jakie żarty przyszedł Pan Jezus na dworach, na pałacach książęcych, pałacach, królewskich *etc.*, w refleksyją sobie wzięli, jeżeli się też na pałacach ich i dworach nie staje Pan Jezus *Sponsus tragoedus*, na pośmiech, na żart nie przychodzi [...], gdyż pospolicie takowe swywole w żart sobie i w śmiech obracają dworscy [...]. **A że przytomnych na tym kazaniu nie mam ludzi tej kondycji, trudno dla nich co więcej powiedzieć [...]** (NA, kol. 86–87).

Kończąc zaś kazanie, przywołał jeszcze postać Maryi. Poprzestał jednak tylko na nazwaniu jej nową bolesną Oblubienicą i konstatacji: „Ale że już ani czasu, ani sił na to nie staję, na wieczornej ekshorcie mam wolą tej nowej bolesnej przypatrzeć się Oblubienicy” (NA, kol. 94)⁹³.

Język, którego użył Węgrzynowicz, przypominał alegoryczny język mistyków, który organicznie niemal związany był z Pieśnią nad pieśniami. Ricoeur uważał, że weklejastycznym porządku duchowości chrześcijańskiej brakowało środków wyrazu. I to właśnie język Pieśni okazał się niezastąpiony, a wręcz, jak stwierdził badacz, „bez niego doświadczenie mistyczne byłoby nieme”⁹⁴. Historia egzegezy tego poematu, począwszy od tradycji rabinicznej, przez największych teologów chrześcijańskich, pokazuje, jak niemalże niewyczerpanym źródłem różnorodnych interpretacji pozostawał. Już kluczowe postaci, Oblubienica i Oblubienicy, podlegały zaskakująco różnorodnej substytucji⁹⁵. Węgrzynowicz oprócz wspomnianych już komentarzy Michaela Ghislerusa

⁹³ Rzeczywiście w części maryjnej znajduje się kazanie poświęcone Matce Bolesnej, które rozpoczynają słowa: „Przy nabożeństwie ranniejszym, przypatrzylismy się *Sponso Dolorosae mortis* [...]” (NA, kol. 299).

⁹⁴ A. LaCocque, P. Ricoeur, *Myśleć biblijnie*, przekł. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003, s. 438.

⁹⁵ Tamże, s. 431–432.

najczęściej powoływał się na dzieła jezuitów Corneliusa à Lapide⁹⁶ oraz Paula Sherlocka (Sherlogusa), autora monumentalnej trzytomowej pracy poświęconej Pieśni nad pieśniami⁹⁷. Obie prace znajdowały się w księgozbiorze reformatów⁹⁸.

À Lapide cały wykład podporządkował trzem sensom, według których interpretował każdy wers poematu: *Primus sensus* – *De Christo et Ecclesia*; *Secundus sensus* – *De Christo et Anima Sancta*; *Tertius sensus* – *De Christo et B. Virgine*. We wstępie (*Prolegomena*) znajdziemy też podkreślenie i uzasadnienie głębokich związków pomiędzy Apokalipsą i Pieśnią nad pieśniami (używa terminów *harmonia*, *analogia* i *similitudo*) w treści (*in materia*), stylu (*in phrasi et stylo*), metodzie (*in modo*)⁹⁹. Jest to o tyle istotne, że na tej analogii zasadza się też tom *Nuptiae Agni*, wychodzący od metafory apokaliptycznej, a w którym znajdujemy wielkopiątkowe kazanie *Sponsus Dolorosus*.

Praca Sherlocka skupia się również na tradycji interpretacji Pieśni nad pieśniami. Autor czytał ją według trzech kluczy, określanych jako: *Explanatio historica*, *Explanatio mystica* oraz *Explanatio moralis*. Klasyczną egzegezę wers po wersie (2. i 3. tom) Sherlock poprzedził tomem wprowadzającym w wielowątkową historyczną i teologiczną materię. Ogromny nacisk położony na lekturę duchową związany był z równoczesną polemiką, jaką jezuita toczył z protestantami sprzeciwiającymi się tego typu wykładowi¹⁰⁰. Metoda historyczno-krytyczna nie jest tutaj postawiona w opozycji do interpretacji mistycznej, ani z nią nie konkuruje, lecz uzupełniają się one wzajemnie. Można by więc rzec, że i tu Węgrzynowicz na swoje odczytanie Pieśni nad pieśniami miał swoisty glejt dany przez największe autorytety.

Wspomniane tu zostaną jeszcze dwa źródła, czy raczej konteksty, które mogły mieć wpływ na powstanie i kształt tej rozbudowanej alegorii godowej u Węgrzynowicza. Pierwszy, to najstarsze zachowane pismo o św. Franciszku – *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate* (1227)¹⁰¹. Scena zawierania przez niego małżeństwa z Ubóstwem stała się popularnym motywem franciszkańskich przekazów o ich założycielu. Do dziś trwa w wyobraźni powszechnej za sprawą choćby fresków Giotto oraz *Boskiej Komedii* Dantego. Charakterystykę Franciszka wkłada Dante w usta Tomasza

⁹⁶ C. à Lapide, *Commentarii in Canticum Cantorum*, Lugduni 1637 (i inne). W księgozbiorze reformatów: {*Index* 1689, s. 115, poz. 138}.

⁹⁷ Paulus Sherlogus [Paul Sherlock] (1595–1646) był Irlandczykiem. Kształcił się w Salamance i z tamtejszym kolegiem związał swoje życie. Jego głównym dziełem był komentarz do Pieśni nad pieśniami. Składał się on z trzech tomów wydawanych w latach 1634–1640: 1. *Anteloquia in Salomonis Canticum Canticum, ethica pariter, et historica*, Lion 1634; Wenecja 1639; Lion 1640 (to ostatnie wydanie było zdecydowanie poszerzone i o nieco zmienionym tytule); 2. *Commentarium in duo priora capita Cantici Cantorum*, Lion 1637; 3. *Commentarium in reliqua capita Cantici Cantorum*, Lion 1640. Wszystkie trzy tomy posiadała krakowska biblioteka reformatów: {*Index* 1689, s. 146, poz. 52–54}.

⁹⁸ C. à Lapide – {*Index* 1689, s. 115, poz. 138}; Sherlock – {*Index* 1689, s. 146, poz. 52–54}.

⁹⁹ C. à Lapide, *Commentarii in Canticum Cantorum*, k. [e.]v.

¹⁰⁰ Historię tego sporu opisuje E. Longfellow, *Women and Religious Writing in Early Modern England*, New York 2004, Cambridge University Press, s. 52–56 (rozdział: „*Blockish Adams*” on mystical marriage).

¹⁰¹ L. Hardick, *Ubóstwo*, [w:] *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, kol. 1885–1888.

z Akwinu. Kluczowym elementem portretu Biedaczyny czyni poeta ślub zawierany przez niego z Ubóstwem:

Od dziecka z ojcem wiódł wojnę zaciętą
O swą kochankę, o niewiastę świętą,
Której, jak śmierci, choć ta nie dba o to,
Nikt nie otwiera swoich drzwi z ochotą.
Z nią ślubnym węzłem złączył się duchownie
Odtąd z dnia na dzień kochał ją gwałtownie;
[...]
Czas zdjęć zasłonę z ciemnej mowy mojej,
Święty Franciszek i Ubóstwo, mówię,
Są to ci sami czuli kochankowie¹⁰².

Tę parę inspiruje i poprzedza inna para Oblubieńców, Chrystus i Kościół:

Opatrzność światem z tą nauką rządzi,
W którą wzrok ludzki, jak w bezdeń zapada.
Aby w godowej doprowadzić części
Oblubienicę do jej Oblubieńca
Co ją zaślubił z wykrzykiem boleści,
Krwia i kolcami cierniowego wieńca:
Aby ją więcej ufającą w siebie,
Więcej mu wierną, połączyć z nim w niebie [...] ¹⁰³.

Alegoria Węgrzynowicza wyrasta z tej samej tradycji. Tradycji, która językiem zaczerpniętym ze sfery erotycznej wyrażała ekstatyczne i żarliwe pragnienie mistycznego zjednoczenia¹⁰⁴. Obrazowaniu Dantego bliżej do Erosa, zaś reformata – do Agápe. Usprawiedliwieniem bowiem dla związku Oblubieńca-Chrystusa z Oblubienicą-Śmiercią jest u Węgrzynowicza „płód”, jaki powstał z tego związku, czyli zbawienie. W baroku ten język odnajdujemy w liryce religijnej, korzystającej z tradycji petrarkistowskiej. Jadwiga Kotarska określiła go mianem „petrarkizmu pobożnego”, charakteryzującego się przenoszeniem „w obręb *sacrum* elementów poezji miłosnej”¹⁰⁵, do

¹⁰² Dante Alighieri, *Boska Komedia. Część III. Raj*, przekł. i objaśnienia J. Korsak, Złoczów [po 1891], s. 81–82 (Ks. XI, w. 62–67; 78–80). Auerbach, analizując ten fragment *Raju* Dantego, dostrzegał w nim „erotyczne obrazowanie” („*erotic imagery*”). Zob. E. Auerbach, *Scenes from the Drama of European Literature. Six Essays*, New York 1959, Meridian Books, s. 90. Tłumaczenie Korsaka zostało tu wybrane celowo. Ani bowiem przekład Edwarda Porębowicza (Dante Alighieri, *Boska Komedia (wybór)*, przekł. E. Porębowicz, wstęp i komentarz K. Morawski, wyd. 2, BN II 187, Wrocław 1986, s. 345–347), ani najnowszy, Agnieszki Kuciak (Dante Alighieri, *Raj. „Boskiej komedii” część trzecia*, przekł. A. Kuciak, Wągrowiec 2004, s. 77–79), nie oddają erotycznego zabarwienia oryginału. Sądzę, że najlepiej zostało ono wyrażone przez romantycznego poetę i tłumacza, Juliana Korsaka (1806 lub 1807–1855).

¹⁰³ Tamże, s. 79 (Ks. XI, w. 29–36).

¹⁰⁴ E. Auerbach, *dz. cyt.*, s. 90. Auerbach tak opisywał funkcję erotycznego języka w scenie ze św. Franciszkiem i Panią Biedą w *Boskiej Komedii*: „The corporeal, intense and plastic, found in erotic imagery: to run after a woman, to be sexually united to her, was not felt as improper but as a symbol of fervency”.

¹⁰⁵ J. Kotarska, *Petrarkizm w poezji polskiego renesansu i baroku*, [w:] *Studia porównawcze z literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, J. Ślaski, Wrocław 1980, s. 50.

którego dołączyły jeszcze inspiracje biblijne i antyczne¹⁰⁶. Co ciekawe, w krakowskim księgozbiorniku reformackim znajdowały się dzieła samego Petraraki¹⁰⁷, ale także wyrażające tego ducha prace choćby Hermana Hugona, Torquata Tassa i Macieja Kazimierza Sarbiewskiego¹⁰⁸.

Sposób przedstawienia przez Węgrzynowicza scen ukrzyżowania (*Crucifixio*) i śmierci (*Mors*) można by podsumować słowami André LaCocque'a (piszącego o Pieśni nad pieśniami): „Dzięki alegorii erotyka staje się wyłącznie retorycznym nośnikiem, a przesłanie dostępuje uświęcenia przez swą wzniosłość i uduchowienie”¹⁰⁹. To jednak za mało. Wyłącznie takie postrzeganie poczyniń reformata w jakiejś mierze strywalizowałoby je. Warto refleksję LaCocque'a dopełnić myślą Ricouera (też o Pieśni nad pieśniami):

Ta poetycka sublimacja w samym sercu erotyki zwalnia nas od konieczności akrobatyki mającej na celu deseksualizację odniesienia. Wystarczy, że ulega poetyckiemu przesunięciu. W ten sposób ta sama siatka metafor, uwolniona od wszelkich realistycznych przyporządkowań, staje do naszej dyspozycji i może zostać zastosowana do odmiennej materii – i ponownie z niej wprowadzona¹¹⁰.

Ciekawie konstruuje Węgrzynowicz samą Śmierć. Z jednej strony mamy postać realną – Chrystusa, z drugiej figurę alegoryczną – Śmierć. Właściwie jest ona niemą i bierną towarzyszką swego Oblubieńca. Przyjmuje też podwójne oblicze – śmierci jako fizjologicznego faktu dotyczącego każde żywe stworzenie oraz śmierci jako procesu umierania. Tym procesem staje się droga męki.

Pojawia się też pytanie, czy kaznodzieja opisując Śmierć, posłużył się personifikacją, czy jej przeciwieństwem – pragmapcją. Jeśli przyjąć, że Oblubienica przyjmuje postać abstrakcyjnego bytu, Śmierci, dokonał się raczej proces depersonifikacji. Skoro jednak abstrakcyjna Śmierć zyskuje także pewne człowiecze cechy, to może jest to personifikacja. Teoria retoryki uszczegóławiała takie graniczne przypadki. W rękopiśmiennym reformackim podręczniku *artis rhetoricae* (o którym już była mowa) termin prozopopeja zarezerwowany był dla obiektów, które ożywione, zabierają także głos. Autor podał tu biblijny przykład z Księgi Barucha, w której to mowę wygłasza Jerozolima (Ba 4, 9–29)¹¹¹. Najtrafniej to, co zrobił Węgrzynowicz, opisuje figura prozopografii. Autor kompendium definiuje ją jako nadanie fikcyjnej postaci poruszeń duszy i ciała, zwyczajów i postaw ludzkich¹¹². Oddanie jej głosu nie pojawia się tu jako wyróżnik.

¹⁰⁶ Tamże, s. 51.

¹⁰⁷ {*Index 1727*, s. 519, „P”}.

¹⁰⁸ {*Index 1689*, s. 124, poz. 21; opisane jako „Hermani, *Pia desideria*”}, {*Index 1648*, s. 395, poz. 11 „*Libri Italici in duodecimo*”}; opisane jako „*Della Gerusalemme Ditorquato [!] Tasso*”}, {*Index 1689*, s. 145, poz. 19; opisane jako „*Sarbiewii Libellus lyricorum*”}.

¹⁰⁹ A. LaCocque, P. Ricoeur, *dz. cyt.*, s. 398.

¹¹⁰ P. Ricoeur, *Metafora godowa*, [w:] A. LaCocque, P. Ricoeur, *Mysleć biblijnie*, s. 426.

¹¹¹ [O głoszeniu kazania], k. [41]v (*protopopoeia*).

¹¹² Tamże (*protopopographia*).

Śmierć w kazaniu Węgrzynowicza balansuje na granicy tych dwóch retorycznych figur – pragmapei i prozopografii. Mamy do czynienia z pewną fluktuacją i opisem metamorfozy: Oblubienica – Śmierć – Krzyż. Ostatecznie bowiem Śmierć przybiera postać Krzyża (dokonuje się więc ponowna reifikacja), który, jak pisał Węgrzynowicz „był instrumentem męki P[ana] Jezusowej, a na sobie figurował, i owszem znaczył, samą Oblubienicę, to jest Śmierć” (NA, kol. 93).

Sam wizerunek Śmierci, milczącej uczestniczki całego procesu zaślubin, da się jednak zrekonstruować. I on pozostaje ambiwalentny. Najkrócej można ją opisać słowami: „pożądana [...], lubo niepoczesna Oblubienica” (NA, kol. 65). Aby ją scharakteryzować, posłużył się kaznodzieja figurami starotestamentowych bohaterek Dalili i Rebeki. Filistynkę, o którą starał się Samson, Biblia wprowadziła pozostawiła bezimienną, jednak nie przeszkodziło to Węgrzynowiczowi nadać jej imienia Dalila, co uzasadniał następująco:

Imienia tej Oblubienice Samsonowej nie wyraziło Pismo Ś[więte], lecz kto uważy zdradzieckie jej postępy z mężem, godna była imienia Dalily, drugiej kochanki Samsonowej, także zdrączyny. Dalila zaś tłumaczy się „*macilenta*”, „chuda”, a tak tym by nam lepiej jeszcze znaczyła była Oblubienicę dzisiejszą Pana Jezusową, to jest Śmierć. Śmierci bowiem inaczej nie malują, tylko chudo, kościsto, zwłaszcza z tej przyczyny, że nam zdradziecko Samsona, naszego Zbawiciela, zabiła (NA, kol. 69).

Identycznie postąpił przywoławszy postać Rebeki, która wraz z Izaakiem i Labanem posłużyła mu „za figurę, dla łatwiejszego objaśnienia [...] żałosnego aktu” (NA, kol. 74):

Rebeka zaś, ile się tłumaczy „*contentio obtusa*”, „uporczywie stawająca”, dobrze kwadruje do teraźniejszej Oblubienice Pana Jezusowej i do historii męki jego. „*Contentio*”, uparła się śmierć, uparły się książęta żydowskie, aby zamorzyć Pana Jezusa. Laban tłumaczy się „*dealbatio*” [...], znaczy czarta. A któż wątpi, że tego Labana, czarta, rodzoną jest siostrą śmierć, bo oboje są z jednej matki [...], z Anioła Ciemności (NA, kol. 74).

Te dwa przykłady pokazują też, jak żywotna była ciągle praktyka etymologizowania, która swój szczyt osiągnęła w średniowieczu, a którą Curtius określił wręcz kategorią średniowiecznego myślenia¹¹³. Jego kwintesencją była *Etymologiarum libri* Izydora z Sewilli. Swoje miejsce w tym sposobie myślenia miała także etymologia imion własnych (tutaj szczególne miejsce zajmował *Liber de nominibus hebraici* św. Hieronima). Starożytni retorzy traktowali ją jako znaczący atrybut osoby i wymieniali jako jeden z argumentów *a persona (locus a nomine)*¹¹⁴.

W przypadku Labana Węgrzynowicz powołał się na świętych Bedę Czcigodnego, Ambrożego i Grzegorza. Takie „zbiorowe” przywołania autorytetów sugerują najczęściej, że kaznodzieja korzystał z jakiegoś encyklopedycznego kompendium¹¹⁵. Imię

¹¹³ E.R. Curtius, *dz. cyt.*, Kraków 1997, s. 519. Jeden z rozdziałów swej pracy Curtius zatytułował „*Etymologia jako kategoria myślenia*”.

¹¹⁴ H. Lausberg, *Retoryka literacka*, s. 224 (§ 376).

¹¹⁵ Informacje Węgrzynowicza dotyczące Labana z powołaniem się na autorytet właśnie tych trzech postaci: Bedy, Ambrożego i Grzegorza, można spotkać choćby w pracy hiszpańskiego benedyktyna Jerónimo

Labana tłumaczył za nimi łacińskim *dealbatio* – wybielony, a odniósł je do szatana, którego uosabiać miał brat Rebeki. Mimo że pole skojarzeń pojęcia „szatan” kieruje raczej ku ciemności, to bez wdawania się w szczegółowe wyjaśnienia, poprzestał Węgrzynowicz jedynie na przywołaniu autorytetu uznanych teologów. Przykład ów pokazuje też, że ten sposób etymologizowania nie pokrywa się z tym, jak dziś pojmujemy procedurę poszukiwania etymologii wyrazu. Współczesna naukowa etymologia skupia się na sensie historyczno-literalnym, natomiast poszukiwania etymologiczne starożytnych i średniowiecznych badaczy obejmowały też sens wynikający z czytania alegorycznego, typologicznego i anagogicznego. To na poziomie *allegoria in res*. Na poziomie *allegoria in verbis*, aby do owego sensu dotrzeć, stosowano narzędzia, jakie dawała retoryka *in verbis singulis*. Ten sposób etymologizowania można by nazwać alegorezą przeprowadzoną na pojedynczym słowie.

Ostatnia rzecz, o której się tu wspomni, a która mogła mieć znaczenie przy tworzeniu tej rozbudowanej godowej alegorii zarówno na poziomie zbioru, jak i kazania pasyjnego, to Marcjanusa Kapelli *De nuptiis Philologiae et Mercurii*. Dzieło to było Węgrzynowiczowi znane. Przywołał je w zbiorze *Syllabus Marianus*.

Alegoryczny traktat opisuje zaślubiny panny o imieniu Filologia z bogiem Merkurem. Panna w darze ślubnym otrzymała od Apollina siedem służebnic. Każda z nich reprezentowała jedną z siedmiu sztuk wyzwolonych. Kapella charakteryzował kolejne dziedziny wiedzy, odwołując się do urody, stroju i atrybutów przypisanych im kobiet¹¹⁶. Węgrzynowicz wykorzystał fragment z drugiej księgi, w której pannę młodą przy wtórze grających Muz szykują do ślubu trzy Gracje. Następnie w królewskiej lektyce zostaje wniesiona do niebiańskiego pałacu. Do czego posłużyło mu to fikcyjne weselne widowisko, wyjaśnił Węgrzynowicz już na samym początku. Celem było ukazanie triumfu Maryi, to jest jej wniebowzięcia („*Nuptiarum fabulasarum pompa, devote applicata Triumpho B[eatae] M[ariae] V[irginis]*”; Syll, kol. 771). Kaznodzieja w Muzach widzi dziewięć anielskich chórów, Gracje zaś są zapowiedzią owoców płynących z dostąpienia chwały niebios, to jest możliwości widzenia Boga (*visio*), doświadczenia szczęścia z obcowania z Nim (*fruitio*) oraz posiadania jego dziedzictwa (*tentio*). Obraz pokazujący wzniesienie Filologii do niebios w królewskiej lektyce ukazać zaś może misternie i najpiękniej triumfalną uroczystość chwały Najświętszej Marii Panny, jaką było jej wniebowzięcie¹¹⁷.

Niezwykle istotne są słowa, które wypowiedział kaznodzieja, rozpoczynając ten wątek: „*ab humanis liceat ad Divina mutuare verba Martiani Capellae [iber]. 2. De Nuptiis Mercurii Philologiae [...]*” („Niech będzie wolno w odniesieniu do spraw boskich,

Lloreta [Hieronimus Lauretus], *Sylva allegoriarum Sacrae Scripturae [...]*, t. 1, Barcinone 1596, k. [387]v. Praca ta znajdowała się w księgozbiornie reformatorów {*Index 1689*, s. 129, poz. 2}.

¹¹⁶ Zob. E.R. Curtius, *dz. cyt.*, s. 44–45 oraz T. Michałowska, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*, Toruń 2016, s. 18.

¹¹⁷ „*Pompa haec fabulosa, pulcherrime ac affabre descripsit pompam triumphalem gloriae [...], quam Beatiss[im]a Virgo in sui Assumptione [...] recepit*” (Syll, kol. 771).

zaczepnąć ze spraw ludzkich słowa Marcjanusa Kapelli z księgi 2. *Zaślubin Filologii z Merkurym*”; Syll, kol. 770).

Węgrzynowicz podjął tu ideę, o której była wyżej mowa, to znaczy stosowania materii ludzkiej do opisywania *per analogiam* materii Boskiej. Znajdujemy tu jednak jeszcze coś. To także praktyczna realizacja tego, co św. Augustyn wyraził w przekonaniu, iż *sapientia inferior* może być wykorzystana w służbie Objawienia. Dojrzały chrześcijanin „powinien odebrać [poganom – dop. M.K.] te prawdy i poświęcić je na sprawiedliwą służbę głoszenia Ewangelii”¹¹⁸. Tę „świętą kradzież” zilustrował przykładem Żydów, którzy opuszczając Egipt, wzięli ze sobą egipskie naczynia, złoto, srebro oraz szaty z zamiarem uczynienia z nich lepszego pożytku¹¹⁹.

Nawet na podstawie tego stosunkowo krótkiego przywołania dzieła Kapelli można założyć, że Węgrzynowicz orientował się w jego charakterze, to jest zastosowaniu rozbudowanej alegorii godowej do wykładu naukowego. Widać więc, że tych źródeł, które mogły zainspirować go do zbudowania swojego kaznodziejskiego wykładu według alegorycznego porządku weselnego mogło być wiele. Dotyczyć to może zarówno poziomemu wielkopiątkowemu kazaniu, jak i całego zbioru *Nuptiae Agni*.

¹¹⁸ Św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej. Tekst łacińsko-polski*, przekł., wstęp i komentarz J. Sulowski, „Patres Ecclesiae”, vol. 1: 1989, s. 113 (II, XL, 60).

¹¹⁹ Tamże, s. 115 (ks. II, XL, 61). W Księdze Wyjścia znajdujemy: „ale prosić będzie niewiasta u sąsiady swej i u gospodyni swej naczynia srebrnego i złotego, i szat, i włożycie je na syny i na córki wasze, i **złupicie** Egipt” (Wj 3, 22).

VII. *Theologiae symbolicae species* Argumentacja

Theologia symbolica uprawiana przez Węgrzynowicza rozgrywała się także na poziomie argumentacji kazań. Czerpała z różnych źródeł i obejmowała różne formy wypowiedzi (*modus loquendi*). W łacińskich zbiorach rodzaje użytych argumentów wymieniał reformat już w tytułach zbiorów, potem wydzielał je w tekście głównym. W sermonarzach polskich oznaczał je na marginesach. W każdym ze zbiorów stosował inną specyfikację, co przedstawiono poniżej:

<i>MK</i>	<i>KN-7T</i>	<i>NA</i>	<i>Alp</i>	<i>KN-7K</i>	<i>KN-4RzO</i>	<i>Syll</i>
<i>Figura</i>	<i>Figura</i>	<i>Figura</i>	<i>Figuraliter</i>	<i>Figura</i>	<i>Figura</i>	<i>Figuraliter</i>
<i>Scriptura</i>	<i>Scriptura</i>	<i>Scriptura</i>	<i>Scripturaliter</i>	<i>Scriptura</i>	<i>Scriptura</i>	<i>Scripturaliter</i>
<i>Historia</i>		<i>Historia</i>	<i>Historice</i>			<i>Historice</i>
<i>Exemplum</i>	<i>Exemplum</i>			<i>Exemplum</i>	<i>Exemplum</i>	
<i>Similitudo</i>				<i>Similitudo</i>		
<i>Apophthegma</i>						
<i>Apologus</i>						
			<i>Miraculose</i>			<i>Miraculose</i>
			<i>Doctoraliter</i>			<i>Doctoraliter</i>
			<i>Scholastice</i>			
			<i>Theologice</i>			
			<i>Philosophice</i>			

<i>MK</i>	<i>KN-7T</i>	<i>NA</i>	<i>Alp</i>	<i>KN-7K</i>	<i>KN-4RzO</i>	<i>Syll</i>
<i>Symbolum</i>			<i>Symbolice</i>			
			<i>Poetice</i>			
			<i>Anagrammatice</i>			

Dwa rodzaje argumentów: *Scriptural/Scripturaliter* i *Figural/Figuraliter* pojawiają się w każdym z siedmiu zbiorów, w czterech zaś mamy *probationes* określone jako *Historial/Historice* (*MK*, *NA*, *Alp*, *Syll*) oraz *Exemplum* (*MK*, *KN-7T*, *KN-7K*, *KN-4RzO*). Pozostałe pojawiają się w dwóch (*Similitudo* – *MK*, *KN-7K*; *Symbolum/Symbolice* – *MK*, *Alp*; *Miraculose* – *Alp*, *Syll*; *Doctoraliter* – *Alp*, *Syll*), bądź tylko w jednym zbiorze (*Theologice* – *Alp*; *Philosophice* – *Alp*; *Poetice* – *Alp*; *Anagrammatice* – *Alp*). Lektura poszczególnych zbiorów kazań pozwala postawić tezę, że Węgrzynowicz eksperymentował, wypróbowywał różne sposoby klasyfikacji. Opisywanie rodzajów argumentów pomyślane było między innymi jako pomoc dla kaznodziejów, którzy kazania mogli skracać, wydzielać jako samodzielne całości poszczególne ich części, dobierać konkretne argumenty pod kątem odbiorców czy tematu wypowiedzi. Klasyfikacja miała też pomóc mówcy w łatwiejszym zapanowaniu nad materialem kazania. W słowie *Do Czytelnika* poprzedzającym zbiór *Siedm tręb z Objawienia Jana Świętego* Węgrzynowicz pisał:

Drugą część nazwałem *Dogmaticam*, bo w niej dowodzę założonej propozycji temi racyjami, które mi się być zdały najpoważniejsze i najsukcesowniej, to jest naprzód Pismem Ś[więtym] objaśnionym doktorami ś[więtymi] albo tłumaczami kościelnymi; potym figurą, to jest jakoby podobieństwem wziętym z Pisma Ś[więtego]; na ostatek (co najłatwiej pojmują i pamiętają prości ludzie) przykładami. To wszystko dla lepszej wygody większymi literami *in marginibus* poznać było się (*KN-7T*, *Do Czytelnika*, k. [5]r–[5]v).

Taką konsekwencję i porządek znajdujemy jeszcze w zbiorze *Siedem kolumn domu pobożności*, gdzie w kazaniach zachowany jest stały porządek argumentacji (*Scriptura*, *Figura*, *Similitudo*, *Exemplum*). W pozostałych sermionarzach swoboda jest większa. Różna jest też kolejność i liczba opisanych w obrębie poszczególnych kazań typów argumentów.

Określając w taki sposób używane przez siebie probacje, Węgrzynowicz nie stosował wobec nich jednolitego kryterium. Podzielić je można na trzy zasadnicze grupy. Te, których nazwa wskazuje na źródło dowodu (*Scriptura*, *Figura*, *Historia*, *Miraculose*, *Doctoraliter*), czy sposób dowodzenia (*Philosophice*, *Scholastice*, *Theologice*) oraz te, które określają retoryczny charakter argumentu (*Exemplum*, *Similitudo*, *Apologus*, *Symbolice*, *Anagrammatice*, *Poetice*).

Probationum genera to zagadnienie kluczowe w retorycznej teorii dotyczącej *argumentationis*. Podstawowy podział był dualny i obejmował *genus inartificiale* oraz *genus artificiale*. Rodzaj artystyczny zawierał: *signa*, *argumenta* (*rationatio*; *loci*; *amplificatio*) oraz *exempla* (*res gesta*, *inductio*, *similitudo*)¹. Reformacki skrypt dla studentów

¹ H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przekł. oprac. i wstęp A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, s. 207–262 (§ 348–431). Przedstawiono tutaj propozycję systematyzacji Lausberga.

retoryki w części poświęconej argumentacji ten zasadniczy podział ustawia nieco inaczej. Opiera się on na miejscach bądź źródłach (*loci vel fontes*), z których wydobywa się argumenty. Są one dwojakie: teologiczne i oratorskie. Wśród teologicznych źródeł wymienione są: „Pismo Święte, Tradycja, konstytucje, Ojcowie Kościoła, doktorzy Kościoła, dekrety papieskie, prawo kanoniczne, historia kościelna, sama teologia”². Miejsca oratorskie podzielone są z kolei na wewnętrzne (*De locis oratoriis intrinsecis*) i zewnętrzne (*De locis oratoriis extrinsecis*). Upraszczając, można powiedzieć, że podziałowi dowodów wywodzącemu się z szeroko pojętej tradycji arystotelesowsko-kwintylińskiej odpowiada następujący podział z reformackiego skryptu: *genus inartificiale – loci theologici, genus artificiale – loci oratorii*.

Kwintylian tak definiował dowody nieartystyczne: „Nie należącymi do sztuki nazywam takie, które nie są wynalezione przez nas, lecz są nam dane z góry”³. Jako przykłady podaje np. zeznania świadków, dokumenty czy przysięgi, jednak wydaje się, że w argumentacji teologicznej taki status posiada Pismo Święte, a także prawo kościelne, dekrety, tradycja, pisma kościelnych autorytetów. To, że są to dowody nieartystyczne (a więc nie tworzone za pomocą sztuki retorycznej), nie oznacza, że retorycznej obróbce nie mogą być poddane. Znowu zgodnie z tym, co na ten temat pisał Kwintylian:

Żaś dowody nieartystyczne to takie, które w żaden sposób nie powstają dzięki metodzie retorycznej, z wyjątkiem tego, iż w odpowiednich przypadkach mogą owych metod potrzebować⁴.

W reformackim skrypcie rodzaj artystyczny reprezentują tylko *loci oratorii*, podzielone na dwa rodzaje: te wywiedzione z zewnątrz i z wewnątrz sprawy. W ich obrębie jednak znajdziemy wszystkie szczegółowe kwestie, które wymienione zostały jako kategorie dowodów artystycznych. Wyjątkiem są *signa*. Nie zawsze jednak wyróżniano je jako odrębny rodzaj, dostrzegając ich podobieństwo do dowodów nieartystycznych. Podobnie jak tamte, nie są one wynajdywane przez mówcę, ale towarzyszą sprawie i pozwalają o niej wnioskować⁵. O ile *loci* omówione przez reformackiego autora dotyczą treści argumentów, o tyle *ratiocinatio* i *amplificatio* – sposobu ich przedstawienia. I zapewne dlatego też umieszcza je autor skryptu w innym miejscu. *Ratiocinatio* omówione zostało w części zatytułowanej *De formis argumentorum*. Przedstawione są tam różne jego odmiany: sylogizm (*sylogismus*), entymemat (*enthymema*), dylemat (*dilemma*) i łańcusznik (*sorites*).

Z kolei zagadnieniu amplifikacji poświęcona została odrębna część rozdziału *De concinna partium orationis constructione*. Wymienił autor cztery klasyczne metody,

Niektóre kategorie były dość płynne i niejednoznaczne i bywa, że u różnych autorów ta specyfikacja nieco się różni. Píše o tym Lausberg, omawiając kolejne terminy.

² [O głoszeniu kazań], k. [20]v. „*Sacra Scriptura, traditio, concilia, SS Patres, doctores Ecclesiae, decreta pontificum, ius canonicum, historia ecclesiastica, theologia ipsa*”.

³ Cyt. za: H. Lausberg, *dz. cyt.*, s. 207 (§ 351).

⁴ Cyt. za: tamże, s. 208 (§ 352).

⁵ Tamże, s. 212 (§ 358–359).

w tradycji retorycznej zwane *genera amplificationis*, za których pomocą może się ona dokonywać: wzrost (*incrementum*), porównanie (*comparatio*), rozumowanie (*ratiocinatio*) i nagromadzenie (*congeries*).

Exempla to trzeci spośród *probationum generum*, obok znaków (*signa*) i argumentów (*argumenta*). W reformackim skrypcie znalazły się one (prócz *ratiocinatio*) w części poświęconej sposobom prezentacji dowodów (*De formis argumentorum*). Istotne jest też to, że indukcja (*inductio*) i podobieństwo (*similitudo*), traktowane najczęściej jako odmiana *exemplum*, tutaj są kategoriami samodzielnymi i odrębnymi⁶ (znajduje to potwierdzenie w praktyce Węgrzynowicza).

Określanie na marginesie typu argumentu, jaki został użyty, to praktyka w polskim kaznodziejstwie niespotykana. Nie znalazłam innego kaznodziei, który by z niej korzystał. Marginesowe adnotacje obejmowały wskazywanie źródeł, porządkowały materiał. Często były rodzajem wprowadzenia w treść określonego fragmentu. Jednak wyzyskanie ich do technicznego określenia używanych argumentów nie było praktykowane. Podobny jak u Węgrzynowicza sposób ich opisywania (choć nie tak systematyczny) stosował belgijski teolog Jacques Marchant. Węgrzynowicz znał jego dzieła. Wymieniając pożytki płynące z seksualnej powściągliwości w małżeństwie, powoływał się na niego w następujący sposób:

Do tych dwóch przywilejów przydaję trzeci, któremu **się doczytał in Candelabro Marchantii**, to jest, że Pan Bóg takim małżonkom błogosławi, spokojne pomieszkanie daje, od nieszczęśliwych przypadków strzeże [...] (KN-7K, kol. 160[260]).

Zacytował dalej obszerny fragment z traktatu Belga o sakramentach, zatytułowanego *Candelabrum mysticum* [...] ⁷. Wydaje się więc, że znał jego dzieła z pierwszej ręki. Marchant (1585–1648) największe uznanie zdobył jako specjalista teologii pastoralnej. Znamienny jest tytuł jednego z jego dzieł, *Hortus pastorum in quo vera doctrina fidei et morum **pro concionibus, catechismo, controversiis et casibus** conscientiae continentur*⁸. Te cztery wyróżnione dziedziny: kaznodziejstwo, katechetyka, kontrowersje i kazuistyka były szczególnie bliskie Węgrzynowiczowi i zainteresowaniu każdą z nich dał wyraz w swej zakonnej aktywności.

Jedno z dzieł Marchanta, pt. *Vitis florifera*, które reformaci krakowscy mieli w swych zasobach bibliotecznych⁹, to dość specyficzny i różnorodny zbiór, mający

⁶ Zob. tamże, s. 253–260 (§ 410–426).

⁷ J. Marchantius, *Candelabrum mysticum septem lucernis adornatum sacramentorum, concionatoribus, sacerdotibus perneccesariam illustrans* [...], Montibus 1630. W indeksie krakowskiej biblioteki z 1689 roku wymieniono osiem tytułów dzieł Marchanta {*Index* 1689, s. 132–133, poz. 14–25}. W indeksie z 1727 roku odnotowano jeszcze dwie dodatkowe prace: *Hortus pastorum sacrae doctrinae floribus polymitus*, t. 1–3 {*Index* 1727, s. 452} oraz właśnie *Candelabrum mysticum* {*Index* 1727, s. 461}.

⁸ Tenże, *Hortus pastorum in quo vera doctrina fidei et morum pro concionibus, catechismo, controversiis et casibus conscientiae continentur*, Coloniae 1649.

⁹ Tenże, *Vitis florifera in qua doctrina et veritas evangelica continetur sacerdotibus, pastoribus, ac concionatoribus ad pectus appendenda et diebus festis per anni circulum a Cathedris proponenda* [...], Coloniae 1661. {*Index* 1689, s. 132, poz. 14; oraz *Index* 1727, s. 444}.

być pomocą dla kapłanów i kaznodziejów. Znajdują się w nim 74 kazania święteczne (maryjne i o świętych). Wprawdzie autor określa je mianem *lectiones*, ale ich opracowanie, struktura, charakter są identyczne jak kazań. To najbardziej rozbudowana część tej pracy¹⁰. Dalej mamy fragment zatytułowany *Synopsis lectionum*, podzielony na cztery tematyczne części: o doskonałym kapłanie, wieloaspektową interpretację sceny rozmowy Jezusa z Samarytanką, szczegółową analizę oficjum za zmarłych i przykłady modelowych kazań pogrzebowych poświęconych różnym osobom (ze względu na status społeczny, płeć, wiek, związek ze zmarłym)¹¹. Niezwykle ciekawa, szczególnie w kontekście zbiorów maryjnych Węgrzynowicza, jest część kolejna – *Lectiones opusculi Marialis* oraz *Quadrige Mariae Augustae*, w której autor dokonuje wykładu maryjnych hymnów, antyfon, pochwalnych tytułów, nadanych Maryi w ciągu wieków. Dominuje tu interpretacja duchowa¹². Wydaje się, że Marchant to kolejny teolog, który także mógł mieć wpływ na charakter Węgrzynowiczowej mariologii. Najbardziej jednak interesujące dla mojego wyводу jest to, że w dziele tym znajdujemy sposób oznaczania argumentów identyczny jak u Węgrzynowicza. Na marginesach kazań oznaczał Marchant typ użytego *probationis*. Nie robił tego często i tak systematycznie, jak później Węgrzynowicz, jednak nawet rodzaje wyróżnionych argumentów są te same: *figura*, *exemplum*, *apologus*, *simile*, *apophthegma*, *symbolum*¹³. Być może Węgrzynowicz podjął ten trop, ale uczynił z niego przemyślaną, konsekwentną metodę porządkującą materiał argumentacyjny jego kazań.

Spośród argumentów stosowanych przez Węgrzynowicza interesować będą mnie te, które na poziomie dowodzenia stanowią budulec, pozwalający wybrzmieć kluczowej dla kazania alegorii. Jednak taksonomia argumentów, a właściwie taksonomie stosowane przez reformata, za kryterium nie biorą kategorii symboliczności. Pewne typy argumentów zawsze przynależą teologii symbolicznej (*Figura*, *Similitudo*, *Symbolum*, *Apologus*, *Apophthegma*, *Anagrammatice*), pozostałe w zależności od okoliczności i potrzeb kaznodziei czytane są bądź literalnie, bądź znajdują wykładnię mistyczną (*Scriptura*, *Historia*, *Exemplum*, *Doctoraliter*, *Miraculose*, *Scholastice*, *Theologice*, *Philosophice*, *Poetice*). Podkreślić przy tym trzeba, że bardzo rzadko duchowa wykładnia dotyczy argumentów typu *Historia* i *Exemplum*.

Pola znaczeniowe niektórych argumentów zachodziły na siebie. Tak jest w przypadku argumentów typu *Historia* i *Exemplum*. Tylko w jednym zbiorze są one

¹⁰ Tamże, s. 1–348.

¹¹ Tamże, s. 349–580.

¹² Część maryjna (*Opusculum Mariale*) traktatu posiada odrębną paginację. Obejmuje strony 1–158. Kończy ją utrzymane w podobnym charakterze *Opusculum IV*, tym razem poświęcone duchowej interpretacji inwokacji do świętych (tamże, s. 158–171) oraz *Opusculum V*, misterny wieloelementowy panegiryk w postaci kolejno składanych darów-symboli (tu też dostrzec można analogię z kazaniem Węgrzynowicza), dopełniony anagramatami i chronostychami (tamże, s. 171–186 [dwie ostatnie strony błędnie numerowane jako 385–386]).

¹³ Przykłady miejsc, gdzie tak opisane argumenty się znajdują: *figura* (s. 371, s. 24*), *exemplum* (s. 257, 357, s. 25*), *simile* (s. 510), *apophthegma* (s. 408), *apologus* (s. 371), *symbolum* (s. 281) [„*” oznaczono strony z części maryjnej (*Opusculum Mariale*)].

rozdzielone (*MK*), w trzech innych mamy wyróżnioną tylko formę *Exemplum* (*KN-7T*, *KN-7K*, *KN-4RzO*), w kolejnych trzech tylko tę określoną jako *Historia*. Nie oznacza to oczywiście, że w zbiorach, gdzie Węgrzynowicz wyróżnił tylko *Exemplum*, nie było argumentów *stricte* historycznych, a tam, gdzie używał tylko terminu *Historia*, nie podawał przykładów. Terminy te były dla niego mocno zbieżne, a ich wspólnym bazysem mianownikiem była faktograficzność oraz semantyczna jednopłaszczyznowość¹⁴. Faktograficzność przejawiała się w tym, że zawsze choć jeden element historycznej bądź egzemplarycznej *narrationis* podkreślał jej znamię prawdziwości, np. imię bohatera, miejsce akcji, czas akcji, powołanie się na świadka itp. Semantyczna jednowymiarowość wyrażała się zaś tym, że ani *Historia*, ani *Exemplum* nie posiadały nigdy dołączonej eksplikacji. Oczywiście argumenty tego typu mogły dopełniać, i zwykle dopełniały, podporządkowany nadrzędnej alegorii wywód kaznodziei. Jednak jako samodzielne i wyodrębnione argumenty eksplikacji nie zawierały.

Z kolei argumenty, które posiadały oblicze dwojakie, literalne bądź duchowe, to argumenty typu *Scriptura*, a także wyróżnione tylko w łacińskich zbiorach: *Doctoraliter* (*Alp*; *Syll*) oraz *Scholastice*, *Theologice*, *Philosophice*, *Poetice* (*Alp*). W egzegezie biblijnej zdecydowaną przewagę miała interpretacja duchowa, jednak literalna znajdowała również swoje miejsce i należną pozycję. W sposobie traktowania sensu literalnego Węgrzynowicz zdawał się realizować myśl św. Bonawentury: „Kto gardzi literą Pisma, nie wzniesie się nigdy do duchowych znaczeń”¹⁵. W jednym z kazań pisał reformat: „Przełożywszy już katolicką naukę [...] *literaliter*, *allegorice* już mówić będę” (*NA*, kol. 41). Wykłady te zwykle dopełniały się, poszerzając pole interpretacyjnego manewru. Sens literalny nie był wcale oczywisty i prosty. Podobnie jak mistyczny, wymagał przygotowania i wyjaśnienia. Za przykład niech posłuży fragment kazania *Na dzień św. Tomasza Apostoła*, które ufundowane było na duchowej interpretacji właściwości berylu. Kamień ten opisany został jako „hieroglifik” apostoła, symbolizujący m.in. bojaźń Bożą. Tak charakteryzował go kaznodzieja:

[...] mistyczny *beryllus*, bojaźń boska, zakorzeniona w duszy rozmnaża niebieski płód, to jest rozliczne cnoty święte. Na objaśnienie tego podał mi piękną figurę Dawid Ś[więty] na jeleniach albo jelenicach rodzących, kiedy tak mówi: „*Vox Domini praeparantis cervos*”. *Hebr[aica]* czyta „*Vox Domini parturire faciet cervas*”. „Głos Pański usposabia do rodzenia jelenice”. Dla zrozumienia sensu literalnego trzeba wiedzieć, co piszą naturalistowie o jeleniach (*NA*, kol. 521).

Dowiadujemy się więc, iż jelenice są „z przyrodzenia bardzo [...] trudne do rodzenia” (*NA*, kol. 521), dlatego też Stwórca, chcąc im dopomóc, stworzył na to sposób. Łanie bądź zjadają ułatwiające ocielenie się zioło zwane *sesellis*, bądź rodzą, gdy grzmi.

¹⁴ T. Michałowska, *Leksykon. Literatura polskiego średniowiecza*, Warszawa 2011, s. 256 [hasło: „*Exemplum*”].

¹⁵ Św. Bonawentura, *Breviloquium. Prolog. Księga pierwsza (Boża Trójca)*, wstęp, przekł. i komentarz S.C. Napiórkowski, [w:] *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*, „Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et Studia”, t. 3: 1980, s. 226.

Strach bowiem wywołany przez grzmoty (*vox Domini* to właśnie grzmoty) ułatwia poród. Tak wyłożone Pismo ułatwia mu przejście do egzegezy mistycznej. Powołał się na jezuitę Diega de Baeza, dla którego z trudem rodząca jelenica staje się metaforą ludzkiej duszy:

[...] bo też rzecz pewna jest, iż sama z siebie dusza trudna jest do dobrego, do cnoty [...]. Bojaźń zaś boska, która zawsze przeraża i zastrasza duszę, aby znać, w czym Pana Boga nie obraziła, przyrównywa do grzmotu niebieskiego. Ta sama bojaźń i ostrożność delikatnego sumnienia usposabia onę do rodzenia cnot (NA, kol. 522).

Na tym zaledwie jednym przykładzie widać, jak egzegeza literalna i mistyczna przenikały się wzajemnie. Częstokroć trudno je rozdzielać, bowiem dopiero połączone stanowiły, według kaznodziei, o pełni Pisma Świętego. Bardzo często Węgrzynowicz wykłada literę, by dopełnić ją „mistyczną signifikacją” (MKI, s. 104).

Rodzaje argumentów przypisane duchowej interpretacji nie ograniczały się jedynie do tych wyróżnionych na marginesach: *Figura*, *Similitudo*, *Symbolum*, *Apologus*, *Apo-phthegma*, *Anagrammatice*. To grupa niejednorodna, zarówno gdy chodzi o miejsca, z których zostały zaczerpnięte, jak i o formę, jaką przybrały. Co do źródła, to tylko *Figura* zawsze znajduje je w Biblii, pozostałe dowody mogły, ale nie musiały mieć biblijnej proveniencji. Pismo Święte mogło być też tylko jednym z elementów dowodu, który częstokroć składał się z kilku części, swoistych *subargumentorum*.

Co się zaś tyczy pojemności genologicznej, to w obrębie dowodów typu *Figura*, *Similitudo*, *Symbolum* realizowały się one poprzez gatunkowo różne formy. Oczywiście, nie zawsze argument przybierał postać konkretnego *genus*. Tutaj interesować będą mnie te argumenty, które można klasyfikować genologicznie. Ciekawe jest bowiem, w jaki sposób narzędzie literacko-retoryczne, w tym wypadku konkretna forma gatunkowa, wykorzystywane było w kaznodziejskiej argumentacji.

Szukając możliwego sposobu uporządkowania dowodowej materii, za punkt wyjścia wzięłam taksonomię zaproponowaną przez jezuitę Maksymiliana van der Sandta. W przywoływanej już pracy zatytułowanej *Theologia symbolica* wyróżnił on *modos loquendi*, poprzez które można wyrażać Boskie tajemnice. Jego prace stanowią przykład, jak kolejne przestrzenie życia wykorzystywał on do wyrażania teologicznej refleksji. Tym razem posłużyły mu do tego narzędzia z zakresu retoryki i poetyki. Sandaeus zaproponował system, w którym uwzględnił genologiczne formy najpełniej, jego zdaniem, wyrażające tajemnice wiary. Dostrzegał je zarówno w Piśmie Świętym, jak również stosował jako narzędzia do wyjaśniania tychże tajemnic. Znamienne są terminy, które uważał za tożsame z pojęciem *theologia symbolica*: *significativa*, *umbratica*, *arcana*, *mystica*, *translata*. Fragment opisujący pożytki płynące z uprawiania teologii symbolicznej rozpoczął cytatem z Klemensa Aleksandryjskiego, który jego zdaniem najlepiej, w krótkich i wyrazistych słowach ujął jej istotę:

W najwyższym stopniu pożyteczny jest rodzaj symbolicznego przedstawiania pojęć w wielu dziedzinach: jako pomoc do właściwego pojmovania Boga i do zbożności, i do wykazania umysłowej bystrości,

i do ćwiczeń w zwięzłym formułowaniu myśli, i dla okazania rozwagi. Jest cechą człowieka mądrego – powiada gramatyk Didymos – **stosować trafnie wypowiedź symboliczną**, jak również **umieć rozpoznać znaczenie symbolu**¹⁶.

Owe wypowiedzi symboliczne przybierają różne postaci. Sandaeus dokonał następującej specyfikacji (*theologiae symbolicae species; subdivisio theologiae symbolicae*):

- I. *Theologia parabolica*
- II. *Theologia paroemialis*
- III. *Theologia aenigmatica*
- IV. *Theologia emblematica*
- V. *Theologia fabularis*
- VI. *Theologia hieroglyphica / hierographica*.

Istotne jest podkreślenie, iż owe formy wypowiedzi bazować mogły, co autor mocno podkreślał, zarówno na słowach, jak i na rzeczach czy wydarzeniach (*res, facta*). Św. Bonawentura, którego też przytoczył, pisał:

[...] Bóg przemawia nie tylko przez słowa (*per verba*), ale również przez czyny (*per facta*) (u niego bowiem mówić znaczy czynić, a czynić – mówić i wszystkie stworzenia jako skutki Bożego działania wskazują na swą przyczynę)¹⁷.

O wartości jego pracy stanowią jednak nie wyróżnione przez jezuitę *modi*. Każda bowiem *species*, którą opisał, miała swoją ugruntowaną pozycję w historii teologicznego i retorycznego dyskursu. Sandaeus stworzył jednak przekonującą, kompletną koncepcję sposobów ich funkcjonowania, zarówno jako narzędzi umiejętnego odczytywania („umieć rozpoznać znaczenie symbolu”), jak i tworzenia *figuratae loquendi* („stosować trafnie wypowiedź symboliczną”). Wydaje się, że jego klasyfikacja jest wystarczająco pojemna, choć na pozór nie nazbyt szczegółowa. To ona posłuży tu do uporządkowania argumentacyjnej materii zastosowanej przez Węgrzynowicza.

1. THEOLOGIA PARABOLICA

*Theologia parabolica, est pars symbolicae quae Divinorum notitiam procurat parabolis*¹⁸.

W II wieku Klemens Aleksandryjski pisał w swoich *Kobiercach* o sposobie, w jaki nauczał Jezus:

¹⁶ M. Sandaeus, *Theologia symbolica in qua origo symbolorum, eorumque artificium ex Sacra Scriptura potissimum eruitur, et eiusdem symbola omnis generis explicantur. Opus Sacrae Doctrinae studiosis, ac imprimis concionatoribus, et politoris litteraturae amatoribus utile*, Moguntiae 1626, s. 500. Tłumaczenie za: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, przekł., wstęp, komentarz i indeksy J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, t. 2, s. 39–40.

¹⁷ M. Sandaeus, *dz. cyt.*, s. 24. Tłumaczenie za: św. Bonawentura, *Breviloquium*, s. 223.

¹⁸ Tamże, s. 77. „Teologia paraboliczna jest częścią [teologii] symbolicznej, która dostarcza wiedzy o sprawach boskich za pomocą parabol”.

Oto przyniósł ze sobą wszelką cnotę i zamierzał poprzez poznanie wyrosłych z gleby świata ludzi wznieść do spraw duchowych i najważniejszych, z jednego świata przenieść do drugiego. Dlatego korzystał z Pisma Świętego w sposób przenośny. Oto czymś takim jest przypowieść: jest to sposób mówienia, który z czegoś nieistotnego, ale podobnego do tego czegoś istotnego, przenosi człowieka rozumnego do prawdy i do istoty rzeczy, albo też, jak niektórzy mówią, jest to sposób wyrażania, który unaocznia z dobitnością to, co jest istotne, przy pomocy czegoś innego¹⁹.

Sandaeus omawiając teologię paraboliczną, wskazał na jej źródła w tradycji hebrajskiej formy *māšāl* (l. mn. *mišlê*). Była to wypowiedź zawierająca podobieństwo, a zarazem porównanie (TS, s. 77). Termin parabola, mający greckie korzenie, posiada analogiczną etymologię (być podobnym, porównywać). Jego znaczenie wyraził jezuita słowami: „mowa, która jedną rzecz z inną porównuje i łączy” („*oratio, quae rem unam cum altera componit*”; TS, s. 79). Za św. Tomaszem z Akwinu uzupełnił ją informacją, że owo podobieństwo powinno być ciemne, nieoczywiste (*obscura similitudo*; TS, s. 79). Podniósł też Sandaeus inną kwestię. Skoro parabola zasadza się na podobieństwie, to czy pojęcia te są synonimami. I odpowiedział, iż choć ich pola znaczeniowe mocno na siebie zachodzą, to podobieństwo jest terminem ogólniejszym i szerszym (*generalius nomen*; TS, s. 80). Dodał też, że o ile każda parabola jest podobieństwem, o tyle nie każde podobieństwo jest parabolą („*omnis parabola, similitudo, non tamen omnis similitudo, parabola*”; TS, s. 81). Podkreślał dalej, że bohaterami parabol są ludzie i związane z nimi wydarzenia prawdopodobne, podobieństwa zaś posługiwać się mogą rzeczami (np. morze, lampa), zjawiskami przyrody (np. światło) i zwierzętami (np. lew, wilk, lis). Zwraçał uwagę, że podział ten nie zawsze jest jednoznaczny i oczywisty. Tę labilność zilustrował przykładem z Pisma Świętego. Trzej Ewangelisci przywołali Jezusa mówiącego o drzewie figowym i zbliżającym się Królestwie. Mateusz i Marek określili jego słowa terminem *parabola* („*Ab arborem autem fici discite parabolam*”, Mt 24, 32; „*A ficu autem discite parabolam*”, Mk 13, 28), Łukasz zaś *similitudo* („*Et dixit illis similitudinem: »Videte ficulneam, et omnes arbores«*”, Łk 21, 29). Po przytoczeniu jeszcze innych przykładów, jego ostateczna konstatacja była taka, że Ewangelisci często terminy te stosowali zamiennie („*in Sacra Scriptura frequenter similitudinem pro parabola, et hanc pro illa sunt*”; TS, s. 81). *Similitudo* nie jest jedynym słowem, które w Biblii zastępuje termin parabola. Obszerny passus poświęcił Sandaeus innym znaczeniom terminu parabola (TS, s. 84–91). Wymienił ich osiem, a wśród nich znajdujemy następujące: wypowiedź znacząca, zwięzła i „dowcipna” (*insigne, breve, acutum*); porównanie (*collatio*); zagadka (*aenigma*); *typus*, *figura* bądź *imago*; *exemplum*; wyrzut (*exprobatio, opprobrium*); *proverbium*; *symbolum* i *apophthegma*. W dalszej części rozwija kwestię pokrewieństwa parabol z egzemplum (TS, s. 93–94; 97) oraz wskazuje jeszcze inne terminy pokrewne: metaforę i alegorię. Owe pokrewieństwa nie wykluczają jednak istnienia zasadniczych różnic. Parabola na przykład również zasadza się na podobieństwie oraz może stanowić argument. Różnica polega na tym, zauważa Sandaeus, że właściwe *exemplum* wyprowadzone zostaje z wydarzeń historycznych,

¹⁹ Klemens Aleksandryjski, *dz. cyt.*, t. 2, s. 188.

parabola zaś opisuje wydarzenia prawdopodobne, które jednak nie musiały mieć miejsca (TS, s. 93).

Również pewne pokrewieństwo paraboli i metafory tkwi w dwóch kluczowych łączących je terminach – *similitudo* i *translatio*. Obie formy wyprowadzone są z pewnego podobieństwa, które przenoszone jest na inny obiekt („*similitudinem transfertur ex eo loco, in quo proprium est, in eum, in quo proprium deest*”; TS, s. 97). Różnica polega na tym, że metafora rozgrywa się na poziomie słów, parabola – rzeczy („*parabola in rebus est, in vocibus metaphora*”; TS, s. 97). Za tym idzie też forma i objętość obu: metafora jest wyrażeniem krótszym, parabola – formą bardziej rozbudowaną („*unicam loquutionem habet metaphora, [...] parabola sermo est compositus*”; TS, s. 97). Podobieństwo pomiędzy alegorią a parabolą, choć na innym poziomie, dotyczy też sytuacji, gdy alegorię rozumiemy jako sens alegoryczny Pisma Świętego. Stary Testament jest bowiem, zdaniem Sandaeusa, niejako parabolą wydarzeń opisanych w Nowym Testamencie (TS, s. 94)²⁰.

W kolejnej części jezuita jeszcze raz spróbował zdefiniować parabolę, biorąc pod uwagę to, jak bardzo szerokim, pojemnym, a stąd niejednoznacznym terminem była. Przytoczył tym razem definicje paraboli św. Hieronima („*Parabola est natura discrepantium rerum sub aliqua similitudine facta comparatio*”; TS, s. 92), Eliusza Donata („*Parabola est rerum genere dissimilium comparatio*”; TS, s. 92), Arystotelesa („*Parabola est similitudo ducta a forma ad formam*”; TS, s. 92). Z nich wszystkich wyprowadza, znów za Salmeronem, wspólny mianownik, który pozwala mu wyodrębnić cztery właściwości paraboli, dotyczące następujących kryteriów: 1. **genus**, *quod est narratio*; 2. **conditionem generis**: *artificiosa narratio*; 3. **materiam**: *quae res sunt verae, aut verisimiles*; 4. **verbis expressum**: *ad aliud significandum inducta* (TS, s. 92). Byłaby więc parabola artystycznie kunsztowną (2) formą narracyjną (1), opisującą rzeczy prawdziwe bądź prawdopodobne (3). Ponadto wyraża ona rzecz, która zyskuje nowe znaczenie poprzez odniesienie jej do określonej sytuacji (4).

Gdy chodzi o rodzaje paraboli, to wyróżnia Sandaeus podstawowy dualny podział: *sacra* – *vulgaris*, *divina* – *humana* (TS, s. 97–98). Dotyczyć on może zarówno źródeł, z których treść paraboli została zaczerpnięta, jak też materii, do której się odnosi.

Ostatnia część poświęcona jest charakterystyce paraboli biblijnych, staro- i nowotestamentowych (*Theologia parabolica Sacrae Scripturae*; TS, s. 100). W części poświęconej Staremu Testamentowi rozwija myśl wcześniejszą o tym, iż w całości jest on parabolą wydarzeń ewangelicznych. Ten sposób odczytywania, będący jedną z odmian sensu duchowego, określany był w dawnej egzegezie jako *sensus mysticus allegoricus*, a dziś częściej nazywa się go typologią biblijną. Sandaeus proponował nazywać go sensem parabolicznym (*sensus parabolicus*; TS, s. 106).

Zanim van der Sandt omówił parabole Jezusowe, opisał status, jaki w kulturze żydowskiej miały *mišlê*, tworzenie i interpretowanie paraboli było sztuką uprawianą przez żydowskich teologów („*disciplina parolaris*”; TS, s. 107). Przypisywano jej takie

²⁰ Zob. M. Sandaeus, dz. cyt., s. 103–107 (*Exercitatio II. An, et quomodo tota Veteris Testamenti theologia sit parabolica?*).

cechy, jak: powaga, dostojność, mądrość, przenikliwość i moc. Ta forma nauczania cieszyła się ogromnym szacunkiem i respektem, dlatego posługiwać się nią mogli tylko wybrani, to jest ci, którym dana była władza duchowa (określił ich jezuita, posługując się słowami Izajasza „*qui dominamini super populum*”; Iz 28, 14), a więc kapłani, faryzeusze, nauczyciele i interpretatorzy prawa („*sapientissimi Synagogae primores, pontifices, pharisaei, scribae*”²¹). Nadawano im chlubny tytuł (*celebris titulus*): „*mosselim*”, który przełożył na łaciński termin *parabolizantes* (bądź *parabolizatores, proverbiatores, assimilatores*; TS, s. 108). Niezwykle ciekawe jest to, że słowa św. Pawła: „Niewiasty niech milczą w kościołach, abowiem nie dopuszcza się im mówić, ale poddanymi być” (1Kor 14, 34), potwierdzać mają prawo, które przepowiadanie za pomocą parabol dawało tylko tym, którzy zostali do tego przygotowani i wybrani (TS, s. 107–108)²². Sam termin *mašāl* zresztą wywodzi się od czasownika oznaczającego „mieć władzę”, „rządzić”²³.

Na tle tej tradycji ukazał jezuita przypowieści nowotestamentowe. Chrystus zyskuje miano „*parabolarum theologus*” (TS, s. 109). Sandaeus wyjaśnia, dlaczego właśnie taką formą przepowiadania posługiwał się Zbawiciel. Przypomniawszy pytanie samych apostołów: „*Et accedentes discipuli dixerunt ei: »Quare in parabolis loqueris eis?«*” („I przystąpiwszy uczniowie rzekli: »Czemu im w podobieństwach mówisz?«”; Mt 13, 10). Oprócz odpowiedzi samego Jezusa: „Dlatego im w podobieństwach mówię, iż widząc nie widzą i słysząc nie słyszą ani rozumieją” (Mt 13, 13), przedstawił jezuita jeszcze inne powody. Wpierw mądrościowy i dydaktyczny charakter parabol, a także jej zakorzenienie w kulturze żydowskiej, gdzie zwykło się do każdej rozmowy wplatać wypowiedzi o takim charakterze²⁴. Ponieważ parabole były powszechnie używane przez uczonych w Piśmie, Jezus wykorzystując je, miał szansę dotrzeć do ludzi przyzwyczajonych do tej formy nauczania. Ponadto, dodawał Sandaeus, skoro Dawid był figurą Chrystusa i mówił w Psalmie: „*Aperiam in parabolis os meum*” („Otworzę w podo-

²¹ Mianem skrybów określano bądź komentatorów i nauczycieli Pisma (tzw. uczonych w Piśmie; zob. np. Mt 5, 20; 8, 19; w Biblii Wujka *scriba* to „doktor” bądź „doktor zakonny”), bądź tych, którym powierzano zadanie przepisywania Tory. Także ta funkcja wymagała studiów i szkolenia. Z czasem skrybowie pełnili obie funkcje naraz: kopisty oraz interpretatora Pisma. Skrybami byli np. Baruch i Ezechiel. Jeden z autorów, na których powołuje się Sandaeus, Juan de Pineda, szczegółowo opisuje, na czym polegała funkcja skrybów. Nazywa ich też *doctores symbolorum, vel parabolarum* (J. de Pineda, *Ad suos in Salomonem commentarios Salomon praeuius, sive de rebus Salomonis Regis libri octo*, Venetiis 1611, s. 126). {*Index* 1689, s. 140, poz. 63; reformaci posiadali także jego komentarze do Księgi Hioba i Księgi Eklezjastes; poz. 61–62}.

²² Dokładniej wyjaśnia to de Pineda, do którego często odwoływał się Sandaeus. Zob. J. de Pineda, *dz. cyt.*, s. 125–126.

²³ De Pineda pisał: „*Sic enim verbum originale masal, significat dominari, aut potestatem exercere*” (tamże, s. 125). Przywołał cytat z Ewangelii św. Mateusza, gdzie padają słowa o nauczającym Jezusie: „Abowiem je [rzesze] uczył jako władzą (*potestatem*) mający” (Mt 7, 29).

²⁴ Powołał się tu na św. Hieronima, który w komentarzu do Mt, 18 pisał: „*Familiale est Syris, et maxime Palaestinis, ad omnem sermonem suum parabolas iungere*” (TS, s. 111).

bieństwach usta moje”; Ps 77, 2), to samo tyczy Chrystusa, który jest wypełnieniem Dawidowego typu (TS, s. 111–113). Po części dotyczącej paraboli ewangelicznych („*Excellentia theologiae parabolicae Christi D[omini]*”; TS, s. 109–118) następuje część ostatnia, zatytułowana *Theologia parabolica Salomonis* (TS, s. 118). Salomon i przypisywane mu trzy księgi: Księgę Przysłów (Księga Przypowieści), Księgę Eklezjastesa oraz Pieśń nad pieśniami, pokazał jezuita jako modelowy sposób uprawiania paraboli czy „parabolizowania” („*Salomon [...] qui fuerit scientia parabolizandi instructissimus*”; TS, s. 118). Uznanie tych właśnie ksiąg i form, którymi w ich obrębie operowali autorzy, za przykłady paraboli, jest nieco zaskakujące, zwłaszcza wobec tego, co wcześniej pisał jezuita o tej formie. Jednak za punkt wyjścia przyjął Sandaeus cytat z Pierwszej Księgi Królewskiej, w której padają słowa: „Mówił też Salomon trzy tysiące przypowieści” („*Locutus est quoque Salomon tria millia parabolae*”; 1Krl 4, 32)²⁵. Wsparłszy się na autorytecie św. Hieronima, Pinedy i Salazara, uzasadniał paraboliczny charakter tych ksiąg, zdecydowanie poszerzając zastosowanie pojęcia paraboli zaproponowane wcześniej. Sandaeus próbował pokazać kompleksowość tych trzech ksiąg. Mają one bowiem, przybierając tak różne formy i podejmując różnorodne tematy, oddawać istotę *scientiae parabolizandi*.

Ostatni wątek przedstawiony tutaj dotyczył będzie części składowych paraboli. Sandaeus za Juanem de Maldonadem przywołał podział dwudzielny, na: *corpus* i *ornatus*; za Alfonsem Salmeronem zaś triadę: *radix*, *cortex* i *medulla*. Z propozycji dwóch jezuickich egzegetów zdecydowanie bardziej przypadła mu do gustu propozycja Salmerona. Posiadać więc powinna parabola korzeń, czyli cel, ku któremu zmierza opowieść. Dalej łupinę, którą stanowi samo opowiadanie, oraz rdzeń, czyli sens duchowy, do którego dociera się poprzez *similitudinem sensibilem* (która stanowi istotę łupiny-*corticis*)²⁶. W pracy van der Sandt’a pojawiła się jeszcze jedna propozycja, ale to już w części dotyczącej bajki, gdzie wskazał on na pewną analogię w budowie obu form. W bajce bowiem znajduje się *narratio* i *explicatio*, w paraboli zaś są to pełniące podobne funkcje *historiola* i *interpretatio* (określane też *redditio*, *apodosis* bądź *applicatio*; TS, s. 381).

Zdecydowanie upraszcza tę kwestię z kolei à Lapide, jeden z najbardziej cenionych przez Węgrzynowicza egzegetów. W *Komentarzach do czterech Ewangelii* wskazuje on na analogiczną budowę bajki i paraboli. W bajce wyróżnia *profabulatio*, *fabula*, *affabulatio*; w paraboli zaś odpowiednio *proparabola*, *parabola* i *epiparabola* (bądź *postparabola*)²⁷. Przykład zastosowania prezentuje na przykładzie przypowieści o celniku i faryzeuszu²⁸:

²⁵ W Biblii Wujka: 3Krl 4, 32.

²⁶ M. Sandaeus, dz. cyt., s. 117. Por. A. Salmeron, *Commentarii in Evangelicam historiam, et in Acta Apostolorum. Tomus septimus: De parabolis Domini nostri Jesu Christi*, Coloniae 1613, s. 15.

²⁷ C. à Lapide, *Commentarii in IV. Evangelia in duo volumina divisi. Complectens expositionem literalem et moralem in SS. Matthaeum et Marcum*, t. 1, Lugduni 1638, s. 23, 344 [*Index* 1689, s. 115, poz. 140].

²⁸ Tamże, s. 23.

Proparabola (Łk 18, 9)	Rzekł też i do niektórych, którzy ufali sami w sobie, jakoby sprawiedliwi, a inszymi gardzili, to podobieństwo (<i>parabolam</i>).	<i>prooemium parabolae, [...] et quasi prologus sive gustus et praelibatio</i>
Parabola (Łk 18, 10–13)	Dwoje ludzi wstąpiło do kościoła, aby się modlili: jeden faryzeusz, a drugi celnik [...].	<i>ipsa parabola</i>
Postparabola (Łk 18, 14)	Powiadam wam, zstąpił ten usprawiedliwionym do domu swego od niego. Abowiem ktokolwiek się podwyższa, będzie uniżon, a kto się unia, będzie podwyższon.	<i>quasi conclusio et applicatio parabolae, quae parabolam explicat</i>

À Lapide opisuje tę kwestię terminami bardziej technicznymi niż Sandaeus (może z wyjątkiem metaforycznych *gustus* i *praelibatio*). Zwraca też uwagę, że parabola nie posiada sensu literalnego. Sens wybrzmiewający w pierwszej kolejności nazywa gramatycznym (*sensus grammaticalis*). Składają się na niego znaczenia poszczególnych wyrazów. Dopiero sens dochodzący do głosu po nim, jest tym właściwym. Zwie go sensem parabolicznym (*sensus parabolicus*)²⁹.

U Węgrzynowicza termin parabola pojawia się tylko w kazaniach pisanych po łacinie³⁰. W polskich tam, gdzie mowa o ewangelicznej przypowieści, znajdujemy najczęściej termin „podobieństwo”³¹, a czasem „figura”. Ten drugi termin pojawia się wówczas, gdy interpretuje Węgrzynowicz nie całą przypowieść, ale wyjęte z kontekstu wydarzenie czy postać (np. „Tę szczęśliwość [...] ludzi czystych [...] piękną figurą objaśnia na owych dziesięciu panienkach ewangelicznych, które się były wybrały z lampami przeciwko Oblubieńcowi [...]”; *KN-4RzO*, s. 325). Termin „przypowieść” zarezerwował Węgrzynowicz dla przysłów. Jeśli już go używa w odniesieniu do paraboli, to w postaci deminutywnej:

[...] w dzisiejszej Ewangelii Ś[więtej] przełożywszy **przypowiastkę o bankiecie**, który sprawił człowiek niejaki, zaprosiwszy nań wiele gości [...], a ci mu się potym [...] wymówili z bankietu (*KN-4zRO*, s. 200).

U reformata zidentyfikowanie paraboli jest o tyle trudne, że termin „podobieństwo” (i jego łaciński odpowiednik *similitudo*), obok terminu *figura*, to najczęściej występujące określenia na opisanie poczynąń na gruncie szeroko pojętej teologii symbolicznej. Ponadto nie stosował go kaznodzieja tylko do gatunkowej formy paraboli. Właściwie z wyjątkiem zagadki, znajdują się przykłady każdego *species symbolicae* opisane jako *similitudo* / podobieństwo.

Szczególnie pomocny jest tu zbiór kazań *Siedem kolumn domu pobożności*, w którym Węgrzynowicz wyróżnił cztery typy argumentów, opisane na marginesach jako *Scriptura*, *Figura*, *Exemplum* oraz *Similitudo*. *Similitudo* (oznaczone na marginesie)

²⁹ Tamże („*Sensus litteralis parabolae non est [...]; prior vocum sensus, est grammaticalis, [...] posterior est parabolicus*”).

³⁰ Np. *parabola de zizania* (Syll, kol. 85), *parabola de decem virginibus* (Syll, kol. 871).

³¹ W Wulgacie na określenie przypowieści ewangelicznych znajdujemy terminy *parabola* (ten najczęściej; np. Łk 20, 9), *similitudo* (np. Łk 4, 23) i *proverbium* (np. J 16, 25).

znajdziemy jeszcze w *Melodyi Ś[więtego] Kazimierza*, ale jedynie kilka przypadków, podczas gdy w pierwszym z przywołanych zbiorów w zaledwie kilku kazaniach *similitudo* się nie pojawia. Odnajdujemy je zawsze w drugiej części (z trzech) kazania, gdzie bezpośrednio poprzedza *exemplum*. Oto przykłady z tego zbioru:

- emblemat: {*Simil[itudo]*} „Pięknym to podobieństwem objaśnił symbolista jeden, namalowawszy kilka świec dopiero przygaszonych i jeszcze się kurzących, jedna tylko między niemi zapalona, napisawszy *lemma*: »*Festina extinctos reddere luci*«. Świeca zapalona znaczyła nas żyjących [...]” (KN-7K, kol. 548–549[648–649]);

- hieroglifik: {*Simil[itudo]*} „Wyraziło to i samo pogaństwo pod podobieństwem albo hieroglifikiem. Pierius pisze, że Egipcyanom na samym wierzchu berła królewskiego wyrobiona bywała głowa bocianowa. Bocian z dawna był *symbolum pietatis* [...]” (KN-7K, kol. 536[636]);

- przysłowie (tu w postaci chrei): {*Simil[itudo]*} Piszą historyje, że cesarz jeden rzymski polując, ugoniwszy osobliwego jelenia, kazał mu złoty łańcuch na szyi przykładać z złotą tablicą, na której napisano było: »*Cesaris sum, noli me tangere*«. [...] Według Ś[więtego] Augustyna jelen jest *symbolum* ludzi żarliwie pracujących około zbawienia [...]” (KN-7K, kol. 457–458[557–558]);

- *fabula* /mit {*Simil[itudo]*} „Imaginowali sobie poganie o pewnej wielkiej poczciwości damie, *Daphnes* nazwanej, że ta mając napaść od Apollina i postrzegszy go z daleka, chcąc ochronić cnoty swojej, uciekać przed nim poczęła, a gdy on mocno jej doganiał, [...] przeminiała się w drzewo laurowe, które drzewo było *symbolum* zwycięstwa [...]” (KN-7K, kol. 206[306]).

Wśród form oznaczonych jako *Similitudo* znajdziemy także przykłady właściwej paraboli. Jako kryterium ich wyróżnienia przyjęto tu wyznaczniki Sandaeusa: *artificio-sa* (1) *narratio* (2) *vera aut verisimila* (3) *ad aliud significandum inducta* (4). Ponadto *narratio* rozumiana jest jako fabularna struktura, z uporządkowanym układem zdarzeń (*negotia*)³². Dodać też trzeba, iż większość argumentów określonych przez Węgrzynowicza mianem *similitudinis* tak rozumianej *narrationis* nie posiada.

W kazaniu na *Niedzielę III. po Wielkiejnocy* poświęconym cnocie czystości, którego *propositio* brzmi: „Pamiętać, że Bóg cię widzi”, przywołał kaznodzieja postać Oblubienicy z Pieśni nad pieśniami obdarowanej przez Oblubieńca „klejnotem z konterfektem swoim” (KN-7K, kol. 218[318]). Tak wyjaśnił termin „*signaculum*” z Pieśni nad pieśniami („*Pone me ut **signaculum** super cor tuum*”; „Przyłóż mię jako **pieczęć** do serca twego”; Pnp 8, 6)³³: „Przez który klejnot [...] rozumie ją stateczną i ustawiczną pamiątkę o przytomności Bożej, której się napiera Pan Jezus od każdej dusze” (KN-7K, kol. 218–219[318–319]). Rozważania o mistycznym pierścieniu kończy przywołanie *similitudinis*, które tym razem realizuje się w postaci paraboli:

³² T. Michałowska, *Leksykon. Literatura polskiego średniowiecza*, s. 273, 278 [hasło: „*Fabula*”].

³³ *Signaculum* przybierało najczęściej kształt stempla (noszonego na szyi) bądź sygnetu (na palcu). Służyło uwierzytelnieniu dokumentów, oznaczeniu godności lub własności (E. Gigilewicz, *Pieczęć*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 15, red. E. Gigilewicz, kol. 463).

[HISTORIOLA] Co, gdy sobie uważam, dla objaśnienia przez podobieństwo tej materyi, przychodzi mi na pamięć jeden misterny pierścień. Kawaler jeden w osobie pewnej zakochawszy się i podobno onę zaślubiwszy sobie, z niejakich okoliczności suspikować³⁴ począł i obawiać się, by znać przeciwko przyobiecanej przyjaźni komu się zwięść nie dała. A gdy do korespondencji z nią inszego sposobu mieć nie mógł, posłał jej w podarunku pierścień drogi z takim tylko napisem z Ewangelij wziętym: „*Lamma Sabathani*”, po żydowsku, co po łacinie znaczy „*Ut quid dereliquisti me*”, a po polsku „Czemuś mnie opuścił?”. Łatwo się ona osoba z napisu domyśliła, o co jej przymawiano albo ją napominano. Przeto ów pierścień nosząc i na on napis poglądając przypominała sobie osobę oblubieńca swego i tym samym utwierdzała się w statecznym afekcie ku niemu i owszem jako najdroższego klejnotu z palca swego onego pierścienia nie zdejmowała.

[INTERPRETATIO] Coś podobnego ma ten mistyczny klejnot, pierścień, o którym wyżej powiedział, to jest pamiątka o przytomnym wszędzie Bogu, znajdująca się w duszy, która mu czystość swoją posłużyła. Zaskakują nieraz koło niej zaletnicy insi, ciało, czart z pokusami swemi, niecnolliwa kompanija wabi do złego, *etc.* Zamiesza się nieco w onych pokusach dusza i zapomni o Bogu przytomnym sobie, lecz jeżeli ma ten mistyczny pierścień na sercu swoim, to jest, przyuczyła się do częstego wspomniania sobie, że Bóg jest obecny, wszystkie myśli, sprawy jej widzi, pojrzyli na ten pierścień i wyczyta na nim „*Lamma Sabathani*”, „*Ut quid dereliquisti me*”, jakoby mówiącego do siebie słyszała Boga: „I czemuż opuszczasz mnie, czemuż nie pamiętasz, że ja te wszystkie twoje myśli, poruszenia widzę, jaki onym dajesz odpór, pilnie się przypatruję. Postrzeż się, iż ci się w tych pokusach na to zanoszi, abyś mnie w oczach moich obraziła i mnie na wieki opuściła” (KN-7K, kol. 220–221[320–321]).

Mamy więc opowiadanie (*narratio*) noszące znamiona prawdopodobieństwa (*res verisimiles*), prowadzące do nowego znaczenia (*ad aliud significandum inducta*), w końcu kunsztownie językowo ukształtowane (*artificiosa narratio*). Ten ostatni wyznacznik jest mało wymierny. Można chyba przyjąć *a priori*, że świadomy, przygotowany kaznodzieja, jakim był Węgrzynowicz, nadawał swej wypowiedzi kształt artystyczny. Więc i parable (jak zresztą i wszystkie inne omawiane formy) ukształtowane według prawideł sztuki retorycznej spełniają to kryterium. Znajdujemy tu także dwie części opisane przez Sandaeusa jako *historiola* oraz *interpretatio*.

Mistyczna *translatio* parabolicznej opowieści przypomina sposób, który znajdziemy w *applicatione* bajki. Te podobieństwa między bajką a parabolą bywają tak duże, że w niektórych przypadkach trudno jednoznacznie przypisać konkretną realizację do jednej z form. Tak jest np. w kazaniu na *Niedzielę trzecią w post. Przeciwno tańcom i igrzyskom bezpiecznym*³⁵, które posłużyło do pokazania zgubnych skutków „swywoli taneczników”:

[HISTORIOLA] Pisze Belluacen[is], że jeden nauczył wielbłąda tańczyć takim sposobem: wprowadził go na pewne miejsce, gdzie pod pawimementem piec był. A gdy rozpałił się pawimement, rad nie rad, musiał wielbłąd nóg podnosić i podskakiwać. Jakoż na potym usłyszawszy ów bębenek, w który mu bębniiono, gdy się parzył po nogach, zawsze skakał. Tego tedy wielbłąda, jako u nas wodzą niedźwiedziów, wodzono po miastach, z czego pan jego niemały miał pożytek, bo mu dobrze płacono, kto chciał tańczącego widzieć.

[INTERPRETATIO] Wielbłąd według Ś[więtego] Grzegorza jest *symbolum* myśli nieczystych, więc tańczący wielbłąd niech nam znaczy swywolnego tanecznika. Będzie drugi młodzieniaszek wstydlivy

³⁴ *Suspikować* – podejrzewać, posądzać.

³⁵ *Bezpieczny* – tu: zuchwały, lekkomyślny.

[...], jeśli go kiedy wyciągną w taniec, chodzi jak wielbłąd, zgoła nic mu nie przystoi³⁶, lecz poczekajcie trochę, nauczy się ten wielbłąd tańcować pięknie. Niech jeno wielbłądnik, piekielny czart, częściej go na gospodę wodzi, raz i drugi w kółko pan młody obróci, aż mu tak taniec, gospoda zasmakuje, że byle bębenek, muzykę usłyszał, zaraz pobieży, na tym czas [...], na ostatek i dusze traci, bo takiego czarta jako wielbłąda wodzi, gdzie chce [...] (KN-7T, kol. 166).

Opowiedziana historia jest bardzo podobna do bajki o małpie, która omówiona zostanie w części poświęconej tej formie gatunkowej. W obu mamy zwierzę poddane tresurze (to jest człowieka wpierw „zaprawiającego się” w grzechu), a potem wymuszonym czynnościom egzekwowanym przez właściciela (szatana). Różnice są bardzo subtelne. Opowieść o małpie została przez autora jednoznacznie określona jako apolog, ta o wielbłądzie wskazuje (choć niejednoznacznie) na źródło historyczne. I rzeczywiście, w kompendiach historia o tańczącym wielbłądzie odnotowywana jest jako fakt przedstawiony przez Leona Afrykańskiego w jego opisie podróży po Afryce. Miał on, będąc w Kairze, oglądać w ten sposób wytresowanego wielbłąda³⁷. Już sam mechanizm deszyfryzacji opowieści bardzo przypomina procedurę postępowania z bajkami. Opowiadanie o wielbłądzie nie zostało przez kaznodzieję opatrzone na marginesie żadnym klasyfikującym go terminem. Gdyby umiejscowił je w konkretnym miejscu i czasie, to można by je uznać za *historiam* bądź *exemplum*. Jednak w przypadku tych form bardzo rzadko dołączał interpretację. Miały one charakter raczej ilustrujący, a ich ewentualne *applicatio* wynikało z kontekstu i pozostawało w gestii odbiorcy. Węgrzynowicz ten możliwy implicytny charakter *applicationis* zauważał, opisując ewangeliczne parable:

Rzadko się to trafiało, żeby Zbawiciel w kazaniach swoich często przypowieści albo podobieństwa przytaczając, one zaraz tłumaczył, co by znaczyły; ale pospolicie domyślać się trzeba było z okoliczności innych, dokądby zmierzały (KN-4RzO, s. 200).

W parabolach jednak, które kaznodzieja sam tworzył (bądź zapożyczał), zawsze znajdowały się obie części, *historiola* i *interpretatio*. Można też spróbować zastosować, przynajmniej wobec niektórych, trójpodział: *proparabola* – *ipsa parabola* – *postparabola*. Na przykład w przypowieści o pierścieniu rolę *proparaboli* pełni zdanie, które poprzedza parabolę właściwą („Co, gdy sobie uważam, dla objaśnienia przez podobieństwo tej materyi, przychodzi mi na pamięć jeden misterny pierścień?”). Sandaeus określał ją też mianem *quasi prologus* i nadał jej funkcje uprzedzania i zapowiadania celu zastosowania oraz wskazania, do kogo jest kierowana. W przypadku kazań nie można abstrahować od tego, że parable w nich stosowane są jednym ze składników wieloelementowej konstrukcji myślowej podporządkowanej wiodącemu tematowi, stąd też *proparabola* nie zawsze jest potrzebna. To bezpośrednio poprzedzający parabolę wywód pełni najczęściej rolę *quasi* prologu.

³⁶ *Przystoić* – tu: pasować, tworzyć z kimś lub czymś udaną całość.

³⁷ U Vincentiusa Bellovacensis, na którego powołuje się Węgrzynowicz, nie udało mi się znaleźć tej historii. Wskazane szczegóły opisał G.J. Vossius, *De theologia gentili, et physiologia sive de origine ac progressu idololatriae* [...], Amstelodami 1668, t. 1, s. 522.

W parabolach Węgrzynowicza często *interpretatio* jest obszerniejsza niż *narratio*. Kaznodzieja nie tylko podejmuje i poddaje interpretacji poszczególne elementy opowiadania, ale uszczegóławia je, co pozwala mu wydobyć z nich maksimum treści. Przykład taki znajdujemy choćby w paraboli (opisanej na marginesie jako *Similitudo*) z kazania na *Niedzielę Wielkanocną*. *Post okraszony chwały niebieskiej uważaniem*. W wytłumaczeniu, na czym zasadza się istota postu, pomogła kaznodziei historia opornego w nauce ucznia, na którego niechęć do zdobywania wiedzy nauczyciel znalazł sposób:

[*HISTORIOLA*] Czytałem kiedyś o niektórym młodym panięciu oddanemu na naukę preceptorowi. Tego, gdy preceptor chciał naprzód nauczyć obiecadła³⁸, żadną miarą ono panię czyli nie mogło, czyli nie chciało zrozumieć, jako którą literę nazwać. Ba, i patrzeć na litery nie chciało, więc taki na niego sztuki zażył. Postarał się, że narobiono cukrowych liter, które pokazując i zalecając, że smaczne, słodkie, kazał mu się im przypatrować i zgadnąć, jako którą zowią, obiecując, jeżeli zgadnie, dać mu każdą do zjedzenia. On tedy student ze wszystkiej mocy na to się sforcował³⁹, aby zawsze zgadł, bo mu cukrowe one litery smakowały i tak tym sposobem prętko się nauczył obiecadła i potym postępując w naukach wielkim człowiekiem został i niemają był ozdobą zacnej familiji swojej.

[*INTERPRETATIO*] Post święty jest to jakoby alfabet z liter złożony, bo wiele kondycji mieć powinien, aby był doskonale zasługujący. Znajdzie się litera A. *abstinentia*, bo powinien być prawdziwym umartwieniem, z niedojedzeniem. Znajdzie się litera B, to jest bóle Pana Jezusowe, które podczas postu rozmyślać sobie potrzeba. Znajdzie się litera C. *castitas*, bo i tej potrzeba przestrzegać podczas postu. Znajdziesz tu i literę D. *devotionem*, bo dni postne trzeba na nabożeństwie osobiwym trawić. Znajdziesz na ostatek literę E. *elemosynam*, obracając to na jałmużnę, w czymś przez ten post gębę swoją umartwił. Przyznaję ja, że to litery trudne nieco są do poznania, przykre kondycje te do wypełnienia człowiekowi, zwłaszcza niezwyčajnemu. Jest jednak na to sposób, to jest one ocukrować sobie niebieską ambrozyją, uważaniem sobie częstym onych rozkoszy niebieskich, onej chwały, którą nam Kościół Ś[więty] na dokończeniu postu tego prezentuje na uwielbionym zmartwychwstałego Pana ciele, rozmyślając sobie, że za te głody, niewczasy, trudności, martwienia się, któreśmy ponieśli podczas przeszłego postu, czeka człowieka nagroda wieczna, rozkoszy niebieskie, uwielbienie nie tylko dusze naszej na wszystkich potencyjach swoich, ale też i ciała na wszystkich zmysłach i członkach swoich, które cokolwiek podczas postu tego niewygody ucierpiały, a pewna rzecz, że tym sposobem ocukruje sobie człowiek te trudności, wszystko mu lekko będzie, do częstszych, dłuższych i twardszych postów smak przybierze. A tak powoli postępując w duchowieństwie i cnotach ś[więtych], wielkim się stanie w zasługach przed Panem Bogiem (*KN-7K*, kol. 177–179[277–279]).

Zabawna opowiastka posłużyła kaznodziei do wyjaśnienia poważnej kwestii. Kolejne zaś elementy *narrationis* znalazły swój duchowy wykład. I tak alfabet to post, litery alfabetu – warunki dobrego postu, zaś cukrowanie liter – rozmyślanie podczas postu o chwale nieba. Alfabet zyskuje uszczegółowioną wykładnię w częstce interpretacyjnej. Kolejne litery wyrażają duchowe wyzwania stojące przed człowiekiem pragnącym przeżywać i praktykować świadomy i dojrzały post. Kaznodzieja podjął tu też język kulinarny obecny w paraboli właściwej. Nie tylko dokonał jego duchowej wykładni, ale stworzył nowe mistyczne figury, posługując się metaforą nawiązującą do literalnej

³⁸ Fonetyczny wariant *abecadła*.

³⁹ Fonetyczny wariant *forsować* – siłić się, starać się usilnie.

warstwy paraboli (niebieska ambrozja; cukrowanie⁴⁰ trudności). Edukację i rozkosze podniebienia zamienia na ćwiczenia duchowe i „rozkosze niebieskie”.

Węgrzynowicz wielokrotnie w słowach wprowadzających do jego zbiorów oraz w samych tekstach kazań zwracał uwagę na przeznaczenie różnych rodzajów argumentów do konkretnej grupy odbiorców. Podział ten dobrze wyraża fraza: „To dla prostych ludzi, dla dowcipniejszych zaś kładę [...]” (KN-7K, kol. 112[212]).

Na przykładzie paraboli o cukrowych literach można jednak zobaczyć, że nie zawsze musiały to być różne argumenty. Umiejętny dobór i odpowiednie operowanie jednym i tym samym, pozwalało kierować go do szerokiego *spectrum* odbiorców. Historia o sposobie na leniwego i niechętnego do nauki ucznia na pozór jest dość trywialna i nawet nieco humorystyczna. I tak można wyobrazić sobie jej najprostszy odbiór. W historii tej jednak, której źródła Węgrzynowicz nie podał (sformułował tylko ogólne: „Czytałem kiedyś o [...]”), mogli odnaleźć wcale nie tak pospolity kontekst i ci „dowcipniejsi”.

W *Dialogu o prawidłowej wymowie łacińskiej i greckiej* (*De recta latini graecique sermonis pronuntiatione dialogus*) Erazma z Rotterdamu pojawia się wątek dotyczący sposobów, które ułatwić mają dzieciom naukę czytania i pisanie. Oprócz na przykład wodzenia po śladzie czy kalkowania, znajdujemy metodę, którą opisał także Węgrzynowicz. Jeden z rozmówców (*Ursus*; drugi to *Leo*) przekonywał, że nauka czytania powinna być przyjemnością i rodzajem zabawy. Tak też potraktował strategię, którą podparł autorytetem Horacego. Chłopcu należy pokazać ciastka w kształcie liter i kiedy ten właściwie nazwie literę, w nagrodę może ją zjeść⁴¹.

Rzeczywiście w satyrze Horacego (I, 1) znajdujemy następujący fragment:

[...] nie zaszkodzi
zdrowym śmiechem zalecać prawdę. Któż zaprzeczy?
Dawnymi czasy ciastkiem słodzili pocziwi
bakałarze początki okrutnej mądrości (w. 23–26)⁴².

Nawiązanie do tej metody pojawiło się też w wydanej w Krakowie w 1526 roku pracy walijskiego humanisty, erazmianczyka Leonarda Coxa *Libellus de erudienda iuventute*. Cox komentując słowa Horacego, pisał, że nauczanie (zwłaszcza jego początki) nie powinno kojarzyć się tylko z trudem i budzić awersji, ale trzeba starać się, by było przyjemnością⁴³.

⁴⁰ *Cukrować* – tu: umilać, uprzyjemniać.

⁴¹ „*Ut autem puer statim per lusum agnoscere discat litterarum figuras, rem adfero dictum humilem, sed tamen a summis viris traditam. Profuerit eas crustulis exprimere, ut divinanti nomen elementi, praemium sit ipse cibus. Hoc Flacci consilium est*” (E. Desiderius, *De recta latini graecique sermonis pronuntiatione [...] dialogus. Eiusdem Dialogus cui titulus Ciceronianus, sive De optimo genere dicendi [...]*, Lugduni 1528, s. 47).

⁴² Horacy, *Dzieła*, t. 2: *Epody. Satyry. Listy*, przekł. i wstęp S. Gołębiowski, Warszawa 1980, s. 49.

⁴³ „*Adlicienda potius quam deterrenda foret iuventus, quae levi momento huc vel illuc impelli potest. Si crustula blandi / praeceptores, quod infit Horatius, »Dant pueris elementa velint ut discere prima«*” (tamże, s. 140–141).

Cyt. za: A. Breeze, J. Glomski, *An Early British Treatise Upon Education: Leonard Cox »De erudienda iuventute«* (1526), „*Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies*”, vol. 40: 1991. Znajduje się

Idea ta, ukonkretniona w historii o chłopcu zjadającym cukrowe litery, mogła być więc znana wykształconym odbiorcom, być może i z praktyki. Zwyczaj wypiekania ciastek w kształcie liter, a nawet edukacyjnych tabliczek-elementarzy (tzw. hornbook⁴⁴) znany był i praktykowany w Europie. Angielski poeta Matthew Prior (1664–1721) złożył nawet literackie świadectwo o piernikowych elementarzach (ginger-bread hornbook), dzięki którym dzieci mogą się lepiej uczyć:

And the Child may learn the better,
As he can name, he eats the Letter⁴⁵.

Także zachowane malarskie świadectwa doskonale oddają ideę funkcjonowania i zazębiania się niskiego i wysokiego, pospolitego i duchowego. Siedemnastowieczne malarstwo zostawiło świadectwa takiego traktowania liter-słodczy. Obrazy przedstawiające cukierniczą konfekcję (martwa natura) są zapisem nie tylko ówczesnych upodobań i kulinarnego kunsztu cukierników, ale także ich symbolicznego potencjału. Z jednej strony symbolizować miały doczesne przyjemności łatwo ulegające rozpadowi, dla których doskonałą ilustracją są słowa Sępa Szarzyńskiego o „cukrowaniu” rzeczy, „które i mienić, i muszą się psować”⁴⁶. Z drugiej zaś na przykład te w kształcie krzyża czytano jako symbole „duchowej słodczy” (np. Clara Peeters, *Martwa natura ze słodyczami, rozmarynem, winem, biżuterią i płonąącą świecą*, 1607⁴⁷). Z jadalnych liter, stanowiących element obrazu, tworzone na przykład anagramy, w których

tu łacińska i angielska wersja traktatu (tamże, s. 124–167), poprzedzona wprowadzeniem, w którym autorzy opisują pobyt Coxa w Polsce, omawiają zawartość traktatu, osadzają go na tle wcześniejszej polskiej literatury tego typu oraz wskazują na tło europejskie, skupiając się przede wszystkim na podobieństwach i różnicach dzieła Coxa z traktatem Erazma z Rotterdamu *De ratione studii*; tamże, s. 111–122).

⁴⁴ Hornbook to rodzaj poręcznego elementarza. Najczęściej wykonywany był z drewna, ołowiu lub ciasta piernikowego, miał kształt deseczki z rączką. Na desce malowano lub rzeźbiono litery, czasem też do deski przymocowywano pergamin lub papier, na który nakładano cienką i przezroczystą osłonę rogową (stąd nazwa hornbook). Zob. blog prowadzony przez prof. Erika Kwakkela z Uniwersytetu w Lejdzie poświęcony średniowiecznym manuskryptom, <https://medievalbooks.nl/2015/04/10/book-on-a-stick/> [dostęp: 1.10.2018].

⁴⁵ Cyt. za: G. Riley, *Learning by Mouth: Edible Aids to Literacy*, [w:] *Food and the Memory. Proceedings of the Oxford Symposium on Food and Cookery 2000*, edited by H. Walker, Blackawton 2001, s. 196. Autorka przytacza jeszcze inne literackie świadectwa funkcjonowania zarówno wypiekanych pojedynczych liter, jak i piernikowych tabliczek (tamże, s. 195–197).

⁴⁶ M. Sęp Szarzyński, *Poezje zebrane*, wyd. R. Grześkowiak A. Karpiński, przy współpr. K. Mrowcewicz, „Biblioteka Pisarzy Staropolskich”, t. 23, Warszawa 2001, s. 35 (*Sonet V. O nietrwalej miłości rzeczy świata tego*).

⁴⁷ *Stilleven met suikergoed, rozemarijn, wijn, juwelen en brandende kaars* (*Martwa natura ze słodyczami, rozmarynem, winem, biżuterią i płonąącą świecą*) – na tym obrazie (ale również na innych tej autorki) znajdziemy też literę „P”, którą uważa się bądź za inicjał jej nazwiska, bądź – zważywszy na symbolikę pozostałych elementów – inicjał imienia św. Piotra. Na temat tego obrazu, jak i innych, w których pojawiają się słodczy jako symbole, zob. *The Oxford Companion to Sugar and Sweets*, edited by D. Goldstein, Oxford University Press, New York 2015, s. 24–25 (praca ma formę słownika hasłowego; podane informacje znajdują się w hasle „Art: Still Life Painting”).

szyfrowano treści (np. Peter Binoit, *Martwa natura z literami z ciasta*⁴⁸ z 1615 roku, gdzie w pozornie bez ładu usypanym stosie liter znaleźć można te z nazwiska malarza).

Jeszcze jeden ciekawy kontekst stanowi metafora z Psalmu: „Jako wdzięczne podniebieniu memu słowa twoje, / Nad miód ustam moim” (Ps 118[119], 103). Wielokrotnie podejmowana przez teologów, wybrzmiała też u św. Bonawentury, piszącego o warunkach koniecznych do jak najpełniejszego poznania Pisma Świętego. Jednym z nich było upodobanie:

Po trzecie, trzeba posiadać upodobanie. Bo podobnie jak Bóg połączył we wzajemnym stosunku zmysł smaku i pokarm, ponieważ dał pokarmowi smak, a zmysłowi zdolność rozróżniania i dzięki tym dwom elementom pokarm zostaje włączony w ciało, tak najpierw trzeba przyjąć Pismo Święte, potem pogryźć, w końcu dopiero wcielić. [...] Należy nieustannie przeżuwać słodkie wypowiedzi Pisma Świętego, aby posiadać smak dzięki gorliwej pilności duszy⁴⁹.

Wydaje się więc, że czasem nawet te wydawałoby się pospolite historie, skierowane do prostszego odbiorcy, niekoniecznie takimi były. Albo raczej nie tylko takimi. Świadczą one też o umiejętności retora w posługiwaniu się argumentami, które będą miały jak najszerszy zasięg i nośność. Dotyczy to szczególnie kaznodziei, którego odbiorcy najczęściej reprezentowali grupę bardzo niejednorodną ze względu na status społeczny, zawodowy i kulturowy.

2. THEOLOGIA PAROEMIALIS

*Theologia paroemialis est pars symbolicae, quae divinorum notitiam procurat paroemiis, proverbiiis, adagiis, et his adfinibus symbolis*⁵⁰.

Kolejna wyróżniona przez Sandaeusa forma, poprzez którą wyraża się teologia symboliczna, to przysłowia. Jak widać w przytoczonym wyżej inicjującym cytacie, używa autor równoległe trzech terminów na określenie tej symbolicznej *speciei*. Podstawowe i zasadnicze rozróżnienie dotyczyło źródeł pochodzenia nazwy, to jest greckiego terminu *paroemia* i łacińskiego *proverbium*. Co do terminu *adagium*, to Sandaeus zwrócił uwagę, iż jest on rzadziej używany, jednak popularny wśród uczonych (*litterati*; *TS*, s. 130). Powiązał go z Markiem Terencjuszem Warronem, który miał sobie ten termin szczególnie upodobać. Maria Cytowska pisząc o *Adagiach* Erazma, zwróciła uwagę, że *adagium* było terminem nieklasycznym, unikany przez rygorystów⁵¹. Erazm,

⁴⁸ Obraz niderlandzkiego malarza nosi tytuł *Stilleven met lettergebak* (*Martwa natura z literami z ciasta*), choć znajdziemy na nim jeszcze wiele innych elementów, np. wino, kapłona, oliwki i chleb.

⁴⁹ Bonawentura z Bagnoregio, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia*, przekł., red. i wstęp A. Horowski, Kraków 2008, s. 513 (XIX, 17; 17*–18*b).

⁵⁰ M. Sandaeus, *Theologia symbolica* [...], s. 128. „Teologia przysłowiowa jest częścią [teologii] symbolicznej, która dostarcza wiedzy o sprawach boskich za pomocą przysłów, adagiów i związanych z nimi symboli”.

⁵¹ Sandaeus też zwrócił na to uwagę: „*Proverbii voce delectatus est Tullius, adagii. M. Varro togatorum eruditissimus*” (tamże, s. 130). Cytowska wskazuje właśnie na Warrona i jego *De lingua latina* (7, 31) jako

choć używał go naprzemiennie z *proverbium*, to w tytule zdecydował się na *adagium* najprawdopodobniej po to, aby swój zbiór odróżnić od starotestamentowej Księgi Przysłów (*Liber proverbiorum*)⁵². Sandaeus (podobnie jak Erazm) podkreślił za Warronem pokrewieństwo *adagionis* z pojęciem *circumagium*, która to nazwa uwydatnia łatwość rozprzestrzeniania się i powszechność stosowania przysłów. Cytowska *circumagium* tłumaczy jako „wszędobylskie”, bowiem, jak pisał Erazm, „poprzez ludzkie usta wszędzie wędruje”⁵³. Dalej przytoczył Sandaeus różnorodne definicje przysłowia, zarówno pogańskich (Arystoteles, Marek Terencjusz Warron, Eliusz Donat, Diomedes Grammaticus), jak i chrześcijańskich, tak starożytnych (św. Bazyli, św. Jan Chryzostom, Synezyjusz z Cyreny, św. Beda Czcigodny), jak i nowożytnych autorów (Alonso Tostado [Tostatus Abulensis], Erazm z Rotterdamu, Julius Caesar Scaliger, Alfonso Salmeron)⁵⁴. Nie zdecydował się na stworzenie własnej definicji, ale znalazł idee wspólne przytoczonym licznie wykładniom i przedstawił je jako wyróżniki przysłowia. Wymienił ich pięć. Przysłowie zasadza się na podobieństwie (*similitudo*; 1), jest wypowiedzią celowo niejasną (*obscuritas*; 2), wyraża się językiem figuratywnym i alegorycznym (*figurata locutio, et allegoricus*; 3). Właściwości kolejne to szeroka użyteczność (*communis utilitas*; 4) oraz znamienity sens (*sensus insignis*; 5). Dodaje też dwie cechy, które pozwalają odróżnić przysłowie od paraboli (z którą *proverbium* często jest mylone). Przysłowie jest w przeciwieństwie do paraboli krótkie (*brevitas*) oraz popularne i powszechne w użyciu („*est vulgare dictum aut celebris sententia*”; TS, s. 135). Tego ostatniego warunku parabola nie musi spełniać.

Sandaeus rozróżniał dwie zasadnicze grupy przysłów: boskie (*divinae*) i ludzkie (*humanae*). Te pierwsze określał też mianem: *ecclesiasticae, theologicae* bądź *sacrae*. Te drugie z kolei: *popularae, plebeiae, externae, vulgariae, triviale* (TS, s. 138).

W dalszej części wywodu jezuita wskazał formy pokrewne przysłowiom. Są to gnomy, sentencje, apoftegmaty, *aeni, scommata* oraz *loedoriae*. Dwie ostatnie, choć zbliżone swą sentencjonalnością do przysłowia, nie mogą być z nią kojarzone ze względu na swój charakter – prześmiewczy czy satyryczny w przypadku formy *scommata* (które nazywa także *falsae dicta*)⁵⁵ oraz obelżywy, charakteryzujący z kolei *loedoria* (TS, s. 139–140)⁵⁶.

pierwsze źródło, gdzie odnotowany został termin „*adagio*”, który potem zmienił formę na „*adagium*” (M. Cytowska, *Wstęp*, [w:] Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, BN II 172, Wrocław 1973, s. XVIII–XIX).

⁵² M. Cytowska, *dz. cyt.*, s. XIX.

⁵³ To słowa, które za Erazmem przywołała Cytowska (tamże, s. XXII). U Erazma mamy: „*per ora hominum obambulet*” (E. Desiderius, *Adagia id est proverbiorum, paroemiarum et parabolarum omnium* [...], Francofurti 1646, s. 1); u Sandaeusa „*per hominum ora obambulet, vel circumferatur*” (M. Sandaeus, *dz. cyt.*, s. 130).

⁵⁴ M. Sandaeus, *dz. cyt.*, s. 128–132.

⁵⁵ D. Gostyńska tłumaczy *scommata* jako wykręty, sztuczki i oszustwa. Terminem tym posługiwał się Makrobiusz w *Satyrach* na określenie pomysłowych wypowiedzi (D. Gostyńska, *Retoryka iluzji*, Warszawa 1991, s. 50).

⁵⁶ *Scommata* i *loedoria* Sandaeus definiuje za Makrobiuszem.

W ostatniej część wywodu dotyczącego przysłów omawia jezuita dawnych i współczesnych paremiografów. Pogańskich pisarzy starożytnych właściwie tylko wymienił. Pojawiają się tam Arystoteles, Diogenes Laertios (przy nim wymienia wiele postaci, które ten przywołał w swoich *Żywotach i poglądach słynnych filozofów*; np. Teofrasta z Eresos, Klearchosa z Soloi, Chryzypa, Kleantesa z Assos, Teajteta, Arystarcha; *TS*, s. 140–141). Zasadniczą uwagę poświęcił jednak autorom nowożytnym, poczynawszy od Michaela Apostoliusa, piętnastowiecznego greckiego paremiografa, który popularności swego dzieła *Paroemiae* zawdzięczał przydomek *Paroemiographus*. Szerzej omówił *Adagia* Erazma i ich burzliwe dzieje. Przypomnił bowiem wydane w 1575 roku we Florencji *Adagia quaequumque ad hanc diem exierunt*. Ukazały się one u słynnego Paola Manuzia (1512–1574; syn Alda Manuzia), który został upoważniony i zobowiązany przez przedstawicieli Soboru Trydenckiego do „poprawy” pracy Erazma. Ten bowiem w międzyczasie popadł w niełaskę sporej części Kościoła katolickiego⁵⁷. Dzieło Rotterdamczyka zostało więc wydane pod zmienionym tytułem, bez podania autora, ocenzone (znamiennie są słowa zapisane w żywej paginie „*recognita et emendata*”), ale za to z dodatkiem autorskim samego Manuzia⁵⁸. Choć Erazm w *Adagiach* pokazuje także swe oblicze chrześcijańskiego teologa i moralisty, to komentarz Sandaeusa oddaje w pigułce spory, które wywołało w Kościele katolickim jego dzieło (czy szerzej dzieła w ogóle) oraz postawa. Sandaeus przyznał mu należne miejsce wśród paremiografów, ale nie mógł nie zaznaczyć kontrowersji wywołanych przez Erazma. Stąd też pozycja, jaką nadał pracom dwóch swych współbraci, pozbawionym, jego zdaniem, wad dzieła Rotterdamczyka. Byli to jezuita Andreas Schottus (André Schott), autor dzieł *Adagia sive proverbia Graecorum* i *Adagialia sacra Novi Testamenti graeco-latina*⁵⁹ oraz Martinus Antonio Del Rio, twórca zbioru *Adagialia sacra Veteris et Novi Testamenti*⁶⁰. Zarówno *Adagia* Erazma, jak i *Adagialia* Del Rio reformaci posiadali w swych zbiorach⁶¹.

Ostatni długi passus poświęcił Sandaeus najwybitniejszym interpretatorom starotestamentowej Księgi Przysłów. Wymieniał ich alfabetycznie. Rozpoczął od Alana z Lille, a skończył na franciszkańskim teologu Vitalisie de Furno (Vital du Four; 1260–1327). Warto odnotować, że wśród pozostałych około czterdziestu autorów znaleźli się także Piotr Skarga (*TS*, s. 144) oraz przywoływani przez Węgrzynowicza Janus Gruterus i jego *Florilegii magni seu Polyanthae floribus novissimis sparsae*⁶² i komentarze

⁵⁷ O „oczyszczaniu” *Adagiów* zgodnie z sugestiami Soboru Trydenckiego zob.: M. Cytowska, dz. cyt., s. L (Wstęp).

⁵⁸ *Adagia quaequumque ad hanc diem exierunt Paulii Manutii studio, atque industria, doctissimorum Theologorum consilio, atque ope, ab omnibus mendis vindicata, quae pium, et veritatis Catholicae studiosum lectorera poterant offendere*, Florentiae 1575. Dodatek Manuzia nosi tytuł *Appendix adagiorum quae addita sunt*. Znajduje się na końcu pracy (tamże, kol. 1265–1454).

⁵⁹ A. Schottus, *Adagia sive proverbia Graecorum* [...], Antverpiae 1612; tenże, *Adagialia sacra Novi Testamenti graeco-latina* [...], Antverpiae 1629.

⁶⁰ M.A. Del Rio, *Adagialia sacra Veteris et Novi Testamenti collectore ac interprete*, Lugduni 1612.

⁶¹ Del Rio – {*Index* 1689, s. 116, poz. 5 (opisany jako „Delrio”)}; Erazm – {*Index* 1727, s. 515; opisany jako „Erasmus Roderodanus”}.

⁶² J. Gruterus, *Florilegii magni seu Polyanthae floribus novissimis sparsae*, Francofurti 1621 {*Index* 1689, s. 123, poz. 63}.

biblijne Alfonsa Salmerona. Swoje rozważania o „teologii prowerbialnej” zakończył zaś ponownym przywołaniem pracy Salazara, którego wykład Księgi Przysłów dał mu asumpt do podkreślenia rangi i wyższości nad wszystkimi innymi „boskich przysłów Salomona”. Spośród mnogości autorów przywołanych przez Sandaeusa nieco uwagi zostanie tu poświęcone właśnie pracy jezuity Ferdinanda Quirinusa de Salazara (1576–1646) *Expositio in Proverbia Salomonis*⁶³.

Węgrzynowicz znał pisma Hiszpana. Powoływał się zarówno na jego wykład Księgi Przysłów, Pieśni nad pieśniami, jak i mariologiczną pracę o dogmacie niepokalanego poczęcia⁶⁴. *Expositio in proverbis Salomonis* Salazara zostało poprzedzone wprowadzeniem do lektury pt. *Isagoge huius commentarii ad lectorem*.

Isagoge dzieli się zasadniczo na dwie części. Pierwsza jest wprowadzeniem w dzieje egzegezy Księgi Przysłów oraz w teorię przysłówia. Wątki są poprowadzone podobnie jak u Sandaeusa, choć nie tak szczegółowo⁶⁵. Drugą część wyznacza (umownie, nie jest ona bowiem wydzielona) nowe zagadnienie – *convivium*.

Salazar zwraca uwagę, iż wielcy filozofowie – Platon, Ksenofont, Plutarch – w swych dziełach opisywali uczty, które były tłem dla głębokich refleksji o różnych aspektach życia. Określa ich mianem *conviviorum scriptores*. Przypomina też zasadniczą treść i bohaterów *Uczty* Platona, *Uczty* Ksenofonta i *Uczty siedmiu mędrców* Plutarcha. Podkreśla, że choć wino jest nieodłącznym „bohaterem” opisywanych sympozjonów⁶⁶, to w każdym z dzieł znajdują się zalecenia do umiarkowanego jego spożywania (powołuje się Salazar na opinie Pauzaniaśa u Platona, Talesa u Plutarcha oraz Kalliasa u Ksenofonta). Przywołuje w końcu Salomona, uważanego wówczas za autora Księgi Przysłów, którą nazywa (ze względu na treść i strukturę) ucztą Salomona (*Salomonis convivium*)⁶⁷. Wskazuje dalej na podobieństwa idei tej książki oraz jej struktury z dziełami trzech greckich filozofów.

Charakteryzując Księgę Przysłów, zwraca uwagę, iż dziewięć jej pierwszych rozdziałów to słowa Mądrości, która zyskuje postać i głos dzięki zastosowaniu prozopopei, a wypowiedź jej ma charakter ekshortacji⁶⁸, od rozdziału IX rozpoczyna się zaś opis uczty (w Biblii Wujka nadano tej części nawet śródtytuł: „Uczta Mądrości”). Salazar pokazuje, że podobnie jak u Greków, biblijny autor wprowadza uczestników biesiady,

⁶³ F.Q. de Salazar, *Expositio in Proverbia Salomonis*, Parisiis 1619 {Index 1689, s. 145, poz. 5}.

⁶⁴ Tenże, *In Cantica Canticorum expositio*, Lugduni 1642; *Pro Immaculata Deiparae Virginis Conceptione defensio*, Coloniae 1621. Szczegółnie często przywołuje Węgrzynowicz Salazara w dziele *Syllabus Marianus*. Zob. np. kol. 398, 410, 478, 508, 565, 650, 957.

⁶⁵ F.Q. de Salazar, *Isagoge huius commentarii ad lectorem*, [w:] *Expositio in Proverbia Salomonis*, Parisiis 1625, k. †_{ii}r–†_{iii}r. Szczegółowe rozważania teoretyczne znajdują się już w tekście właściwym (tamże, kol. 5–46).

⁶⁶ Tamże, k. †_{iiii}r. Uczty opisane przez Greków określa najczęściej mianem *convivium*, rzadziej *coena*. *Symposium* pojawia się w *Isagoge* tylko raz: „Plutarchus etiam in suo Symposio septem Graeciae sapientes producit, et eorum praecipuas sententias colligit”.

⁶⁷ Tamże, k. [†_{iii}]v.

⁶⁸ Tamże, k. †_{iiii}r.

którym w odpowiednim momencie zostanie oddany głos. Zwraca uwagę, że konstrukcja Księgi Salomona najbliższa jest *Uczcie* Platona. W jednej i drugiej bohaterowie wygłaszają swoje obszerne mowy w sposób ciągły, bez wchodzenia w dialog z pozostałymi uczestnikami. Na wzór Platona (*ad eum modum*) w biblijnej księdze uczestnicy uczty: Salomon, Agur (Prz 30, 1–33) i Lamuel (Prz 31, 1–31), wygłaszają swoje mądrościowe przemowy, a w ich obrębie znajdują się różnorakie literacko formy (*paroemia, strophæ, parabola, ænigma*). Biblijnych bohaterów określa na wzór greckich biesiadników „*Salomonici convivii docti paroemiastæ, et interlocutores*”. Wyższość biblijnego autora nad greckimi przejawia się, jego zdaniem, w mnogości podjętych tematów podczas „Salomonowej uczty” („*Et quidem hac in re vincit Salomon alios conviviorum scriptores Platonem, Xenophontem, et Plutarchum*”). Podczas gdy Platon i Ksenofont skupiają się na miłości, Plutarch na kwestiach państwa i praw, Salomon uwzględnia tematy różnorakie, które składają się na naukę o dobrym życiu („*tota ad bene vivendum spectat*”⁶⁹).

Zwrócił też autor uwagę, że choć Platon jako pierwszy wśród autorów pogańskich posłużył się opisem uczty, to wielce prawdopodobne jest, że poszedł on śladem Salomona (powołał się tu na spekulacje Klemensa Aleksandryjskiego w *Strommatach*)⁷⁰. Ostatni wątek podjęty w *Isagoge* to Ostatnia Wieczerza, którą Salazar przedstawił jako realizację najdoskonalszej uczty, a Chrystusa określił mianem przewyższającego wszystkich nauczyciela prawdy⁷¹. Przywołał relację Ewangelisty Jana, w której Ostatnia Wieczerza jest najszczegółowiej opisana (J, 13–17). Stanowi ona dla niego najdoskonalszą realizację idei, którą określił mianem „*Sapientiae convivium, aut coena*”⁷². To właśnie w Janowym opisie wieczerzy padają słowa, które jako znamienne dla swoich rozważań przywołał Salazar: „*Haec in proverbii locutus sum vobis*” („Tom wam powiadał przez przypowieści”; J 16, 25).

To umieszczenie przez Salazara Księgi Przysłów w takim kontekście⁷³ pozwala lepiej zrozumieć ówczesne postrzeganie relacji świata pogańskiego i chrześcijańskiego, a także to, w jaki sposób dawał temu wyrazu w swych kazaniach Węgrzynowicz. Oddają to najlepiej słowa reformata:

⁶⁹ Tamże. Dotyczy wszystkich cytatów w tym akapicie.

⁷⁰ Tamże, k. [†_{iiii}].v. „*Quinimo ita sentio Platonem, qui inter profanos scriptores primus convivium conscripsit, hos Salomonis exemplari usus*”.

⁷¹ Tamże, k. †_{iiii}.r. „*Nam Plato suo convivio de nobilissima amoris natura verba facit, et Socrati, aliisque gravissimis sui temporis philosophis sermonem tribuit. Plutarchus etiam in suo Symposio septem Graeciae sapientes producit, et eorum praeceptas sententias colligit. Sed, quot caput est, Christus Dominus praestantissima fidei nostre dogmata, ac praecepta in coena, et sub coenam dedit [...]*”.

⁷² Tamże, k. [†_{iiii}].v.

⁷³ Podobne refleksje pojawiają się u Corneliusa à Lapide. Pierwsze wydanie jego komentarzy do Księgi Przysłów pochodzi z roku 1635, Salazar zaś swoje wydał w 1619. Fragment dotyczący analogii między ucztą Salomona a sympozjonami opisanymi przez Greków znajduje się też u à Lapide (zob. C. à Lapide, *Commentaria in Proverbia Salomonis*, Antverpiae 1697, s. 2). Jednak w przeciwieństwie do rozbudowanego passusu Salazara tutaj znajdujemy tylko odnotowanie tego faktu.

Pitagoras, Arystoteles, Plato, Sokrates i inni pogańscy filozofowie, którzy cokolwiek dobrego, pocziwego w pismach swoich zostawili, wykradli to po większej części z nauk i ksiąg Salomonowych, mając korespondencje z Żydami (KN-7K, kol. 520–521[620–621]).

Dysponował więc Węgrzynowicz niezwykle bogatymi i różnorodnymi materiałami z zakresu paremiografii biblijnej i świeckiej. Przysłowia i sentencje to także formy, które najmniej obligowały do wskazywania źródła pochodzenia. I Węgrzynowicz rzeczywiście robił to rzadko. Specyfika gatunku, który miał sankcję powszechności i starodawności, zwalniała z tego obowiązku.

Wykaz obecnych w reformackich zbiorach dzieł z zakresu paremiografii uzupełnić trzeba także o pozycje niewymienione u Sandaeusa oraz prace polskich autorów. Czy z nich Węgrzynowicz korzystał, nie wiadomo. Miał jednak do nich dostęp. Wśród tych najważniejszych znajdowały się następujące:

- André de Resende (Eborensis), *Sententiae memorabiles*⁷⁴ oraz *Sententiae et exempla*⁷⁵;
- Publilius Syrus, *Sententiae*⁷⁶;
- Grzegorz Knapski, *Thesaurus polono-latino-graecus*⁷⁷;
- Andrzej Maksymilian Fredro, *Przysłowia mów potocznych*⁷⁸; *Monita politico-moralia*⁷⁹;
- Stanisław Herakliusz Lubomirski, *Adverbia moralia*⁸⁰.

W zachowanych u reformatów rękopiśmiennych retorykach czy kaznodziejskich pomocach typu *silva rerum*, zarówno przysłowia, jak i sentencje są bardzo liczne⁸¹. Potwierdza to zresztą powszechną wówczas praktykę, która przyznawała im znaczące miejsce w ćwiczeniach retorycznych. Wynikała ona poniekąd ze stylistycznych tendencji epoki znajdujących upodobanie w stylu sentencjonalnym i akutowym. W jednym z rękopiśmiennych kompendiów zachowanych w reformackich zbiorach (*Universitas*

⁷⁴ A. de Resende [Eborensis], *Sententiarum memorabilium, cum ethnicarum, tum christianarum ex probatissimis quibusque scriptoribus collectarum, et in locos communes digestarum. Studia et industria*, Coloniae 1593. {Index 1689, s. 118, poz. 1}.

⁷⁵ Tenże, *Sententiae et exempla ex probatissimis quibusque scriptoribus collecta, et per locos communes digesta*, Parisiis 1590. Jedna z prac Eborensisa w Indeksie z 1727 roku umieszczona jest w dziele *Servientes pro concionibus* {Index 1727, s. 454; opisane jako „Eborensis, *Sententiae*”}.

⁷⁶ P.M. Syrus, *Selectae sententiae* [...], Lugduni Batavorum 1598. {Index 1727, s. 514; opisany jako „Publius Sirimimus”}.

⁷⁷ G. Knapski, *Thesaurus Polono-Latino-Graecus promptuarium linguae Latinae et Graecae, Polonorum usui accommodatum*, Kraków 1621. {Index 1689, s. 114, poz. 100–102}.

⁷⁸ A.M. Fredro, *Przysłowia mów potocznych albo przestrogi obyczajowe, radne, wojenne na fawor polskiego języka* [...] podane, Kraków 1658. {Index 1689, s. 121, poz. 44}.

⁷⁹ Tenże, *Monita politico-moralia et icon ingeniorum*, Dantisci 1664. {Index 1689, s. 121, poz. 45}.

⁸⁰ S.H. Lubomirski, *Repertorium opuscula latina, sacra, et moralia*, Varsaviae 1701 (tu: dołączone *Adverbia moralia sive de virtute et Fortuna libellus*, s. 308–420). {Index 1727, s. 481}.

⁸¹ Jako przykład można podać dwa spore rękopisy: *Annus oratorius* z 1685 {SRB, nr 32}; *Suppetiae artis oratoriae ex stommatibus nobilitatis Poloniae desumptae* z 1735 {SRB, nr 123}.

*reginae artium eloquentiae in tres classes*⁸²), obok części teoretycznej znajduje się część praktyczna *Praxes tam latinae quam polonicae*. Składają się na nią trzy grupy materiałów ćwiczebnych: mowy na różne okazje, krótsze okolicznościowe przemowy (np. gratulacje, życzenia) oraz właśnie przysłowia i sentencje⁸³. Ze względu na swoją złożoność raczej nie mogły one funkcjonować jako samodzielne argumenty. Bywa, że były punktem wyjścia dłuższego wywodu. Inicjowały konkretny argument lub nawet całe kazanie. Mogły też stanowić podsumowanie refleksji. Czasem poddane zostawały specyficznym retorycznym obróbkom i przeróbkom, czyniącym z wyjściowego krótkiego *dictum* rozbudowany argument. Niektóre stanowiły element większej struktury, która przypomina ich związki z innymi formami, takimi jak apoftegmat (w znaczeniu, o którym była mowa wyżej), bajka, mit czy chreja.

Na początek przykłady paremii, które rozpoczynają kazania⁸⁴. Pierwsze słowa kazania *Na dzień Ś[więtego] Kazimierza królewicza i patrona polskiego* są nawiązaniem do perykopy z Ewangelii św. Łukasza o sługach czuwających w gotowości na przyjście pana powracającego z uczty weselnej. Wyimek z tego czytania: „*Et transiens ministrabit eis*” („A przechadzając się, będzie im służył”; Łk 12, 37), stanowił jego temat. Zaraz po nim padają słowa:

A któż nie przyzna, że Oblubieniec God Barankowych Chrystus Jezus umie pięknym za nadobne, nadobnym za piękne i owszem doskonale oddawać, kiedy (jakośmy słyszeli w Ewangeliji) sługom swoim pilnie i szczerze na Godach jego, które Oblubieniec z Kościołem Ś[więtym] wojującym na ziemi odprawuje, usługującym sam też wzajemnie na Godach onych wiecznych własną osobą służyć obiecuje? (*NA*, kol. 643).

Przysłowie stanowi komentarz i zwięzłą wykładnię ewangelicznej paraboli, a zarazem otwierając kazanie, zwięźle wyraża jego istotę. Węgrzynowicz dokonuje tu niejako przekładu myśli z jednego gatunku na inny, z paraboli na przysłowie. Na tym przekładzie otrzymujemy też świadectwo kształtowania się formy i znaczenia konkretnego przysłowia. Do dziś bowiem funkcjonuje paremia: „odpłacać pięknym za nadobne”. Jej sens jednak wyewoluował w innym kierunku niż ten, którego świadectwo zostawił nam Węgrzynowicz. Współcześnie bowiem używa się tych słów ironicznie. Zawsze bowiem w kontekście odpłaty za wyrządzoną krzywdę. Węgrzynowicz słowa „pięknym za nadobne oddawać” rozumiał tak, jak jeszcze pod koniec XIX wieku autor *Słownika synonimów polskich*, biskup Adam Stanisław Krasieński. Wyjaśnił je tam następująco:

⁸² {SRB, nr 35}. Rękopis datowany jest na wiek XVII.

⁸³ Zebrane zostały w dwóch częściach kompendium. Pierwsza zatytułowana jest *Pullii fragmenta seu sententiae ad praxes comitiales* (k. 224r–246r) oraz druga, *Flores mixti latino et polono versu expressi* (k. 246r–[251]v).

⁸⁴ Funkcję przysłów i sentencji w kazaniach pogrzebowych opisał Marek Skwara (M. Skwara, *O dowodzeniu retorycznym w polskich drukowanych oracjach pogrzebowych*, Szczecin 1999, s. 235–249). O ich roli inicjującej pisał następująco: „»Sygnałami otwarcia« kazań pogrzebowych są »tematy« (cytaty z Pisma Świętego), tylko niektóre z nich można uznać za maksymy (sentencje). Nie odnalazłem ani jednego kazania pogrzebowego z XVII wieku rozpoczynającego się przysłowiem” (tamże, s. 237).

„oddać piękne za nadobne, to jest odpłacić tą samą monetą”⁸⁵. Przysłowie to *Nowa księga przysłów polskich* odnotowuje po raz pierwszy dopiero w 1688 roku⁸⁶. Wydaje się więc, że posługiwał się kaznodzieja zwrotem, który dopiero krzepł w swej formie i znaczeniu. Trudno jednoznacznie orzec, czy forma „pięknym za nadobne, nadobnym za piękne” jest tylko odtworzeniem tego, w jaki sposób wówczas to przysłowie funkcjonowało, czy jest to zabieg stylistyczny zastosowany przez Węgrzynowicza. Wydaje się, że jednak to drugie. Byłaby to więc anastrofa, odmiana hyperbatonu, figury elokucyjnej należącej do grupy *figurae per ordinem*. Polega ona na odwróceniu stałej sekwencji słów pozostających w bezpośrednim sąsiedztwie. Gdy odwrócenie porządku dotyczy tylko dwóch słów, mamy do czynienia właśnie z anastrofą⁸⁷. Figura ta służy uwydatnieniu sensu zawartego w dwuelementowej sekwencji poprzez naruszenie jej utrwalonego porządku. Kaznodzieja nie poprzestał jednak na tym. Powtórzoną w odwrotnym porządku frazę jeszcze dopełnił słowami: „Chrystus Jezus umie pięknym za nadobne, nadobnym za piękne i owszem doskonale oddawać”. Anastrofa dopełniona została korekcją. *Correctio* to poprawianie przez mówcę własnej wypowiedzi, która ma na celu jej intensyfikację. Realizuje się ona tutaj zgodnie z typem o większej sile emotywniej „*x – x(?)*, *immo y*”⁸⁸. W praktyce: „A któż nie przyzna, że Oblubieniec God Barankowych Chrystus Jezus umie pięknym za nadobne [x], nadobnym za piękne [x] i owszem doskonale [y] oddawać”. Cały dalszy wywód, zapoczątkowany przez przywołanie i skorygowanie przysłowia, jest odkrywaniem sensu anagogenicznego przypowieści o sługach oczekujących na pana wracającego z uczyty weselnej.

Węgrzynowicz jeszcze raz wykorzystał to samo przysłowie, tym razem w towarzystwie innego posiadającego podobną wymowę. Znajdujemy je tym razem w kazaniu *Talio Mirabilis* ze zbioru *Melodyja Ś[więtego] Kazimierza*. Tutaj też rozpoczyna ono kazanie:

Z dawna to i częsta przypowieść jest wet za wet, piękne za nadobne – s[łuchacze] m[ili] – przez co znaczy się zawdzięczenie za doznane od kogo dobrodziejstwa. Zaiste jako niewdzięczność jest wielka ohyda natury ludzkiej, co powiedział Publius Mimus: „*Dixeris maledicta cuncta, si ingratum dixeris*.”

⁸⁵ Autor przytacza przysłowie, wyjaśniając znaczenie słowa „nadobny”. Pisał: „Nadobny (czes. nadobny) znaczy piękny pod względem form, jakby utoczony; bo nadoba po czesku znaczy naczyńie. Różni się od pięknego 1. że jest więcej książkowym, niż potocznym wyrazem; 2. że choć nie stanowi uderzającej piękności, ale od niego trudno czy oderwać. Bierze się jednak najczęściej za jedno z pięknym, jak to wskazuje wyrażenie: oddać piękne za nadobne, to jest odpłacić tą samą monetą” (zob. A.S. Krasieński, *Słownik synonimów polskich*, t. 1, Kraków 1885, s. 484).

⁸⁶ *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*. W oparciu o dzieło Samuela Adalberga opracował Zespół Redakcyjny pod kierunkiem J. Krzyżanowskiego, t. 2, Warszawa 1970, s. 920 [hasło: „Piękny”, nr 14]. Z przytoczonych tu przykładów nie da się wyciągnąć wniosków, kiedy przysłowie zyskało ironiczny wydźwięk.

⁸⁷ H. Lausberg, *dz. cyt.*, s. 396–397 (§ 713).

⁸⁸ Lausberg obok tego typu wyróżnił jeszcze jeden, o słabszej sile emotywniej, „*non x, sed y*”. W formule „*x – x?*, *immo y*” znajduje się znak zapytania, choć wydaje się, że w praktyce nie jest on niezbędny, dlatego pozwoliłam sobie umieścić go w nawiasie. Sam Lausberg podaje przykład, który go nie wymaga: „Ten człowiek szlachetnego rodu późno, co mówię, dopiero wczoraj...” (zob. tamże, s. 431 (§ 785.2)).

Największa zniewaga jest rzec komu: niewdzięczniku!"; tak też wdzięczność jest wielką ozdobą człowieka (MK3, s. 135).

W tym przypadku otrzymujemy nawet wyłożenie przysłowia: „piękne za nadobne” (tutaj bez czasownika), to jest „zawdzięczenie za doznane od kogo dobrodziejstwa”. Tę samą wykładnię zyskuje przysłowie wymienione przy nim: „wet za wet”. Także temu przypisuje Węgrzynowicz znaczenie, które dziś już się zatraciło. Istotą obu, w tym, jak rozumie i stosuje je Węgrzynowicz, jest pozbawiony negatywnego wartościowania gest oddania. Czy dobrego, czy złego, o tym decydowała konkretna językowa realizacja i kontekst.

Znów potwierdzenie znajdujemy u Krasieńskiego. Przysłowie „wet za wet” przywołane jest wprawdzie przy hasle odwet, ale biskup zwrócił uwagę na słowiańskie pochodzenie słowa „wet” (to jest „odpowiedź”) i dodawał: „znaczy oddanie komu wet za wet, czyli odpłacenie tąż samą monetą”⁸⁹. I tutaj pojawia się znów wątpliwość, czy umieszczenie obok siebie dwu przysłów o podobnym wydźwięku było zabiegiem mikroamplifikacyjnym, czy powiedzenia te funkcjonowały w społecznym obiegu także połączone.

Tym razem autor nie poprzestał na popularnych przysłowiach, ale uzupełnił swój wywód sentencją z Publiliusa Syrusa (85–43 p.n.e.⁹⁰), rzymskiego mimografa (pisał i odgrywał literackie mimy, stąd przydomek *Mimus*), autora zbioru około 700 sentencji. Możliwe, że Węgrzynowicz korzystał ze zbioru bezpośrednio. *Sententiae* Syrusa były bowiem, jak już wspomniano, w reformackiej bibliotece.

To zebranie obok siebie przysłów i sentencji (kolejny zabieg amplifikacyjny) mogło mieć na celu dotarcie do odmiennych grup odbiorców. Mamy tu bowiem połączone prowerbialne argumenty różnego typu: lokalne, swojskie przysłowie kojarzone przede wszystkim z kulturą ludową oraz łacińską sentencję bliższą kulturze wysokiej⁹¹. Postawione obok siebie legitymizowały się wzajemnie. Przysłowie zaczerpnięte z kultury popularnej swą swojskością, powszechnością i niepodważalnością zawartego w nim sądu (to jedna z cech przysłowia)⁹² wspierało kategoryczność (już nie tak oczywistą) sentencji. Z kolei łacińska gnoma przydawała pospolitości przysłowia większej powagi i szlachetności. Wobec obu, przysłowia i maksymy, stosuje Węgrzynowicz ten sam zabieg – dopowiedzenie. Bardzo konsekwentnie zresztą retoryczne sposoby dopowiadania, które wybrał reformat, współbrzmia z jednej strony z prostotą przysłowia, z drugiej – z uczonością sentencji. Wobec konkretności przysłowia zastosował konkret definicyjnej peryfrazy – *finitio* („Przez co znaczy się zawdzięczenie za doznane od kogo dobrodziejstwa”). Wydaje się, że była ona niezbędna, stanowiła uściślenie znaczenia,

⁸⁹ A.S. Krasieński, *dz. cyt.*, t. 2, s. 329.

⁹⁰ W drukach XVII- i VIII-wiecznych funkcjonował jako Publius Syrus. Tę formę podaje też Węgrzynowicz.

⁹¹ Refleksję o różnicach między przysłowiem a sentencją, także tych związanych z przeciwstawieniem „wysoki”–„niski”, omawia M. Skwara, *dz. cyt.*, s. 225–235, 247–248.

⁹² Tamże, s. 219.

zważywszy na niejednoznaczność etyczną obu przysłów (o której była mowa). Definicja pozwalała uniknąć ryzyka, jakie niesłaby błędna interpretacja kluczowego dla sprawy pojęcia. Pomocne tu będą słowa Kwintyliana: „Tak bowiem postępujemy, aby definicja adekwatnie oddawała naszą sprawę”⁹³. Blisko tu jesteśmy postrzegania przysłowia jako argumentu nieartystycznego (*inartificiales*). Byli retorzy, którzy uważali, że przysłowie jest dowodem czerpanym z zewnątrz, a więc nieretorycznym⁹⁴. Przysłowie, czasem też sentencja, przypomina bowiem *iudicatum*⁹⁵, orzeczenie sądowe, tyle że nie prawa pisanego, a ogólnej mądrości funkcjonującej głównie w przekazie ustnym⁹⁶.

Inaczej postąpił kaznodzieja w przypadku sentencji. Dopowiedzenie wprowadza w nią i ją domyka:

[WPROWADZENIE] Zaiste jako niewdzięczność jest wielka ohyda natury ludzkiej,

[SENTENCJA] co powiedział *Publius Mimus*: „*Dixeris maledicta cuncta, si ingratum dixeris*”. Największa zniewaga jest rzec komu niewdzięczniku;

[DOMKNIĘCIE] tak też wdzięczność jest wielką ozdobą człowieka.

Wprawdzie pożądaną cechą sentencji była *brevitas*, jednak przewidywano także możliwość jej rozwinięcia. „Godzien uznania jest również ten rodzaj sentencji, która umocniona zostaje dodaniem uzasadnienia” – pisał Kwintylian⁹⁷. Rozwinięcie takie zwano aitiologią (*aetiologia*)⁹⁸. Mogło ono poprzedzać sentencję lub następować po niej. U Węgrzynowicza mamy przykład sentencji inkorporowanej niejako w komentarz do niej. Warto też zauważyć, że gdyby w cytowanym fragmencie pominąć sentencję, to zyskamy właściwie kolejną pełnowartościową wypowiedź o sentencjonalnym charakterze: „Zaiste, jako niewdzięczność jest wielka ohyda natury ludzkiej [...]; tak też wdzięczność jest wielką ozdobą człowieka”. W przypadku tego kazania inicjujące je przysłowia i sentencja są bezpośrednio powiązane z jego alegorycznym tytułem, będącym zarazem przydomkiem Maryi, *Talio Mirabilis*:

Uważam ja tu, co by była za tajemnica w tym, że przy narodzeniu Naśw[iętszej] Panny, przypomina nam Kościół Ś[więty] narodzenie P[ana] Jezusowe. „*De qua natus est Jesus*”⁹⁹. Cóż w tym za koneksja? Gdyż wprzód, a nie oraz musiało być narodzenie Naśw[iętszej] Panny niż narodzenie P[ana] Jezusowe.

⁹³ H. Lausberg, *dz. cyt.*, s. 79 (§ 112).

⁹⁴ M. Skwara, *dz. cyt.*, s. 230. Autor pisze tu o kwestii zaliczania sentencji bądź do dowodów artystycznych, bądź nieartystycznych.

⁹⁵ O podobieństwie tym pisze H. Lausberg (*dz. cyt.*, s. 471 (§ 872)).

⁹⁶ „Ogólny charakter i demonstratywna funkcja *sententiae* są odpowiednie dla faktu, który, w społecznym *milieu* zasięgu doniosłości i zastosowania, traktuje się jako przykład mądrości o takim samym autorytecie co orzeczenie prawne albo pisane prawo, i dający się zastosować do wielu konkretnych [...] przypadków”. H. Lausberg, *dz. cyt.*, s. 471.

⁹⁷ Cyt. za: H. Lausberg, *dz. cyt.*, s. 473 (§ 875). Zob. też M. Skwara, *dz. cyt.*, s. 225. Autor pisze o wyróżnionych przez Arystotelesa dwóch typach sentencji (ze zdaniem wyjaśniającym i bez niego).

⁹⁸ Zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, s. 470–471 (§ 867).

⁹⁹ Słowa te to *thema* kazania; pochodzą z Ewangelii św. Mateusza (Mt 1, 16).

Na cóż oraz pamiętka obojga? Mnie się zda, że tym sposobem daje się znać, jako Przenaśw[iętsza] Panna oddała Bogu **piękne za nadobne**, to jest, [...] za to dobrodziejstwo stworzenia, że się dziś człowiekiem rodzi [...], zawdzięczyła¹⁰⁰ Bogu swojemu. Wiele miała Przenaś[więtsza] Panna sposobów, którymi wdzięczność swoją pokazywała [...]. Tać to jest *mirabilis* wszystkiemu światu *italio*, **cudowne odwdzięczenie** Stwórcy swojemu (MK3, s. 135–136).

Tak więc dwa przysłowia i sentencja zawarte w pierwszym zdaniu kazania pozwalają powiązać myśl wyrażoną w temacie kazania (*De qua natus est Jesus*), święto, na które ono przypada (narodzenie Maryi) i tytuł jej nadany (*Talio Mirabilis*). Kazanie właściwe dzieli się na dwie części. Pierwsza, moralna, podejmuje problem niewdzięczności dzieci wobec rodziców, druga, maryjna, pokazuje Najświętszą Pannę jako doskonałe wcielenie tej, która „najwyższemu dobrodziejowi swemu, Stwórcy swemu, wet za wet oddała” (MK3, s. 141).

Kiedy przysłowie bądź sentencja pojawiały się we wstępie kazania, zazwyczaj mocno zazębiały się z naczelną jego myślą albo wręcz w sposób dobitny i skondensowany ją wyrażały. Często też wyznaczały zasadniczy kierunek argumentacji. Przysłowia i sentencje pojawiające się w kazaniu właściwym przynależały zazwyczaj do materii argumentacyjnej, stanowiąc bądź argument samodzielny, bądź pomocniczy (dopełniając inną formę symbolicznego *speciei*). Przyjrzyjmy się najpierw drugiemu typowi.

Jan Trzynadlowski w pracy dotyczącej małych form literackich zwrócił uwagę na pewną cechę wyróżniającą przysłowie i sentencję. Obie te formy są według autora „zdecydowanie kontekstowe”, co oznacza, że „dla swego pełnego funkcjonowania potrzebują tekstu w różnorodny sposób nadrzędnego”¹⁰¹. W praktyce kaznodziejskiej Węgrzynowicza ów kontekstowy charakter jest doskonale widoczny. Najpierw przywołane zostaną przykłady, gdzie „kontekst” stanowi forma gatunkowa, której przysłowie bądź sentencja jest elementem.

Wpierw sentencja, która pełni funkcję konkluzji w egzemplum. Jego bohaterami są trzech zakonnicy, towarzysze św. Franciszka, którzy dyskutowali o sposobach radzenia sobie z pokusami. Każdy z nich podaje swój sposób na nie. Pierwszy odganiał je „uwaganiem sprośności grzechu”, drugi modlitwą, trzeci zaś, brat Juniper, rzekł: „ja zaraz na początku pokusy mężnie strzegę serca mego i co prędzej drzwi duchowne zamykam”. Wypowiedź ostatniego z braci jest zdaniem kaznodziei najskuteczniejsza. Jest też jednak zarazem dość nieprecyzyjna i metaforyczna. Dlatego Węgrzynowicz wyjaśnia:

A tu się reflektujcie [...], którzy [...] o ten pierwszy punkt pokus nie dbacie, ale nie wiedzieć w co dufając, dajecie rozszerzać się myślom w sercu swoim i owszem jakoby przez spary na to patrzycie. Wiedząc o tym, że [...] gdy i na jeden punkt, mgnienie oka dobrowolnie zabawicie się z upodobaniem w myśli szpetnej, umieracie na duszy. Pamiętajcie [...] na naukę Pawła Ś[więtego]. [...] „Bóg pokoju niech zetrze szatana pod nogami waszemi jak najprędzej” [Rz 16, 20]. Pamiętajcie na pospolite *axioma*: „*Principiis*

¹⁰⁰ *Zawdzięczyć* – okazać wdzięczność, odwdziżyć się, wynagrodzić.

https://sxvii.pl/index.php?strona=haslo&cid_hasla=14845&forma=ZAWDZIECZYC [dostęp: 1.08.2018].

¹⁰¹ J. Trzynadlowski, *Małe formy literackie*, Wrocław 1977, s. 52.

obsta, sero medicina paratur. Początkom złego zabiegaj, nierychłe lekarstwo nieskuteczne”. Mężnie tylko na głowę smoka tego, to jest początek pokusy osuń się¹⁰², a sprawdzą się słowa [...] „Odpór dajcie diabłu, a ucieczie od was” [Jk 4, 7] (MKI, s. 47).

„Pospolite *axioma*” przywołane przez kaznodzieję pochodzi z dzieła Owidiusza *Remedia amoris*¹⁰³. Okolone biblijnymi cytatami (fragment z Listu św. Jakuba swym charakterem przypomina zresztą przysłowie), potwierdza i utwierdza słowa Apostołów o konieczności dawania gwałtownego i jak najszybszego odporu pokusie, utożsamionej z szatanem.

Tę samą sentencję z Owidiusza zastosował Węgrzynowicz w jeszcze jednym kazaniu ze zbioru *Siedm kolumn domu pobożności*. Umieszczone jest ono w części zatytułowanej *Kolumna czwarta budynku duchownego. Cnota czystości*. Jego *propositio* brzmi: „Nagle i mężnie odpierać pokusy” (KN-7K, kol. 269–270[369–370]). We wstępie części pierwszej, katechetycznej, znajdujemy wykład o znaczeniu szybkiej reakcji na wszelką pokusę. Pisał kaznodzieja: „Dowodzę pomienionej nauki Pismem Ś[więtym], zdaniem doktorów chrześcijańskich i pogańskich, **fundamentem przyrodzonym** i historiją” (KN-7K, kol. 270[370]).

Sentencja została umieszczona w argumentacyjnym ciągu, specjalnie wyróżniona marginesową adnotacją, potraktowana na równych prawach z innymi dowodami. To ważne, ponieważ pokazuje jej rangę jako argumentu. Jej rola ani nie ograniczała się tylko do funkcji retorycznego ozdobnika, ani nie była ona argumentem ostatnim. Pewne wartościowanie widać w uporządkowaniu źródeł wspierających kaznodziejską tezę. Rozpoczyna je Pismo Święte, potem autorytet ludzi Kościoła (św. Augustyn, św. Cyryl), autorów pogańskich (Seneka), prawo naturalne poparte sentencją oraz opis sennej wizji ucznia św. Pawła, Hermasa, noszący znamiona cudowności.

Ważna jest jeszcze jedna rzecz. Każdy kolejny dowód wprowadzał kaznodzieja frazą: „Co się tycze/tknie”. Pozwala to na konstatację, że jako argument rozumiał kaznodzieja cały rozbudowany wywód, w którym argument z prawa naturalnego wsparł sentencję. Tak go rozpoczyna:

Co się tknie fundamentu przyrodzonego, ten mam z pospolitego owego *axioma*: „*Principiis obsta, sero medicina paratur*”. Początków choroby zabiegaj, bo już potem nic po lekarstwie. Co najprzedszymszym sposobem weryfikuje się o chorobach duchownych, to jest pożądlivościach, które daleko są niebezpieczniejsze (KN-7K, kol. 271–272[371–372]).

Lakoniczną sentencję dopełnia rozbudowanym podobieństwem: „od rzeczy przyrodzonych wziętym”:

¹⁰² *Osunąć się* – rzucić się z gniewem na kogo, oburzyć się.
https://sxvii.pl/index.php?strona=haslo&id_hasla=10011&forma=OSUNAĆSIĘ [dostęp: 3.08.2018].

¹⁰³ W całości brzmi on: „*Principiis obsta, sero medicina paratur, cum mala per longas invaluere moras*”. Zob. *Dicta. Zbiór łacińskich sentencji, przysłów, zwrotów i powiedzeń z indeksem osobowym i tematycznym*, zebrak, oprac. i red. Cz. Michalunio, Kraków 2005, s. 489 [7136]. Autor tłumaczy je: „Późno gotować lekarstwo, gdy choroba się wzmogła przez długie zwleknięcie”. Poetycki przekład brzmi: „Natychmiast walcz z chorobą, bo gdy się nasili, / Próżno lekarstwa szukać w takiej chwili” (Owidiusz, *Lekarstwa na miłość*, przekł. A.W. Mikołajczak, Poznań 1993, s. 5, w. 91–92).

Widziemy to na ogniu zajmującym się, jeżeli się nań z impetem wielkim rzucisz, prętko go przytłumisz, zagasisz. Jeżeli zaś bojaźliwie i leniwo zachcesz go gasić, bardzo się od niego popalisz. Pożądliwość jest to ogień zły, zajmujący się w ciele twoim. Chceszli go zagasić, nie daj mu się długo rozżarzać, postrzegaj iskiarki, rzuć się na nie, to jest wszelkimi siłami odejmuj się jej, bo powoli czyniąc [...], zgorejesz [...]

(KN-7K, kol. 272[372]).

Znamienne jest, że sentencją właśnie wspiera kaznodzieja prawo naturalne („fundament przyrodzony”), które św. Augustyn definiował jako odbicie prawa wiecznego w ludzkim rozumie¹⁰⁴. „Fundament” – czyli podstawa, baza, kluczowy element, oraz „przyrodzony” – to jest wrodzony, dany przez naturę. W takim postrzeganiu przysłów i sentencji tkwiła ich argumentacyjna siła i moc dowodowa. Zawarte w nich przekonania traktowano jako wyrażanie najbardziej fundamentalnych, niepodważalnych praw natury. „Udokumentowane” zostały dodatkowo analogią zaczerpniętą z powszechnego doświadczenia („od rzeczy przyrodzonej”), czyli sposobu, w jaki rozprzestrzenia się ogień.

Inną formą, w której można obserwować możliwe kontekstowe funkcjonowanie krótkich genologicznych form „sapiencjalnych” – gnomy, maksymy, sentencji – jest chreja. Pojęciem tym posługiwano się przede wszystkim na określenie wstępnego ćwiczenia retorycznego (*progymnasmata*), dla którego punkt wyjścia stanowiła wypowiedź bądź czyn znanej osoby. Poddawany był on następnie różnorodnym rozwinięciom (*ergasia*)¹⁰⁵. Tutaj mowa będzie o chrei, która oznacza samo przywołanie (zwięzłe i celne) i/bądź zrelacjonowanie powiedzenia lub czynu konkretnej postaci historycznej. Tak rozumiane pojęcie chrei poprzedziło jej funkcjonowanie w kontekście edukacyjnym¹⁰⁶. Węgrzynowicz nie używał w kazaniach terminu chreja. Przykłady, które tutaj zostaną przywołane, według nomenklatury przez niego stosowanej, określić by trzeba mianem apoftegmatów. Termin ten jednak znajduje w jego kazaniach tak szerokie zastosowanie i tak niejasne są kryteria decydujące o jego użyciu¹⁰⁷, że świadomie posłużono

¹⁰⁴ J. Keller, *Etyka katolicka*, t. 2, Warszawa 1957, s. 157.

¹⁰⁵ Schemat ćwiczeń opisuje szczegółowo M.J. Gondek, *Specyfika chrei jako ćwiczenia retorycznego*, „Forum Artis Rhetoricae” 2014, nr 4, s. 13–17.

¹⁰⁶ Tamże, s. 7–9 (przyp. 5). Autorka pisze o rozróżnieniu chrei jako ćwiczenia retorycznego oraz chrei jako „wspomnienia” powiedzenia lub czynu. Opiera się na ustaleniach autorów klasycznego opracowania *The Chreia and Ancient Rhetoric: Progymnasmata*, translated and edited by R.F. Hock, E.N. O’Neil, Atlanta 1986, Scholar Press (w 2002 roku pojawiła się część kolejna *The Chreia and Ancient Rhetoric. Classroom Exercises*, Atlanta 2002, Society of Biblical Literature).

¹⁰⁷ Można to najlepiej zaobserwować w *Melodyi Ś[więtego] Kazimierza*, gdzie Węgrzynowicz na marginesie oznaczał użyte argumenty jako apoftegmaty (jest ich około pięćdziesięciu). Zaledwie siedem z nich spełnia kryteria apoftegmatu rozumianego jako zwięzła narracja przywołująca znamienitą postać i jej „bystre powiedzenie” (zob. MK1, s. 135, 180; MK2, s. 67, 89, 90, 122; MK3, s. 39). Pozostałe dziś nazwalibyśmy raczej symbolem (np. MK1, s. 16), sentencją (np. MK1, s. 107), adagium (MK1, s. 184), mitem (MK2, s. 86), symbolem (np. MK2, s. 138), facecją (np. MK3, s. 104) czy bliżej nieokreśloną gatunkowo moralistyczną opowiastką (przywołującą wydarzenie historyczne bądź fikcyjne) zastosowaną w funkcji perswazyjnej (np. MK3, s. 134; MK2, s. 85).

O przemianach pierwotnej idei apoftegmatu, jego „zahaczaniu” o różne formy genologiczne pisała J. Dąbkowska-Kujko, *Dawny apoftegmat. Między historią, retoryką a filozofią*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich”, R. 60: 2017, z. 2, s. 45–53.

się tu terminem chreja, by nie budziło wątpliwości, że chodzi (za Hermogenesem) o „wspomnienie» jakiegoś powiedzenia lub czynu, albo obydwu tych rzeczy jednocześnie, które zawiera zwięźle wyrażoną myśl i najczęściej z jakiegoś powodu jest pożyteczne”. Chreje przytaczane przez reformata przybierają różne postaci. Są wśród nich najprostsze, ograniczone do przywołania powiedzenia (i/lub czynu) i jego autora. Za Teonem z Aleksandrii można je nazwać chrejami w formie gnomy¹⁰⁸. Przykład takiej znajdziemy we wstępie do kazania *Pharos in tenebris* ze zbioru *Melodyja Ś[więtego] Kazimierza*:

Wiele jest niewygód, niebezpieczeństwa wszystkim, którzykolwiek po materyjalnym morzu puszczają się żeglować. S[huchacze] m[ili]. Niech przyznają sami, co na nim pływali [...]. Plutarchus pisze, że Plato często mawiał: „Trzech mi rzeczy żał: żem bez testamentu niegotowego choć jeden dzień przeżył, że kiedy białejgłowie tajemnice jakiej zwierzył się, że płynąc w okręcie na morzu drogę odprawił, którą mogłem po ziemi odbyć” (*MK1*, s. 22).

Choć przywołane słowa filozofa nie noszą znamion języka metaforycznego, to kaznodzieja inicjuje za ich pomocą proces alegoryzacji. Życie opisane zostaje bowiem jako morska, nocna i niebezpieczna żegluga, podczas której punktem odniesienia i ratunkiem staje się duchowa latarnia – Maryja. Wprawdzie wśród odmian chrei były takie, które wyrażały się w postaci symbolu czy metafory¹⁰⁹, to jednak ten ich charakter nie był konieczny, żeby kaznodzieja odnalazł w nich sens duchowy. Tak jest też w kazaniu *Melodia caelestis*, które podporządkowane jest metaforze muzycznej. Tytułowa niebiańska melodia jest modlitwą skierowaną do Maryi, którą wierni codziennie powinni do niej zanosić:

Należysz do tej kapeli każdy katoliku [...]. Więc chceszli, aby ten twój koncent i nabożeństwo Prze-n[a]jświętszej] Pannie wdzięczne było, trzeba, aby z ustami, z modlitwą twoją i sprawy życia twego zgadzały się, inaczej ta melodyja, modlitwa twoja, nie należałaby do kapeli Najś[więtszej] Panny, nie będzie jej wdzięczna (*MK2*, s. 84).

Harmonia między głosem (modlitwą) a taktem (czynami) to zasadnicza myśl kazania. Pojawia się w nim kilkakrotnie postać cesarza Nerona. Przypomina kaznodzieja jego talent i umiejętności muzyczne, eksponując zarazem kontrast pomiędzy nimi a życiem, jakie wiodł („[...] bo nie według głosu sprawy jego były”; *MK2*, s. 88). Przywołuje też przypisywane mu słowa, które miał wypowiedzieć niedługo przed samobójczą śmiercią: „Jaki artysta ginie we mnie”. Zważywszy na okoliczności jego śmierci, historycy przytaczali je jako dowód słabości, ostatni przejaw pychy. W kazaniu Węgrzynowicza ta myśl też zostaje wykorzystana. Neron staje się figurą zadufanych dewotów i dewotek, przekonanych do ostatniej chwili życia o swej świętobliwości, podczas gdy prawda o nich jest zupełnie inna. Kontekst, w jakim przywołany jest

¹⁰⁸ Teon z Aleksandrii, *Wstępne ćwiczenia retoryczne*, [w:] *Progymnasmata. Greckie ćwiczenia retoryczne i ich modelowe opracowanie*, oprac., przekł. i komentarz H. Podbielski, Lublin 2013, s. 61.

¹⁰⁹ Tamże.

cesarz i jego słowa, wpisuje się dobrze w muzyczną metaforę, której podporządkowane jest kazanie:

Sueton[ius] o Neronie pisze, iż ten mając umierać, a wiedząc, że najcelniejszym w muzyce był, rzekł: „*O quantus artifex ego morior*”. Wiele podobno przy śmierci będzie takich, którzy choć siłę koronek, różańców, nabożeństwa ku Przenaś[więtszej] Pannie odprawili za żywota, po staremu przy śmierci obaczą niebezpieczeństwo duszy swej. A czemużby to ta muzyka, nabożeństwa te ich nie miały być skuteczne, przyjemne, ważne, przed Naświęt[szą] Panną? Odpowiadam: bo często bywają nie według kapeli Przenaś[więtszej] Panny, nie do taktu, nie według koncertu, który dziś Przenaś[więtsza] Panna w domu Elżbiety poczyną (MK2, s. 89).

W tym samym kazaniu znajdujemy jeszcze jedną chreję, także związaną z tematyką muzyczną: „Między innemi naukami Pitagoras uczniom swoim zostawił, aby nie umywszy rąk, lutnie się nie tykali: »*Lynam illotis manibus non attinge*«” (MK2, s. 90). Węgrzynowicz zdaje sobie sprawę z zasadniczego, literalnego przekazu, jaki w sobie niesie („Także i teraz u muzyków nie godzi się tłustemi rękami struny tykać, bo zaraz głucho gra instrument”; MK2, s. 90), ale nie on jest dla niego istotny. Podobnie jak wcześniej, poddaje ją czytaniu symbolicznemu. Wpierw określa Maryję mianem doskonale nastrojonej „lutni Apollinowej”, by następnie przekonywać:

Tej lutnie wtenczas, katoliku, dotykasz się, kiedy różańce, modlitwy twoje poczynasz do niej. Patrząc żeby ręce twoje, dusza twoja nie były potłuszczone [...], to jest zarażone grzechem, zwłaszcza śmiertelnym. *Non attinge*, inaczej prędko postrzeżesz, żeć ta muzyka głucho, nieprzyjemno będzie grała, to jest ta twoja modlitwa nie będzieć smaczna [...]. Przenaś[więtsza] Panna odwracać się i gardzić twoją modlitwą będzie (MK2, s. 90–91).

Podobnie jak w egzegezie Pisma Świętego sens gramatyczny jest tylko jednym z możliwych i częstokroć stanowi punkt wyjścia do interpretacji mistycznej, tak również jest w przypadku przywołanych chrei. Kaznodzieja nie obawia się nawet bardzo śmiałych interpretacji. W kazaniu *Electio ab aeterno* znajdujemy sentencję funkcjonującą w obiegu publicznym do dziś: „Żona Cezara musi być wolna nawet od cienia podejrzeń”. Tak jak w kontekście pierwotnym, tak i współcześnie stosowana jest ona wobec osób pełniących wysokie funkcje publiczne, od których wymaga się sprostania najwyższym standardom moralnym. W kazaniu Węgrzynowicza została odniesiona do Maryi. Tę, za św. Bonawenturą, nazwał kaznodzieja małżonką Ducha Świętego („*Ipsa est Dominus, cuius Sponsa venustissima est Maria*”; MK2, s. 67). Ponieważ zgodnie z tradycją i prawem żona winna być równa statusem mężowi, kaznodzieja wyprowadził stąd wniosek, że atrybuty przynależne Duchowi Świętemu przysługują też Maryi. I tu pojawiają się słowa o żonie Cezara, na którą nie może padać choćby cień podejrzeń, oraz ich interpretacja:

Pisze Plutarch, że Iulius Cezarz porzucił Pompeją, żonę, nie dla jakiego ekscesu jej, ale tylko, że potwarzona była, mówiąc: „*Cesaris coniugem, etiam calumnia vacare oportet*”. Dalekoż ja skuteczniej argumentować mogę: *Sponsam Spiritus S. etiam calumnia originalis peccati, vacare oportet*. I wmawiać w Przenaś[więtszą] Pannę nie przystoi grzechu pierwotnego stąd, że jest Oblubienicą naznaczoną Duchowi Ś[więtemu] (MK2, s. 67).

I tak oto słowa Juliusza Cezara, którymi uzasadniał swój rozwód z Pompeją (tej ostatecznie żadnej winy nie udowodniono), stały się argumentem mającym dowodzić niepokalanego poczęcia Maryi.

Przedstawione do tej pory chreje były przywołaniami powiedzeń (*logikon; logikai*), ale istnieją też takie, które „przemawiają poprzez czynność”¹¹⁰ (*praktikon; praktikai*). Przykład chrei opisującej działanie znajdujemy np. w kazaniu *Muta Panegyris* na święto Wniebowzięcia NMP. Jego ideę najkrócej oddają słowa:

S[łuchacze] m[i]li. Wszytek tryjumpf jej, wszystka jej chwała. Oratora innego ani panegiryku w całym stworzeniu znaleźć niepodobna, tylko same zadumiałe milczenie panegirykiem w niebo wstępującej Panny za oratora prezentuje się (*MK1*, s. 81).

Niewyraźność tajemnicy wniebowzięcia i związana z nią konieczność milczenia jest motywem przewodnim kazania. Kaznodzieja przytacza różnorakie argumenty mające je udowodnić, zarówno z pisarzy kościelnych, jak i z tradycji pogańskiej. Z tej drugiej przywołuje postać egipskiego boga, któremu oddawało się cześć milczeniem, uznawanym za najwyższy i jedyny godny go wyraz uznania, oraz rzymskiej bogini Angerony, przedstawianej z zapieczętowanymi ustami i palcem na ustach, co znaczyć miało jej „niewypowiedzianą zacość” (*MK1*, s. 81)¹¹¹. Pojawia się też postać Aleksandra Wielkiego w chrei-czynie. Rozpoczął kaznodzieja od przywołania słów z Księgi Izajasza (Iz 24, 16):

Przestrzega tam przez proroka swego P[an] Bóg, że jakąś osobliwą tylko w samym sobie miał tajemnicę albo sekret: „*Secretum meum mihi*”. Jakże musi to być jakiś wielki sekret, bo królewski, a raczej boski. Mają to sekreta królewskie, że komu się ich zwierza, powinni się w ich zatrzymaniu zachować, jakoby gadać nie umieli albo usta związane mieli. To chciał wyrazić **Aleksander Wielki, gdy dawszy do przeczytania pewne listy sekretne wielkiemu przyjacielowi swemu Efestyonowi, sygnet królewski na wargach jego przycisnął, dając znać, że królewskie sekreta jak pod pieczęcią powinny być, jakoby nikt ani wiedział, ani mógł wiedzieć o nich tylko sam monarcha: „*Secretum meum mihi*”** (*MK1*, s. 82–83).

Właściwa chreja zawiera się we fragmencie, który został w cytacie wyłuszczonej. Z kolei część podkreślona to wyjaśnienie i uzasadnienie, w którym dostrzec można rozwinięcie chrei według *modi a causa*. Związane jest ono z przyczyną i próbą odpowiedzi na pytanie: dlaczego? Jest to uzasadnienie myśli zawartej w chrei (tu wyrażonej w działaniu)¹¹². Pełni ona rolę argumentacyjną, a jej uzasadnienie wzmacnia siłę dowodu. Całość otwiera i zamyka biblijna fraza „*Secretum meum mihi*”, do których to słów bezpośrednio odnosi się chreja.

Ostatni przykład, który zostanie tu przedstawiony, to chreja mieszana (*mikton; miktai*), w której działanie jest połączone z wypowiedzią. Ponadto jako jedyną spośród

¹¹⁰ Aftoniusz Sofista, *Wstępne ćwiczenia retoryczne*, [w:] *Progymnasmata. Greckie ćwiczenia retoryczne i ich modelowe opracowanie*, s. 182. O odmianach chrei u innych retorów zob. tamże, s. 59–61 (Teon z Aleksandrii), s. 151 (Hermogenes), s. 249 (Mikołaj z Myry).

¹¹¹ Angerona – bogini milczenia, ciszy i tajemnicy; strażniczka świętości nazwy Rzymu.

¹¹² Na temat *modi chrei* zob. H. Lausberg, s. 569 (§ 1119–1120) oraz M.J. Gondek, *dz. cyt.*, s. 13–14.

przytoczonych można określić ją chreją w postaci symbolu. Znajdujemy ją w kazaniu na *Niedzielę po Narodzeniu Pańskim. Przeciwno pyszniącym się z cnoty*. Część druga *sermonis* poświęcona jest pysze zakonników. Kończy ją ciąg trzech egzemplów, mających dowodzić, że ich wysokie mniemanie o swych duchowych walorach szybko zostanie zweryfikowane przez Boga, ludzi i szatana. Przytoczona chreja obrazować ma „konfuzję u ludzi”:

Ś[więty] Ignatius Loyola postrzegszy jednego w zakonie swoim teologa, iż coś o duchowieństwie swoim wysoko trzymał, gdy innego sposobu modlitwy, nie tak jako Ś[więty] Ignacy nauczał, zawołał go do siebie i grzbiet jego obnażywszy, skrzydła mu papierowe przypawił, każąc mu się samemu biczować, a mówić: „*Noli volare sine alis*. Nie lataj bez skrzydeł”. Potym z zakonu go wyrzucił (*KN-7T*, kol. 43).

We wcześniejszych przykładach kaznodzieja dodawał do chrei poszerzającą interpretację bądź jej figuratywne rozwinięcie¹¹³. Tę pozostawił bez żadnego komentarza. Mógł to zrobić, ponieważ stanowi ona podsumowanie długiego wyводу, który podsuwa niejako odbiorcy sposób jej interpretacji. Jego punktem wyjścia jest figura obłoków (zaczepnięta z Syr 43, 15), które kaznodzieja interpretuje jako symbole moralnej kondycji człowieka. Pojawia się też wyrażona metaforycznie przestroga o zagrożeniach duchowych czyhających na ludzi nawet najbardziej świątobliwych:

Obłok póty cały na powietrzu i jasny, póki wysoko nie lata, lecz gdy się wyżej ku słońcu podniesie *per antiperstatim* gorąca, zimność owę, którą w sobie ma wrodzoną, w łód go obraca [...]. Tak i ludzie świątobliwi, jak tylko wzgorę podlecą, będą w sobie uważać, że ciszy, cierpliwi, nabożni, morytykańcy, jałmużnicy *etc.* i tym uważaniem miłostka ich własna paść się będzie, aż nie za długo ozwie się w nich zimna ograszka¹¹⁴, obejrzą się na innych niedoskonałych, nierównych sobie w cnocie i rzekną sobie: *non sum sicut caeteri*. Przystąpi potym wrodzone zimno ułomności ludzkiej [...], aż ten obłoczek co raz na dół opadać będzie, to jest w małe upadać defekta. Pyszno drugiego posądzi, ofuknie, a gdy w tej wyniosłości serca trwa, gorzej jeszcze, jeżeli rośnie, odstępuje go Bóg, cięższą jaką przepuści pokusę. Aż na ostatek grad [...], upada w grzech ciężki, który nie tylko wszytką jego świątobliwość i zasługi wniwecz obraca, ale też o konfuzję i u Boga, i u ludzi, i u samego szataństwa przypawi (*KN-7T*, kol. 43).

Przytoczona następnie chreja przywołująca słowa Loyoli pozostaje w kręgu metafor zorientowanych na opozycję góra–dół, wznoszenia się i opadania. Nie realizuje ona jednak podstawowego dla języka religijnego schematu, gdzie góra to dobro i prawość, dół zaś – zło i nieprawość. Tutaj nieuprawnione i fałszywe poczucie bycia ponad innymi („jak tylko wzgorę podlecą”; „o duchowieństwie swoim wysoko trzymał”), które krótko wyraża fraza *non sum sicut caeteri*, skutkuje moralną degradacją i upadkiem („opadać będzie”, „upada w grzech”) i, *nomen omen*, poniżeniem. W chrei iluzoryczność bycia ponad innymi, przekonania o posiadaniu wyjątkowych narzędzi mających zapewnić duchowy wzrost, symbolizują przytroczone do pleców zakonnika papierowe skrzydła oraz słowa przestrogi: *Noli volare sine alis*.

Określenie *exemplum*, jakim Węgrzynowicz opatrzył na marginesie tę opowieść, pokazuje też, że chreja była kategorią podrzędną, czy może lepiej powiedzieć, szcze-

¹¹³ Zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, s. 569 (§ 1119).

¹¹⁴ *Ograszka* – zimno poprzedzające gorączkę.

gółowszą. Egzemplum mogło się bowiem realizować w różnorodnych formach narracyjnych, także za pomocą chreii¹¹⁵.

Kolejne zagadnienie, które zostanie podjęte przy omawianiu przysłów i sentencji stosowanych przez Węgrzynowicza, dotyczy różnorodnych operacji dokonywanych na nich, modyfikacji i przeróbek, jakim kaznodzieja je poddawał. Pozwalały one poszerzyć potencjał argumentacyjny tkwiący w przysłowia. Wykorzystywał do tego autor narzędzia retoryczne.

W kazaniu ze zbioru *Melodyja Ś[więtego] Kazimierza* z mottem *Viae Sion restauratae*, część pierwsza, moralna, to wykład o pokorze i jej kluczowym znaczeniu dla zbawienia. Rozpoczynają ją słowa:

„*Rara Phoenix in mundo*. Feniks rzadki ptaszek”. A czemuż? Bo się z własnego popiołu rodzi. Tak też i o pokornym mówić się może: „*Humilis rarus in mundo*. Rzadko najdzie na świecie pokornego”. Czemu? Bo pokora z popiołu się rodzi, to jest z niskiego rozumienia o sobie i poniżenia samego siebie [...] (MKI, s. 157).

Zazwyczaj odniesienie przysłowia do konkretnej sytuacji odbywa się poprzez narracyjne rozwinięcie i wyjaśnienie, na czym ów związek polega. Tutaj autor stworzył alternatywne przysłowie na wzór przywołanego. Cytowany fragment ma ponadto stylistyczną strukturę, która tę analogię podkreśla:

A1. „*Rara Phoenix in mundo*”.

A1' Feniks rzadki ptaszek.

B1. A czemuż?

C1. Bo się z własnego popiołu rodzi.

D. Tak też i o pokornym mówić się może.

A2. „*Humilis rarus in mundo*”.

A2' Rzadko najdzie na świecie pokornego.

B2. Czemu?

C2. Bo pokora z popiołu się rodzi,

E. to jest z niskiego rozumienia o sobie i poniżenia samego siebie [...].

Węgrzynowicz posłużył się zarówno repetycją struktur syntaktycznych, jak i zasadniczych idei. Każda z części bloku pierwszego (A1–C1) ma swą paralelną strukturę w bloku drugim (A2–C2). Podlegają one pewnym modyfikacjom na poziomie organizacji słownej. Na poziomie znaczeń jest to repetycja w zasadzie synonimiczna. Różnica polega na tym, że to, co przysłowie właściwe (A1, A1') wyraża językiem symbolicznym, fraza stworzona przez Węgrzynowicza (A2, A2') – wprost przez zamianę elementu kluczowego dla nośności znaczeniowej przysłowia. Choć odpowiednik przysłowia stworzony przez kaznodzieję strukturalnie go przypomina, to w rzeczywistości cech przysłowia już nie posiada. Staje się raczej sentencją. Jeśli przyjąć za Permyjakovem, że przysłowie posiada motywację obrazową (Julian Krzyżanowski mówi o alegorycznej¹¹⁶), podczas gdy sentencja – prostą i bezpośrednią, wówczas frazę: „Rzadko najdzie

¹¹⁵ I. H. Henderson, *Jesus, Rhetoric and Law*, Leiden–New York–Köln 1996, s. 84–85.

¹¹⁶ J. Krzyżanowski pisał: „Gdyby zastosować wyraz alegoria w jego właściwym znaczeniu »mówienie w inny sposób«, można by powiedzieć, iż przysłowie jest zawsze jakoś alegoryczne, a zatem obrazowe”

na świecie pokornego”, trzeba raczej nazwać sentencją¹¹⁷. Jednak sposób jej sformułowania, bezpośrednie odniesienie do przysłowia, nadaje sądowi w niej zawartemu wyrazistości i perswazyjnej mocy właściwej przysłowiu. Od strony retorycznej, paraprzyślowie stworzone przez reformata jest rodzajem suplementarnej addycji, wyrażonej za pomocą subneksji, figury, która polega na dodaniu objaśniającej, sekundarnej idei do idei głównej¹¹⁸.

Funkcja zdania łączącego paralelne struktury (D) to wskazanie na ich analogię, zdanie zaś ostatnie wskazuje jej źródło – popiół, który już w tradycji starotestamentowej był symbolem pokuty, przemijania i uniżenia. Chrześcijaństwo tę symbolikę podjęło, a jej najbardziej wymownym znakiem stał się gest posypywania głów wiernych popiołem w Środę Popielcową (sama jej nazwa uwidacznia siłę tego znaku). Towarzyszą mu znamienne słowa: „Prochem jesteś i w proch się obrócisz” (Rdz 3, 19).

Przykład ten pokazuje również, w jaki sposób Węgrzynowicz wykorzystywał przysłowie do alegorycznej interpretacji. Zachowane świadectwa zastosowań tego przysłowia wskazują, że przywoływano je, by podkreślić ponadprzeciętnie rzadkie występowanie jakiegoś zjawiska¹¹⁹. Na przykład u Reja w *Zwierciadle* mamy: „Rzadki jest ptak feniks na świecie, ale to jeszcze rzadszy ptak między bracią zgoda”¹²⁰, czy we wstępie do kalendarza *Sybilla Europejska* Kaspra Ryza:

Masz łaskawy czytelniku kalendarz nową modą; życzyłbym sobie, żeby z nową prawdą: boć jako „*rara Phoenix in Mundo*”, tak też i prawda w kalendarzach [...]”¹²¹.

Choć u Węgrzynowicza rzadkość zjawiska też została zaakcentowana, to równie mocno wydobyl jej przyczynę. Pomocne okazało się alegoryczne odczytanie powstawania Feniksa. Tak jak on rodzi się z popiołu, tak u źródeł pokory leży popiół, to jest „niskie rozumienie o sobie i poniżenie samego siebie” (MK1, s. 157).

Z kolei w kazaniu na święto Oczyszczenia Najświętszej Maryi Panny z tego samego zbioru, Maryja opisana zostaje jako orędowniczka i ratunek umierających (stąd

(J. Krzyżanowski, *Przysłowie*, [w:] *Słownik folkloru polskiego*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1965, s. 335).

¹¹⁷ Taki sposób odróżniania przysłowia od sentencji przez G.L. Permjakova przywołał i omówił J. Ziomek, *O przekładaniu przysłów*, [w:] tenże, *Powinowactwa literatury. Studia i szkice*, Warszawa 1980, s. 202.

¹¹⁸ Definicja subneksji (*subnexio*) za H. Lausberg, *dz. cyt.*, s. 469–470 (§ 861, § 866).

¹¹⁹ Określenie „rzadki” odnosiło się i do przekonania, że był on pojedynczym egzemplarzem, jak i do niemożności natknięcia się na niego. Pliniusz pisał: „Etiopowie i Indowie opowiadają o różnobarwnych i niewysłowionych ptakach, a Arabowie o sławnym przed wszystkimi innymi feniksie, jedynym, nie wiem, czy to nie bajka, w całym świecie (z swego rodzaju) i nie bardzo widywanym”. Cyt. za: M. Kuran, *Fauna i flora w staropolskich opisach Orientu (wybrane przykłady)*, [w:] *Motywy fauny i flory w literaturze i kulturze*, red. M. Kuran, Łódź 2018, s. 330.

¹²⁰ Cyt. za: *Nowa księga przysłów polskich*, t. 1, s. 196 [hasło: „Brat”, nr 37]. Znana była też łacińska wersja: „*Rara Phoenix in mundo, ravior concordia fratrum*”.

¹²¹ Cyt. za: J. Partyka, „*Sciencia, którą Pan Bóg wlał w człowieka, aby wiedział, czego zażyć, a czego się wystrzegać*”: kalendarz jako lektura obowiązkowa?, [w:] *Kalendarze staropolskie*, red. I.M. Dacka-Górzyńska i J. Partyka, Warszawa 2013, s. 230.

tytuł *Amicus in extrema necessitate*). Rozbudowany teologiczny wywód, dowodzący tego, że jest ona najdoskonalszą patronką konających, wsparty został na koniec różnorodnymi dowodami. Wśród nich była też sentencja (na marginesie oznaczona jako „*Apoph[thegma]*”¹²²), wyróżniona jako odrębny dowód. Wynikała ona bezpośrednio z dwóch poprzedzających ją egzemplów, w których opisał Węgrzynowicz świadectwa cudów dokonanych za wstawiennictwem Maryi towarzyszącej umieraniu franciszkańskich zakonników:

Więc, czyli się nie pokazuje stąd jaśnie, że Przenaśw[iętsza] Panna kochanków swoich w ostatniej życia potrzebie jako przyjaciel osobliwy nie odstępuje. Była przypowieść u starych (jako Novar[inus] pisze) „*Vita sine amico, non est vita, sed mors*. Życie bez przyjaciela nie jest życiem, lecz śmiercią”. Ja przeciwnym sposobem większą prawdę powiem: „*Mors cum amico non est mors, sed vita*”. To jest, o tych, którzy nabożeństwem swoim osobliwym i statecznym zasłużyli sobie, iż gdy do konania zbliżać się poczną, stanie przy łóżku ich ten pożądaný przyjaciel, Przenaśw[iętsza] Panna, kiedy obaczywszy przychodzącą, witac będą: „*Veni amica mea*” [...]. O konaniu ich prawdzić się będzie: „*Mors cum amico non est mors, sed vita*” (MKI, s. 106–107).

Także tym razem kaznodzieja wyjściowe przysłowie zmodyfikował, aby lepiej oddawało ideę, którą chciał wyrazić. Tak jak poprzednie było repetycją synonimiczną, tak tutaj mamy do czynienia raczej z odwróceniem znaczeń¹²³. Sam autor zresztą o tym mówi: „Ja przeciwnym sposobem [...] powiem”. To „przeciwnie” dotyczy zarówno porządku słów, jak i w efekcie sensu. Retorycznie zabieg dokonany przez Węgrzynowicza przypomina antymetabolę (*commutatio*). Figura ta polega na tym, że operując tymi samymi słowami, ale poprzez zmianę ich porządku zyskuje się nowy sens, często przeciwny pierwotnemu. Klasyczna antymetabola rozgrywa się w obrębie zdania, w którym przeciwstawione są sobie zdania składowe. W reformackim skrypcie retorycznym przykłady ilustrujące tę figurę to biblijne: „*Non gentem propter locum Deus elegit, sed locum propter gentem*” („Lecz nie dla miejsca naród, ale dla narodu miejsce Bóg obrał”; 2Mach 5, 19) czy „*Non quod volo bonum hoc facio, sed quod nolo malum hoc ago*” („Bo nie czynię dobrego, które chcę, ale złe, którego nie chcę, to czynię”; Rzm 7, 19)¹²⁴.

Węgrzynowicz dokonał podobnego zabiegu, tyle że nie w obrębie jednego zdania:

Vita sine amico, non est vita, sed mors.
Mors cum amico, non est mors, sed vita.

Na poziomie słów mamy zastąpienie słowa „*vita*” słowem „*mors*” oraz przyimka „*sine*” przez „*cum*”. Funkcję spójnika przeciwstawnego „*sed*” pełni u Węgrzynowicza zdanie: „Ja przeciwnym sposobem większą prawdę powiem”. W tym przypadku nie samo przysłowie jest nośnikiem alegorycznej interpretacji, ale powiązanie go z cytatem

¹²² O zacieraniu się granicy pomiędzy apoftegmatem a gnomą, sentencją i maksymą zob. J. Dąbkowska-Kujko, *dz. cyt.*, s. 49–50.

¹²³ Na popularność praktyki „odwracania” przysłów (rzadziej sentencji) w kazaniach pogrzebowych zwrócił uwagę Skwara (M. Skwara, *dz. cyt.*, s. 237–242).

¹²⁴ [O *głoszeniu kazai*], k. 38r.

z Pieśni nad pieśniami. Choć, dokładniej, jest to fraza inspirowana Pieśnią, bowiem postaci „*Veni amica mea*” w starotestamentowej księdze nie znajdziemy. W sposób oczywisty odnosi się jednak do niej i czyni zarazem przywołane przysłowie jej naturalnym dopełnieniem. *Amicus* z przysłowia utożsamiony bowiem zostaje z Salomonową *amica*. Dodatkowo autor podejmuje miłosny język Pieśni, pisząc, że obecność owej Przyjaciółki „pobudza do aktów miłości”. Kaznodzieja przekazuje odbiorcy, można by powiedzieć, lapidarny instruktaż, *ars bene moriendi*, wyrażoną przekonująco i obrazowo za pomocą przysłowia i biblijnej aluzji, posiadającej jednak szerokie konotacje.

W swej kaznodziejskiej praktyce stosował Węgrzynowicz przysłowie i pokrewne mu formy (apoftegmat, chreja, sentencja, gnoma, zwrot przysłowiowy). Znamienna jest mnogość terminów, których używał na określenie przysłowia. Najczęściej stosował przypowieść, ale oprócz niej znajdujemy następujące terminy: axioma, apoftegmat, adagium, aforyzm / *aphorismus*, paramia, kommunal, sentencja. Na termin „przysłowie” natknęłam się tylko raz („Dawne jest przysłowie i przypowieść: »*Qualis vita finis ita*«”; *KN-4RzO*, s. 269). Był to zresztą termin dość nowy, zyskujący na popularności za sprawą dzieła Andrzeja Maksymiliana Fredry *Przysłowia mów potocznych*¹²⁵. Prawie nie zdarza się, by którakolwiek z tych nazw pojawiała się bez epitetu, najczęściej wskazującego na dwie kluczowe cechy przysłowia, to jest powszechność użycia oraz starodawność. Znajdujemy więc np.: „pospolite *axioma*” (*KN-7K*, kol. 272[372]); „pospolita to przypowieść” (*MK3*, s. 193); „była przypowieść u starych” (*MK1*, s. 107); „z dawna to przypowieść” (*MK1*, s. 157); „według starego *axioma*” (*MK2*, s. 67); „z dawna to u duchownych przypowieść” (*MK3*, s. 79); „z dawna to i częsta przypowieść” (*MK3*, s. 135), „z dawna to jest u mądrych przypowieść” (*MK3*, s. 158), „jest albowiem dawny *aphorismus*” (*NA*, kol. 303); „dawno jest *adagium*” (*KN-7K*, kol. 121[221]); „pospolita i domowa paramia” (*NA*, kol. 792). Czasem sama użyta nazwa zawiera określenie jej cechy, jak w przypadku terminu „kommunal” („komunałem Eklezjastyk powiedział”; *KN-7K*, kol. 57).

3. THEOLOGIA AENIGMATICA

*Theologia aenigmatica est ea pars symbolicae, quae divinorum notitiam curat aenigmatibus, [...] et his cognatis symbolis*¹²⁶.

Zagadka (gr. *ainigma*, łac. *aenigma*) była doskonale znana już w starożytności. O ile Grecy sytuowali ją bardziej w tradycji hermeneutycznej¹²⁷, o tyle tradycja łacińska umieszczała raczej w nurcie retoryczno-gramatycznym – wśród figur myśli,

¹²⁵ Termin odnotowany został dopiero w drugiej połowie XVII wieku.

¹²⁶ M. Sandaeus, *Theologia symbolica...*, s. 145. „Teologia zagadkowa jest tą częścią teologii symbolicznej, która dostarcza wiedzy o sprawach boskich za pomocą zagadek oraz im podobnych symboli”.

¹²⁷ Szczegółowo pisze na ten temat M. Domaradzki, *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, „Pisma Filozoficzne”, t. 133, Poznań 2013, s. 31–39. Autor omawia znaczenia terminu i jego zastosowania w dziełach m.in. Platona, Ksenofonta czy Arystotelesa.

jako jedną z odmian alegorii¹²⁸. Kwintyliian definiował ją następująco: „*Allegoria, quae est obscurior, aenigma dicitur*”¹²⁹, podobny opis znajdziemy u gramatyka z IV wieku, Eliusza Donata (Aelius Donatus), nauczyciela św. Hieronima, którego *Ars grammatica* aż po wiek XVIII znajdowała powszechne zastosowanie jako podręcznik łacińskiej gramatyki. Pisał on: „*Aenigma est obscura sententia per occultam similitudinem rerum enuntiatam* [...]”¹³⁰. Te definicje (nieco tylko modyfikowane) były punktem wyjścia dla większości szesnasto- i siedemnastowiecznych teoretyków¹³¹.

Święty Augustyn w dziele *O Trójcy Świętej*, komentując słowa Apostoła Pawła z Listu do Galatów, pisał:

„Teraz widzimy przez zwierciadło”. Następnie dodaje „w zagadce”. Słowo to nie jest zrozumiałe dla prostaczków nie znających teorii o figurach retorycznych zwanych przez Greków „tropami”, mimo że tą grecką nazwą posługujemy się również w łacinie. [...] Tłumaczenie na łacinę greckich nazw poszczególnych tropów jest rzeczą trudną i nie stosowaną. Stąd niektórzy z naszych tłumaczy, nie chcąc zamieszczać greckiego wyrazu w tekście Apostoła: „A to jest powiedziane przez alegorię (*Quae sunt per allegoriam dicta*”; Gal 4, 24), przełożyli go w ten sposób: „Słowa te wyrażają jedną rzecz przez drugą”. Otóż ten rodzaj tropu, zwany alegorią, dzieli się na wiele pomniejszych gatunków, a między nimi jest *aenigma*, czyli zagadka. [...] Każda zagadka jest alegorią, lecz nie każda alegoria jest zagadką [...]”¹³².

Znamienne jest wskazanie różnicy pomiędzy alegorią a zagadką. Przytoczywszy cytat z pierwszego listu do Tesaloniczan (1Tes 5, 6–7), w którym Apostoł wzywa wyznawców, aby czuwali i byli trzeźwymi, komentuje:

Jest to alegoria, a nie zagadka, gdyż sens jej jest od razu uchwytany dla każdego z wyjątkiem bardzo mało lotnych umysłów. Zagadka zaś – żeby ująć to w dwóch słowach – jest zakrytą i niejasną alegorią¹³³.

Taka zaś „zakryta i niejasna” wymaga doświadczenia i kompetencji, by móc ją odczytać. Przytoczyć warto też refleksję św. Tomasza z Akwinu, którą zamieścił w komentarzu do listów św. Pawła do Koryntian, gdzie podobieństwo (*similitudo*), które charakteryzuje jako ciemne i zakryte (*obscura et occulta*), określa właśnie mianem *aenigmatica* (w przeciwieństwie do jasnego i otwartego – *clarum et apertum*)¹³⁴.

Świadomość tradycji zarówno hermeneutycznej, jak i retorycznej enigmatu można odnaleźć w szesnasto- i siedemnastowiecznych traktatach podejmujących to zagadnienie. Maksymilian van der Sandt uwzględnił obie te tradycje. Przytoczył klasyczną definicję: „*Aenigmata sunt obscuri sermones*” (TS, s. 149). Istotną uwagę poczynił inny teoretyk zajmujący się enigmatem, Jacob Masen, podkreślając, że sama „ciemność”

¹²⁸ Zob. H. Lausberg, *dz. cyt.*, s. 483–484 (§ 899–900).

¹²⁹ Cyt. za: tamże, s. 483 (§ 899).

¹³⁰ F. Morawski, *Graecorum poesi aenigmatica*, Monasterii 1862, s. 10.

¹³¹ E. Cook, *Enigmas and Riddles in Literature*, Cambridge University Press 2009, s. 57–58.

¹³² Aureliusz Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przekł. M. Stokowska, oprac. J.M. Szymusiak, [w:] *Pisma Ojców Kościoła w polskim tłumaczeniu*, t. 25, Poznań 1962, s. 421–422.

¹³³ Tamże. W oryginale na określenie tego rodzaju alegorii mamy tylko jedno słowo – „*obscura*”: „*Aenigma est aut ut breviter explicem obscura allegoria*”.

¹³⁴ E. Cook, *dz. cyt.*, s. 47.

wypowiedzi¹³⁵ nie jest wystarczającym kryterium, pozwalającym nazwać ją zagadką. Rozróżnia on bowiem „niejasność”, wynikającą z niewiedzy odbiorcy, który nie ma przygotowania pozwalającego mu zrozumieć i odczytać symbol. Czym innym zaś jest „*obscuritas*” – określa ją Masen mianem trudnej (*difficilis*) i utajonej (*occulta*)¹³⁶ – wyzyskująca pojęcia i obrazy znane odbiorcy, które jednak musi on zastosować w nowym kontekście. Dopiero to pozwala mu powiązać je z rzeczą, którą w sposób zakamuflowany wyraził autor enigmatu¹³⁷. Sandaeus z kolei wśród cech wzorcowej zagadki wymienia „niejasność”, która wynika nie z pomyłki czy błędu, lecz zasadza się na doskonale przemyślanym spojeniu zestawianych ze sobą pojęć. Ostatecznym jednak efektem zagadki mają być jasność i wyrazistość, które jawią się po jej rozwiązaniu¹³⁸.

Obscurus, obscuro, obscuritas to najczęściej używane określenia mające przybliżyć istotę zagadki. W dwóch niezwykle ważnych pracach z tego zakresu: Nicolausa Reusnera *Aenigmatographia sive sylloge aenigmatum*¹³⁹ oraz Johanna Lorichiusa *Aenigmatum libri*¹⁴⁰, znajdujemy (w poprzedzających je teoretycznych wstępach) *obscurum sermonem, oratio obscuritatem, oratio obscura, obscura allegoria* (u Reusnera)¹⁴¹ oraz *dictio obscuritate, obscura sententia* (u Lorichiusa)¹⁴². W pracach obu autorów występują krótkie formy prozatorskie i epigramaty w formie pytania wymagającego odpowiedzi, bądź zawierające „ciemno” wyrażoną ideę wymagającą rozwikłania. Odpowiedzi i rozwiązania towarzyszą tam każdej zagadce. To właśnie takie formy tradycyjnie utożsamiane są po dziś z zagadką. O wiele szersze jej rozumienie znajdujemy w pracy, której autorem był jezuita Claude-François Ménestrier. Wskazuje na to już sam jej tytuł: *La philosophie des images enigmatiques, ou il est traite des: enigmes, hieroglyphiques, oracles, propheties, sorts, divinations, loteries, talismans, songes, centuries de Nostradamus, de la baguette*¹⁴³. Do tej właśnie tradycji szerszego rozumienia enigmatu sięgnę, opisując go w kazaniach Węgrzynowicza.

¹³⁵ Określał ją następująco: „*Multis satis ad aenigma visum si obscuram orationem texerent, et vel remotis allegoriis, vel ignotis fere rebus luderent*” (J. Masen, *Speculum imaginum veritatis occultae, exhibens symbola, emblemata, hieroglyphica, aenigmata, omni tam, materiae, quam formae varietate; exemplis simul, ac praeceptis illust[r]atum*, Coloniae 1681, s. 712).

¹³⁶ Tamże, s. 713.

¹³⁷ Tamże, s. 712–713. „*Observandum hic perquam diligenter est, obscuritatem aliam ex ignorantia et difficultate ipsius cognoscentis, aliam ex rei cognitae difficili connexionem cum re significata exurgere*”.

¹³⁸ M. Sandaeus, dz. cyt., s. 151–152. „*Tres dotes praeclari aenigmati. Primum est obscuritas (penetrandi difficultas) [...]. Secundum [...] non ex confusione aliqua, vel proportionis ullo inter partes aenigmati defectu oriatur [...]. Tertium [...] Claritas post interpretationem*”.

¹³⁹ N. Reusner, *Aenigmatographia sive sylloge aenigmatum et griphorum convivalium, ex varia auctoribus collectorum*, Francofurti 1602.

¹⁴⁰ J. Lorichius, *Aenigmatum libri III*, Francofurti 1545.

¹⁴¹ N. Reusner, dz. cyt., s. 2–4.

¹⁴² J. Lorichius, dz. cyt., k. 6r.

¹⁴³ C.-F. Ménestrier, *La philosophie des images enigmatiques* [...], Lyon 1694. Poprzez hieroglify rozumie Ménestrier figury zwierząt, roślin i wszelkich rzeczy stworzonych przez naturę bądź człowieka, które w sposób „ciemny” reprezentują jakąś ideę, zjawisko, postać. Przywołuje tu przykłady zaczerpnięte

Ciekawy trop dotyczący tego, jak niejednoznaczny był termin enigmat, znajdujemy u Scaligera, który w pracy *Poetices libri septem* raz umieszcza go w części poświęconej gatunkom literackim i wymienia jako jedną z form epigramatu¹⁴⁴, innym razem zaś określa mianem figury myśli z grupy *per transmutationem* i pokazuje jako odmianę alegorii bądź aluzji¹⁴⁵. Teoretykom przywołanym już wcześniej (Reusnerowi, Lorichiusowi, Sandaeusowi i Masenowi) zdecydowanie bliżej do tej drugiej kategorii. Takie spojrzenie było powszechne. Na przykład kolejnemu popularnemu enigmatografowi, Johannowi Pincierowi, za cały teoretyczny wstęp do jego pracy *Aenigmatum libri tres* posłużył krótki fragment z pracy Scaligera, gdzie enigmat opisywany jest jako figura myśli (część o enigmacie jako odmianie epigramatu zupełnie pominął)¹⁴⁶.

W obrębie enigmatu proponowano różnorakie typy w zależności od tego, jakie przyjęto kryterium podziału. Sandaeus wyróżnił trzy formy, zwane *aenigma*, *griphus* i *logogriphus*. Przyznawał jednak, że część autorów stosowała te terminy zamiennie, a logogryf rzadko był traktowany jako forma odrębna¹⁴⁷. Scaliger na przykład form tych nie rozdzielał; stwierdzał tylko, iż uznaje je za synonimy¹⁴⁸. Jeśli już formy te odróżniano od siebie, to zasadniczym kryterium czyniono żartobliwy charakter enigmatu, w przeciwieństwie do poważnego i uczonego charakteru gryfu¹⁴⁹. Powołał się przy tym na autorytet Juliusa Polluxa, greckiego retora i sofisty z II wieku n.e. To jego dzieło *Onomasticon* miało być źródłem tej informacji. Podobną opinię przywołał Reusner, choć on powołał się na autorytet starożytnych autorów greckich: Klearchosa – filozofa (z IV–III wieku p.n.e.) oraz Atenajosa – retora i gramatyka (z II/III w. n.e.), zwracając jednak uwagę na to, że jego lekturowe obserwacje tego rozróżnienia nie potwierdzają¹⁵⁰. Masen z kolei w ogóle nie wyróżnił formy gryfu i logogryfu, choć przykłady ich opisywał. Nazywał je po prostu *aenigmata syllabarum aut vocum*.

Logogryfowi sporo uwagi poświęcił Sandaeus. Definiował go jako rodzaj gry słownej, w której poprzez przestawienie kolejności liter, sylab, czytanie wyrazu od końca,

z ikonografii. Jako enigmaty w postaci hieroglifików rozumie np. atrybuty towarzyszące świętym, pozwalające ich rozpoznać (zob. tamże, s. 12–20).

¹⁴⁴ J.C. Scaliger, *Poetices libri septem*, [Lyons] Apud Petrum Santandreanum 1594, s. 135–136 (*Lib. I, cap. LVII*).

¹⁴⁵ Tamże, s. 351 (*Lib. III, cap. LXXXIV*).

¹⁴⁶ J. Pincier, *Aenigmatum libri tres cum solutionibus in quibus res memoratu dignae continentur*, b.m.dr., Ex officina Christophori Corvini 1605, k. [6]v–[7]r (wimek z dzieła Scaligera kończy wieloelementowy wstęp i bezpośrednio poprzedza spis autorów wymienionych w pracy).

¹⁴⁷ M. Sandaeus, *dz. cyt.*, s. 146.

¹⁴⁸ J. Scaliger, *dz. cyt.*, s. 351.

¹⁴⁹ M. Sandaeus, *dz. cyt.*, s. 146. „*Aenigma ridiculum esse dictum, aut iocosum; griphum res serias continere, nec esse absque eruditione*”.

¹⁵⁰ N. Reusner, *Aenigmatographia et griphorum convivalium ex variis auctoribus collectorum*, Francofurti 1552, s. 3, 5. „*Sunt praeterea, qui inter aenigma et griphum nonnihil differre; quod aenigma lusum tantum habeat et iocum. Griphus etiam studium et curam. Sed multa legenti, haec inanis apparebit diligentia*”.

autor szyfruje pewne treści, do których dotarcie stanowi zadanie dla odbiorcy¹⁵¹. Blisko byłoby mu do takich form jak anagram, paragram, metagram, palindrom, adideacja i akrostych. *Griphus* z kolei, według niego, posługiwał się znakami nie tylko literowymi, ale też na przykład znakami nutowymi czy obrazami. Przypominałby więc formę, którą dziś zwiemy rebusem¹⁵².

Sandaeus pokazał też labilność tej terminologii, wymieniając np. wielość form, które w praktyce realizują założenia teoretyczne enigmatu (np. *paradoxum*, *aenus*, *strophapha pythagorica*, *adstrophapha*, *versutia* i *labyrinthus*) bądź są jej bliskie (np. *parabola*, *proverbium*)¹⁵³.

Enigmat zawierać się mógł w formach różnej wielkości, poczynsz więc od litery, przez sylabę, słowo, zdanie, frazę czy rozbudowaną wypowiedź. Na takie rozróżnienie zwracano powszechnie uwagę¹⁵⁴. Sandaeus pokazał na przykładzie, jak ją nazywał, zagadki teologicznej (*aenigma theologica*), w jaki sposób realizować się ona mogła na każdym z tych poziomów. Wyróżnił ich sześć¹⁵⁵:

1. Na poziomie pojedynczych liter (*unica littera*) jako przykład posłużyło mu określenie Chrystusa mianem „A & Ω” oraz franciszkański znak *Tau*.

2. Na poziomie większej liczby liter (*litteris pluribus*), jednak niepołączonych ze sobą. Przykład to fraza z Księgi Jeremiasza: „A, a, a, Domine Deus” (u Wujka: „A, a, a, Panie Boże”; Jr 14, 13; Biblia Tysiąclecia: „Ach, Panie Boże”).

3. Trzeci poziom to krótki wyraz bądź sylaba (*particula vel syllaba*), np. *Vae* (Biada!; np. Am 5, 16; Koh 10, 16; Ap 12, 12).

4. Czwarty rodzaj ma miejsce, gdy enigmat dotyczy jednego wyrazu (*dictio*); najczęściej jest to rzeczownik, czasownik bądź przymiotnik, choć może to być też inna część mowy. Nie podaje żadnego przykładu, pisząc tylko, że nieskończone przykłady znajdują się w *sylvae allegoriarum*¹⁵⁶.

5. Piąty rodzaj zagadki zawiera się w obrębie zdania bądź krótkiego opisu (*sententia vel descriptio; propositio*; np. Ez 17, 2).

6. Ostatni rodzaj dotyczy takich form, które, zdaniem jezuit, lepiej nazwać wypowiedziami (słowami, zdaniami) o charakterze zagadkowym (*dictio vel locutio modi aenigmatica*).

¹⁵¹ „Fit cum excogitamus in eodem nomine multa significata: sive illud retro legimus, sive dissipamus in syllabas, sive alio quo modo interpolamus” (M. Sandaeus, dz. cyt., s. 146–147).

¹⁵² Zob. T. Michałowska, *Staropolska teoria genologiczna*, Wrocław 1974, s. 174.

¹⁵³ M. Sandaeus, dz. cyt., s. 148–151.

¹⁵⁴ Znamienne jest tu zdanie Reusnera: „Sunt vero aenigmatum quaedam in verbis tantum, quaedam in sententia, quaedam in utroque obscura: sed et in literis, et in syllabis”. N. Reusner, dz. cyt., s. 5.

¹⁵⁵ M. Sandaeus, dz. cyt., s. 153–156.

¹⁵⁶ Za przykład może posłużyć praca H. Lloret [H. Lauretus], *Sylva allegoriarum totius Sacrae Scripturae*, Venetiis 1575, którą przywoływał Węgrzynowicz. W alfabetycznym słowniku biblijnych postaci i rzeczy znajdują się ich alegoryczne wykładnie, poprzez które autor dokonuje swoistej deszyfracji ukrytych w nich znaczeń. {*Index* 1689, s. 129, poz. 1; *Index* 1727, s. 450}.

Za przykład posłużyło mu słowo *Elohim*, jeden z tytułów, którym Biblia ponad 2500 razy nazywa Boga. Pojawiający się wielokrotnie, w różnym kształcie gramatycznym, w różnym kontekście, pozwalał, zdaniem jezuity, odkrywać w sobie wciąż nowe znaczenia i tym samym docierać do tajemnicy Boga¹⁵⁷.

Materia *aenigmatum theologicorum* to kolejne podjęte przez niego zagadnienie. Trzy zasadnicze jej źródła to: *physica*, *ethica* i *historia*. Każde z nich może posłużyć za materię dla teologicznej zagadki¹⁵⁸. Sandaeus osadził enigmat zarówno w tradycji pogańskiej, jak i chrześcijańskiej. W kontekście obu pojawiło się pojęcie *convivium*, którego jednym z elementów była uczona dysputa na zadany temat. Za przykład biblijny posłużyła mu scena z Księgi Sędziów, w której to podczas swej uczty weselnej Samson zadaje gościom zagadkę, rozpoczynając ją słowami: „*Proponam vobis problema*” (Wujek: „Zadam wam gadkę”¹⁵⁹; Biblia Tysiąclecia: „Pozwólcie, że wam przedłożę zagadkę”; Sdz 14, 12). Przywołując ten fragment Pisma Świętego, Sandaeus po słowie „*problema*” dał w nawiasie termin „*aenigma*”. Nieprzypadkowo chyba jezuita wybrał fragment, w którym w Wulgacie na nazwanie zagadki użyto terminu „*problema*”. Odsyłał bowiem do skojarzeń z dialektyką. Problem dialektyczny to (obok przesłanki dialektycznej) punkt wyjścia dla dialektycznego sylogizmu¹⁶⁰. Wiąże się ponadto z zagadnieniem dialektycznych pojedynków, które w swej istocie bliskie były zagadkowym agonom¹⁶¹. Przybierały one wręcz postać „zinstytucjonalizowanej praktyki swoistego rodzaju hermeneutycznych zawodów, w trakcie których prześcigano się w [...] interpretacjach enigmatycznego sensu poematów”¹⁶². Sparodiowaną scenę takiego pojedynku znajdziemy w *Protagorasie* Platona¹⁶³. Jednak biblijna scena z zagadką Samsona przypomina jeszcze jedną tradycję i funkcję zagadki w dawnej kulturze – inicjacyjną i rywalizacyjną¹⁶⁴. Zagadka Samsona jest bowiem rodzajem próby, przed którą stawia on Filistynów, oraz świadectwem jego wyższości nad nimi (przekonany był bowiem, że jej nie rozwiążą). Ten związek i podobieństwo kontekstów i funkcji, w których funkcjonowały zagadki, dostrzegł i opisał także Sandaeus. Przywołał dzieła starożytnych opisujące sympozjony, w których bądź zagadka była przedmiotem refleksji, bądź miał miejsce zagadkowy agon. Jezuita wymienił i opisał ten aspekt

¹⁵⁷ M. Sandaeus, *dz. cyt.*, s. 153–156.

¹⁵⁸ Tamże, s. 167.

¹⁵⁹ W Biblii gdańskiej również mamy słowo „gadka”; w Biblii brzeskiej – „zagadka”.

¹⁶⁰ Arystoteles w *Topikach* charakteryzował go następująco: „Problem dialektyczny jest zagadnieniem przyczyniającym się bądź do wyboru i odrzucenia, bądź do prawdy i poznania, i albo sam w sobie jest zagadnieniem, albo pomaga do rozwiązania jakiegoś innego zagadnienia” (Arystoteles, *Topiki*, przekł. K. Leśniak, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. zbiorowe, Warszawa 1990, s. 352(104b)).

¹⁶¹ O agonach zagadkowych m.in. w kulturze indoirañskiej pisze K. Rakowiecka-Asgari, *Mysł nieoswojona oswaja świat. O kulturowej roli zagadki w starożytnej Eurazji*, Kraków 2011, s. 75–78.

¹⁶² M. Domaradzki, *dz. cyt.*, s. 36.

¹⁶³ Przywołał ją i opisał Domaradzki, zob. tamże, s. 36–37.

¹⁶⁴ O funkcjach zagadki pisze K. Rakowiecka-Asgari, *dz. cyt.*, s. 78–82.

obecny w *Uczcie mędrców* Atenajosa, *Uczcie siedmiu mędrców* Plutarcha i *Saturnaliach* Makrobiusza¹⁶⁵. Podkreślił też, że w kulturze hebrajskiej zagadka znajdowała zastosowanie w synagogach, w teologicznych dysputach i nauczaniu. Stosowali ją profeci i uczeni w Piśmie, zarówno przemawiając do prostego ludu, jak i do elity. Sandaeus przypomniał też, jak w różnych kulturach nazywano tych, którzy opanowali sztukę posługiwania się zagadkami (*artis aenigmatisticae*¹⁶⁶): *aenigmatistae*, *grammatisagogai*, *deuterotae* czy *thanaim*.

Reformaci w swym krakowskim księgozbiorze nie mieli żadnego z wcześniej wymienionych dzieł *stricte* enigmatograficznych, to jest Reusnera, Pinciera czy Lorichiusa. Nie zabrakło za to prac polskich autorów parających się tworzeniem zagadek gramatycznych. Były więc prace Stanisława Józefa Biezanowskiego, profesora Akademii Krakowskiej i jej historiografa. Wśród niezwykle licznych utworów (przede wszystkim panegirycznych i okolicznościowych) są też takie, w których Biezanowski dał się poznać jako wybitny autor anagramatów oraz form pokrewnych poezji kunsztownej, które też mieszczą się w definicji gramatycznej zagadki. Wszystkie obecne w reformackiej bibliotece dotyczą tematyki maryjnej: *Oraculum parthenium augustissimae caelorum reginae Virginis Deiparae* [...], *quinaria*¹⁶⁷, *Messis liliorum*¹⁶⁸ oraz *Deliciae Octiduanae*¹⁶⁹. W pierwszym zbiorze Biezanowski, który był niewidomy, posłużył się twórczością również niewidomego poety, Giovanniego Battisty Agnesiego (1611–1671), który z frazy „*Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum*” stworzył 1115 anagramatów¹⁷⁰. Biezanowski wykorzystał 100 i do każdego z nich napisał swoisty komentarz-rozwinięcie w postaci ośmiowersowego epigramu¹⁷¹. Podobną metodę zastosował w kolejnym utworze, *Messis liliorum*. Tu z kolei dopisał epigramaty do 155 anagramatów Agnesiego (również z tej samej frazy pozdrowienia anielskiego)¹⁷². W trzecim dziele Bie-

¹⁶⁵ M. Sandaeus, *dz. cyt.*, s. 158–159.

¹⁶⁶ Tamże, s. 163.

¹⁶⁷ S.J. Biezanowski, *Oraculum parthenium augustissimae caelorum reginae Virginis Deiparae* [...] *ex his salutationis angelicae verbis „Ave Maria gratia plena, Dominus tecum”, ab eximio viro J. Baptista Agnensi, sola vi mentis, ob defectum visus, centum puris anagrammatis, ex priori editione selectis* [...], Cracoviae 1668 (wyd. 2 Cracoviae 1682; wyd. 3 Cracoviae 1684) {*Index* 1689, s. 109, poz. 126–127}. Agnesi został odnotowany w: {*Index* 1727, s. 479, „A”}.

¹⁶⁸ S.J. Biezanowski, *Messis liliorum quinaria, ex horto Mariano salutationis angelicae, falce anagrammatica, collecta* [...], Cracoviae 1668. {*Index* 1727, s. 472}.

¹⁶⁹ Tenże, *Deliciae octiduanae, ex suavisimi amoris Divini Cantico Canticorum, solenni octiduo, celeberrimi festi Immaculatae Conceptionis Deiparae Virginis Mariae* [...], Cracoviae 1684. {*Index* 1689, s. 109, poz. 124–124; *Index* 1727, s. 472}.

¹⁷⁰ W. Begley, *Biblia Anagrammatica or the Anagrammatic Bible. A Literary Curiosity Gathered from Unexplored Sources and from Books of the Greatest Rarity, with a General Introduction and a Special Bibliography*, London–Aylesbury 1904, s. 9.

¹⁷¹ Zbiór ten opisała J. Zaborowska-Musiał, *Sacrae litterae. Anagramatyczne wariacje na temat Virginis –Deiparae w „Oraculum Parthenium” Józefa Stanisława Biezanowskiego (1668)*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae”, R. 24: 2014, nr 1, s. 163–183.

¹⁷² Tamże, s. 165–166.

zanowskiego, który posiadali reformaci, *Deliciae Octiduanae*, znajduje się podobnie pomyślany komentarz rozpisany na 384 epigramaty do kolejnych fraz z Pieśni nad pieśniami (do tego w druku dołączono dwa przed chwilą opisane utwory *Oraculum parthenium* oraz *Messis liliorum*).

W reformackim księgozbiorniku, oprócz Biezanowskiego, znajdowały się jeszcze tego typu prace Ambrożego Nieszporkowica: *Fragmenta cogitationum seu anagrammata ex Angelica Salutatione* [...] ¹⁷³ oraz *Officina emblematum* ¹⁷⁴. W tym drugim kolejne emblematy głoszące chwałę Maryi rozpoczynają anagramaty utworzone także z frazy inicjującej pozdrowienie anielskie.

I ostatni autor – Krzysztof ¹⁷⁵ Klimecki, współbrat Węgrzynowicza. Jest autorem dzieła *Liber anagrammatum* ¹⁷⁶, na które składają się prace pomniejsze: *Chilias liliorum ex horto Mariano salutationis angelicae post Messes Fasces et acervos anagrammaticae collectionis* (525 anagramatów i epigramatów zawierających akrostychy); *Ambrosia praeambula Cantus Beato Joanni Cantio* [...] *per CL anagrammata ex specificatio programme, gemina anaphora disposita*; *Melos antelucanum* [...] SS. *Virgini Mariae* (anagramaty i akrostychy) ¹⁷⁷; *Decas decadum* (anagramaty i chronografy poświęcone św. Józefowi).

W zbiorze Węgrzynowicza *Melodyja Ś[więtego] Kazimierza* Klimecki był jednym z autorów cenzorskich aprobacji ¹⁷⁸. Podpisany jest tam jako lektor teologii w krakowskim konwencie ¹⁷⁹. Nawet w tej krótkiej, dość schematycznej formie, Klimecki

¹⁷³ A. Nieszporkowicz, *Fragmenta cogitationum seu anagrammata ex Angelica Salutatione etc. in trium chilias prodroma*, Cracoviae 1699 (wyd. 2 Cracoviae 1701). {Index 1727, s. 470}.

¹⁷⁴ Tenże, *Officina emblematum, qua praecipuos Virginis et Matris Dei Mariae titulos et elogia complectuntur*, Cracoviae 1680 (wyd. 2 Cracoviae 1691). Oba teksty Nieszporkowica przywołał i pokrótce scharakteryzował W. Begley, *dz. cyt.*, s. 205–206.

¹⁷⁵ U Estreichera Klimecki jest Krzysztofem. Sam autor podpisywał się Chrystophorus. Jednak w tradycji zakonu nazywany jest Chryzostomem (zob. S. Kleczewski, *Kalendarz seraficzny zamykający w sobie żywoty wielebnych sług boskich zakonu Ś[więtego] Ol[ę] Franciszka reformatów polskich osobliwą świątobliwością znamienitych* [...], Lwów 1760, s. 229; A.H. Błażkiewicz, *Studia w małopolskiej prowincji reformatów 1623–1865. Część I*, „Nasza Przyszłość. Studia z Dziejów Kościoła i Kultury Katolickiej w Polsce”, t. 85: 1996, s. 135). Na pewno nie chodzi o imię przyjęte na chrzcie. Reformaci używali tylko imienia przyjętego po wstąpieniu do zakonu.

¹⁷⁶ {Index 1693, s. 216, poz. 33}.

¹⁷⁷ Na końcu tego utworu (k. S) znajduje się epigram skierowany do niedawno zmarłego Biezanowskiego, z którego wynika, iż ten miał do anagramów Klimeckiego dopisać epigramaty. Jednak jego śmierć przekreśliła tę poetycką współpracę. Ofiarował mu też sześciowersowy epigram, w którym każdy wers jest anagramem wyprowadzonym *ex programme*: „*Ave Maria gratia plena, Dominus tecum*” (k. [S]v).

¹⁷⁸ *Approbationes theologorum Ordinis*, k. [a]([v)–)b(.

¹⁷⁹ Podstawowe informacje o Klimeckim można znaleźć w na poły hagiograficznej biografii jego współbrata S. Kleczewskiego w *Kalendarzu seraficznym*. Biogram ten jednak pozbawiony jest jakichkolwiek dat rocznych. Poznajemy z niego tylko dzienną datę śmierci (16 VIII) i jej miejsce (Lublin). Rok śmierci – 1720 – przytaczam za współczesnym historykiem zakonu, A.H. Błażkiewiczem (*Studia w małopolskiej prowincji reformatów 1623–1865. Część I*, s. 137). Autor podaje jeszcze, że Klimecki oprócz funkcji lektora teologii, pełnił też obowiązki lektora prawa kanonicznego. Z kolei Kleczewski uzupełnił, iż: „Wszystkie urzędy w zakonie chwałębnie odprawiwszy, wybrany prowincjałem” (S. Kleczewski, *dz. cyt.*, s. 230).

posłużył się anagramatem. W krótkiej prezentacji przedkładał czytelnikom dzieła przywołał postać św. Kazimierza, którego scharakteryzował, ograniczając się do uczy-nienia anagramatu z jego imienia: „*in illa dulci cantillena, quae incipit: »Omni die dic Mariae etc.« quam S. CASIMIRUS. MUSIS CARIS. CARISSIMUS*”; druga część tytułu zaś to „*MELODIA, haec MEL et ODA EST. Mel ori fiet lecturis, Oda cordi recogitaturis, Nectar et Jubilus*”. Słowo miód powiązał z cytatem z Księgi Ezechiela: „Synu człowieczy [...] zjedz te księgi. [...] I zjadłem je, a były w uściech moich jako miód słodkie” (Ez 3; 1, 3), wyrażając przekonanie, że słodycz ta będzie dana odbiorcom zbioru kazań Węgrzynowicza. Odę zaś powiązał z biblijną sceną, w której Izraelici śpiewając, grając i tańcząc, wyrażali radość ze sprowadzenia arki do Jerozolimy (2Sm 6, 5). Radość taką ma przynieść narodowi polskiemu praca Węgrzynowicza.

Ten szerszy kontekst, w którym starano się ukazać tu zagadkę, był niezbędny, aby móc dostrzec w niej nie tylko rodzaj intelektualnego wyzwania i zabawy, ale także narzędzie, dzięki któremu możliwe jest zarówno zakrycie, jak i odkrycie Bożych tajemnic. Dodać też trzeba, że zagadki były obecne w szkolnej edukacji retorycznej (w teorii i praktyce), czego dowody znajdują się w rękopiśmiennych siedemnasto- i osiemnastowiecznych skryptach¹⁸⁰. Barbara Milewska-Ważbińska zajmująca się tym zagadnieniem, zauważyła:

Znamienne, że w języku polskim zagadka postrzegana jest dziś w oderwaniu od dawnej refleksji genologicznej i funkcjonuje na ogół jedynie w formie enigmy¹⁸¹. [...] Trzeba jednak podkreślić, że *aenigma, griphus, logogriphus* w wiekach XVI–XVIII należały do form wypowiedzi powszechnie docenianych, a celem ich twórców i dążeniem odbiorców było dotarcie do ukrytego sensu i tajemnicy zakłętej zarówno w rzeczach oraz w słowach, jak i w graficznej reprezentacji znaków języka¹⁸².

Tak bogata tradycja i intelektualno-retoryczne zaplecze zagadki dawało przygotowanemu i świadomemu formy kaznodziei sporo możliwości. Węgrzynowicz nie omieszczał z nich skorzystać, choć – trzeba przyznać – nie była to forma, którą wykorzystywał nazbyt często. Wpierw przedmiotem oglądu uczynione tu zostaną zagadki, które rozgrywają się na poziomie (za Sandaeusem) *sententiae vel descriptionis* bądź takie, które określić można mianem *dictio vel locutio modi aenigmatica*. Pierwsza rzecz, którą trzeba podkreślić i uwypuklić, dotyczy tego, iż były one elementem większych form narracyjnych (np. anegdoty), a nie autonomicznymi narzędziami perswazji. Tak jest choćby w kazaniu *Na Niedzielę IV Adwentu*, której bohaterem jest poseł genueński, określony jako „człowiek wielkiego dowcipu”. Przybył on z misją pokojową do księcia Mediolanu, Galcacjusza. Kiedy nie udawało mu się uzyskać audiencji u władcy, wysłał mu w podarunku zioło. Zaintrygowany książę, nie mogąc zrozumieć znaczenia

¹⁸⁰ B. Milewska-Ważbińska, „*Obscure loqui*”. Zagadki i ich definicje w łacińskich traktatach i podręcznikach poetyki XVI–XVIII wieku wobec tradycji antycznej, „Terminus. Czasopismo Wydziału Polonistyki UJ”, t. 22: 2020, z. 2 (55), s. 151–154.

¹⁸¹ Enigma (*aenigma*) rozumiana jest tu jako *dictio obscura* – wymagająca rozwikłania.

¹⁸² B. Milewska-Ważbińska, *dz. cyt.*, s. 154.

gestu, w końcu posłał po posła i poprosił o wytłumaczenie znaczenia podarunku. Ten wyjaśnił, że owo zioło to bazylia, popularna w Genui, reprezentująca niejako charakter jej mieszkańców. Skoro poseł nie dostał się przed oblicze władcy, to posłał mu w darze rzecz, dzięki której mógł on poznać charakter Genuieńczyków i konsekwencje lekceważenia ich. Zioło to bowiem „lekko dotknięte [...] bardzo pięknie pachnie, ale bardzo roztarte, śmierdzi i niedźwiadki [to jest skorpiony¹⁸³ – dop. M.K.] rodzi” (KN-7K, kol. 49). Ta zawołana przestroga odniosła skutek; książę zreflektowawszy się, „łaskawą dał posłowi audiencję i ochotnie mu we wszystkim dosyć uczynił” (KN-7K, kol. 49). Zagadka, którą posłużył się bohater, tutaj przyjmująca postać przedmiotu-znaku, miała zaintrygować i dać szansę wejścia bohaterom w interakcję. Nosi ona zarazem znamię – charakterystycznego dla zagadki – wyzwania. Dzięki niej strona pozornie mocniejsza (Galcacjusz), stając bezradna wobec zagadkowego daru, godzi się na nawiązanie relacji, co odczytywać można jako ustępstwo wobec posła. To właśnie zagadka pozwala nawiązać równorzędną relację. Czyni ona zarazem zlekceważonego wcześniej posłańca równorzędnym partnerem dialogu. Książę bowiem poważnie przyjmuje groźbę zawartą w darze-zagadce.

W innym miejscu przytoczył Węgrzynowicz historię pustelnika wypędzającego szata z opętanego. Szatan jako warunek opuszczenia nieszczęsnika postawił rozwiązanie przez egzorcystę zagadki:

Wynidę, tylko mi zgadni, którzy też ludzie są kozłami, a którzy owieczkami na sądny dzień poznaczonemi. Na to pokornie on pustelnik odpowiedział: „Znam się (prawie) do tego, że ja dla grzechów moich jest kozłem, i kto taki jest jako ja, do liczby kozłów należy. Kto zaś jest owieczką? Samego Pana Boga o to pytaj”. Skonfundowany tym szatan zawołał: „Oto dla pokory twojej wychodzę”. I teje godziny wyszedł (KN-7K, kol. 62).

Tu znów mamy pojedynek, w którym umiejętność rozwiązania zagadki jest rodzajem próby. Szatan rzuca wyzwanie-zagadkę, a sposób jej rozwiązania jest z kolei rzuceniem wyzwania szatanowi. Pułapka, w którą pytany nie dał się złapać, potwierdza jego dojrzałość duchową. Tutaj zagadka staje się swoistym probierzem świętości pytania. Pomyślne przejście próby potwierdza jego udział w tajemnicy i przypieczętowuje zwycięstwo nad Złym.

W kolejnej opowieści znów bohaterem jest pustelnik. Tym razem to on zadaje zagadkę. Pojawia się tu charakterystyczne określenie, które częstokroć towarzyszy enigmatom – „dowcip” (bądź łacińskie „*ingenium*”) oraz jego pochodne. Stawianie problemu pod postacią zagadki było umiejętnością czy wręcz sztuką, którą nie każdy mógł posiadać. Tak więc i tu „dowcipnie jeden pustelnik pokazał” (KN-4RzO, s. 268), tym razem niepobożnie żyjącym, jak naiwne jest spodziewanie się dobrej śmierci, gdy żyło się bez bojaźni Bożej. Rzecz dzieje się na jarmarku, na którym pustelnik zamierzał kupić konia. Kupcy stawiają przed nim konie najwyborniejsze „tureckie, arabskie”, na co ten powiada:

¹⁸³ Zob. *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 17, red. nac. M.R. Mayenowa, Wrocław 1987, s. 269 [hasło: „Niedźwiadek”].

Mi nie takiego trzeba, ale takiego, co by to miał głowę pawią, piersi lwie, nogi słoniowe *etc.*, sam tylko ogon koński. Zdziwią się na to kupcy, mówiąc, iż w całym świecie takiego konia nie znajdzie (KN-4RzO, s. 268).

Mamy tu kolejny element charakterystyczny enigmatu – moment zdziwienia i zaskoczenia – zarówno pytaniem (tu raczej jest to zagadkowa kwestia – *problema*), jak i jego rozwiązaniem. Czegóż bowiem dowiedzieli się kupcy od pustelnika na temat dziwnego stworzenia, którego poszukiwał?

Panowie moi, takimci koniem życie wasze chcecie mieć; głowa wasza pawia dla pychy, piersi lwie dla nieuhamowanych afektów, nogi słoniowe dla niedbalstwa około zbawienia swego, dla ociążałości do służby boskiej do sakramentów ś[więtych], a przeciw ogona końskiego, to jest szczęśliwej czekacie śmierci. Wielkie to głupstwo wasze. Dawne jest przysłowie i przypowieść: „*Qualis vita finis ita*” (KN-4RzO, s. 268–269).

Problema, przed którym stają kupcy, jest – celowo – nie do rozwiązania. Tak postawione ma wytrącić z duchowego marazmu, bo choć punktem wyjścia wydaje się być rzeczywistość materialna, jest ona tylko pretekstem służącym do zobrazowania pewnej idei.

Na podstawie tego przykładu widać szczególnie wyraźnie, że zagadka to także umiejętność czytania symbolicznych znaków i składania ich w pewną całość – niekoniecznie oczywistą, a często bywa, że dość arbitralnie ustalaną przez zadającego pytanie. Czasem będącego wręcz jedynym, który potrafił dać na nią odpowiedź. Przyczyna arbitralności tkwić mogła w stosunkowo dowolnym przyporządkowywaniu pewnym desygnatom ich symbolicznych znaczeń. Tutaj dobrym przykładem jest słoń pojawiający się jeszcze w innych kazaniach, tam niosący jednak ze sobą zupełnie inne treści. W przytoczonej zagadce to symbol ociążałości i duchowego niedbalstwa, ale już w innym kazaniu poświęconym czystości: „Słoń zaś może być *symbolum* małżonków powściągliwych, bo o tym naturalistowie piszą, iż przez całe życie swoje tylko raz rodzeniu służy i to na to miejsc potajemnych szuka” (KN-7K, kol. 194[294]). W innym zaś: „Słoń dla wstrzeźliwości osobliwej między zwierzętami u mądrych jest *symbolum* czystości” (MK2, s. 10).

Hybryda, którą opisał pustelnik, pokazuje, jak powstaje wieloelementowy symboliczny konstrukt i zarazem, jak wyprowadza się z niego znaczenia. Zagadka ta posiada też pewien rodzaj komizmu. Reakcją na oczekiwania pustelnika, iż znajdzie opisane stworzenie, mogły być kpina, szyderstwo i uśmiechy politowania. Rozwiązanie przez niego zagadki powoduje, iż kpina i szyderstwo zwracają się w kierunku tych, którzy je wyrażali. Bo prawdziwe zdziwienie i śmiech politowania budzą ci, którzy wierzą, iż osiągną zbawienie, żyjąc bez Boga i wbrew jego przykazaniom. Ani pospolity, jarmarczny kontekst, ani straszno-śmieszna hybryda mająca wyrażać grzeszne życie, ani w końcu koński ogon jako symbol dobrej śmierci, nie odbierają jednak wymowie zagadki powagi. Badacz zjawiska ludyczności w kulturze, Johan Huizinga, pisząc o narodzinach myślenia filozoficznego, wskazał na kluczowe miejsce, jakie zajmowała

w nich zagadka i turnieje zagadek. Stanowiła ona zarazem element świętych rytuałów i kultu. Konstatacja Huizingi, opisującego charakter owych zagadek, znajduje zastosowanie także wobec tej, którą przytoczył Węgrzynowicz:

Odpowiedzi na zgadywanki [*enigmatic question* – dop. M.K.] nie znajduje się przez zastanawianie się nad nimi czy też logiczne wnioskowanie rozumowe. Jest ona rozwiązaniem, nagłym wyzwoleniem się z więzów, jakie pytający nałożył zapytanemu. Stąd też prawdziwe rozwiązanie z nagłą obezwładnia pytającego¹⁸⁴.

W zagadce pustelnika też chodziło o to „obezwładnienie”. Miało ono wytrącić słuchaczy z duchowego marazmu. Choć zagadka balansuje na pograniczu zabawy i powagi, to zadającemu ją bliżej do mistagoga niż błazeńskiego mędrca. To nie tyle *griphorum ingeniosus concinnator* (tak Sandaeus określił Ezopa¹⁸⁵), ile raczej *magister theologiae aenigmaticae*¹⁸⁶.

Huizinga zwrócił też uwagę, iż w tradycji rytualna zagadka często ma charakter „zagadki gardłowej”, czyli będącej zadaniem, w którym chodzi o życie¹⁸⁷. I tutaj znajdujemy ten rys. Gra też idzie o życie, ale o życie wieczne, z chrześcijańskiej perspektywy rzecz najważniejszą. Znamienne jest również spuentowanie zagadki przysłowiem. Wiąże to zagadkę z jej ludycznymi korzeniami. W wielu kulturach i językach terminy zagadka i przysłowie wywodzą się z tego samego etymologicznego rdzenia¹⁸⁸. Przysłowie zdaje się też pełnić tę rolę, o której pisał Sandaeus, wymieniając wzorcowe cechy zagadki. Jedną z nich była *claritas*, to jest jasność i wyrazistość, jakie jawić się powinny po jej rozwiązaniu. Przysłowie stawia kropkę nad i. Dopełnia i utwierdza rozwiązanie zagadki.

Inny kontekst, w którym także pojawiały się zagadki, wiązał się ze snem bądź wizją, które były nośnikami ukrytych znaczeń. Przywilej ich „czytania” w biblijnej tradycji zarezerwowany był dla Bożych wybrańców. Tak było choćby w przypadku Jakuba (Rdz 8, 10–22), Józefa (Rdz 37, 5–11), Daniela (Dn 2, 24–44; 4, 16–24) czy Mar-docheusza (Est 10, 3b–3k). Sen czy wizja wymagające rozwikłania, zrozumienia ukrytych w nich sensów, swą symboliczną strukturą przypominają zagadkę. Ménestrier pisząc o snach przybierających ze względu na swą niejasność postać zagadek (nazwał je też snami alegorycznymi¹⁸⁹), przypominał też o krytycznym stanowisku Kościoła wobec ich swobodnej interpretacji, która może potracać o przesąd, a nawet być sprzeczna z prawem Bożym¹⁹⁰.

¹⁸⁴ J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, przekł. M. Kurecka i W. Wirpsza, Warszawa 1985, s. 161.

¹⁸⁵ M. Sandaeus, *dz. cyt.*, s. 158.

¹⁸⁶ Jezuita tak opisał tych, którzy posiadli ten dar i sztukę: „*Non plebeios, non forenses, non profanos: sed sacros, Ecclesiastes, theologos, qui mysticorum sensuum in divinis eloquiis delitescantium sint explanatores. Qui et ipsimet aenigmatum sint periti compositores, et alienorum interpretes. Hi alicubi dicuntur aenigmatistae*”. Tamże, s. 162.

¹⁸⁷ J. Huizinga, *dz. cyt.*, s. 159.

¹⁸⁸ Pisz o tym Huizinga (tamże, s. 162).

¹⁸⁹ C.-F. Ménestrier, *dz. cyt.*, s. 393.

¹⁹⁰ Tamże, s. 395.

Sny, które przywołuje Węgrzynowicz, najczęściej eksplikację już posiadały. Kaznodzieja je przytaczał, dodawał komentarz i uzasadniał ich związek z przedstawianą kwestią. W kazaniu poświęconym potępieniu mięsopustnych swawoli przywołał postać młodzieńca, który prosił Pana Boga, „aby mu był objawił, czym i kiedy ludzie najbardziej Pana Boga obrażają” (NA, kol. 282). Prośba została wysłuchana, bowiem:

[...] miał takie widzenie. Stało przed nim kilka jakoby mięsopustujących osób na taniec schodzących się, a była tam też osoba ukrzyżowanego P[ana] Jezusa. Wtym obaczy, aż jeden z onych mięsopustników wzięwszy młota, potężnie kilkakrotnie uderzy w gwoździe z niezmiernym bólem Pana Jezusowym, a ten (według tłumaczenia, które mu na końcu widzenia uczyniono) dawał znać, jak mięsopustnicy tańczący nóg na pęsy, rąk na klaskanie, wykręcanie się zażywając, tym samym i ran Pana Jezusowych w rękach i nogach urągają się (NA, kol. 282).

We śnie pojawili się jeszcze inni uczestnicy tej okrutnej mięsopustnej zabawy – rzywający z Jezusa koronę cierniową i znów wciskający mu ją na głowę; śmiejący się z płaczącego Zbawiciela i urągający mu; plujący mu w twarz; otwierający ponownie jego ranę w boku. Wszystkie postaci prześladowców stają się figurami konkretnych grzechów, które wyzwała karnawałowa zabawa.

W kazaniu *Felix navigatio in Mari Mariano* przywołany został Martinus de Valentia, hiszpański reformat, misjonarz w Indiach. Tamtejszy biskup namawiał go na objęcie funkcji nadwornego teologa i kaznodziei. Ten, choć niechętnie, po długich namowach, zgodził się. Wówczas jednak miał sen:

[...] we śnie widzi nieprzejrzane morze, a siebie samego w jakiejś łódce bez wiosła i żagłów, a iż ledwie nie tonął dla nawałności. [...] Objawiono mu, że morzem owym wzburzonym był świat, a ci, co na nim są, jakoby w okręcie bez wiosła zostają, żeby prędzej zginęli. Dlatego błogosławiony ten mąż wymówił się z obiecaniej rezydencji (MKI, s. 112).

Symbolika snu i jej interpretacja kazały zakonnikowi zweryfikować podjętą wcześniej decyzję. Sen ów jednak okazał się mieć sens, który Węgrzynowicz zastosował w szerszym kontekście. Przedstawił wcześniej odbiorcom życie jako niebezpieczne morze, pełne „nawałności pasy wrodzonych i do złego skłonności, które często impetem swoim burzą ciało nasze, rozum zdrowy ćmią i rozbijają łódkę dusze naszej z łaski Bożej” (MKI, s. 111). Przywołaną interpretację snu rozwinął następująco:

Jeżeli to ludziom w łódce jakiegokolwiek puszczającym się, to jest ludziom światobliwym, między świeckimi okazjami i dla pobożnej usługi, a przecie niebezpieczno, dopieroż owym, którzy bez wszelkiej łódki, ale jakoby wpływ puszczają się na to morze, to jest z ukochaniem na tym świecie żyją, bez sumienia, skrupułu pływają po rozkoszach świeckich, cielesnych (MKI, s. 112).

Wśród form, które Ménestrier określił jako *images enigmatiques*, były też wizje i objawienia (*vision, revelations*). Przykład znajdujemy w kazaniu *Templum novi Salomonis*, w którym przywołana została postać św. Róży z Limy szukającej odpowiedzi, jak przełamać w sobie „złe nałogi i pasyje”. Ukazał się jej piękny młodzieniec w robczym stroju kamieniarza, który poprosił ją, by została jego oblubienicą. Czując, że

to Chrystus, zgodziła się, a ten odchodząc, zostawił jej marmurowy kamień i kazał go polerować. Gdy Oblubieniec wrócił, a praca nad marmurem niewiele, mimo jej wysiłków, postąpiła, zawstydzonej zakonnicy powiedział:

„Nie rozumiej córko, żem ci naznaczył robotę mniej przystojną panience”. Więc wprowadza ją do jednego gmachu, kędy widziała wiele panienek pracujących około marmurów, które aże łzami z oczu swych twardość kamieni onych odwilżać musiały, wszystkie jednak w jasne szaty przybrane były. Zaraz wewnętrznym oświeceniem nauczona była, że nikt cnoty, nabożeństwa *etc.* nabyć nie może, żeby ciężkich nie miał zażyć trudności (MK2, s. 39).

To „wewnętrzne oświecenie” pozwala rozwikłać zagadkę niejasnego widzenia. Pokazuje to jeszcze jedną, tak charakterystyczną dla enigmatu cechę. Jego rozwiązanie dane jest wybranym, dojrzałym duchowo. Umiejętność zrozumienia zawartych w widzeniu (czy śnie) znaków jest przywilejem i potwierdzeniem postępu w rozwoju duchowym. Zagadki towarzyszyły częstokroć także rytuałom przejścia¹⁹¹. Taki charakter ma ta wizja. To przejście do lepszego rozumienia, dające szansę na dalszy, pogłębiony rozwój duchowy.

U Węgrzynowicza znajdziemy też liczne przykłady enigmatów, które „rozgrywają się” na poziomie słowa bądź kilku słów. Masen określał je mianem „*aenigmata syllabarum, aut vocum*”¹⁹², czy ogólniej *aenigmata grammatica*. Także Ménestrier wyróżnił zagadki słowne (*enigmes de paroles, enigmes grammaticales*), których różnorakie odmiany objął jednym terminem – gryfy (*des griphes*¹⁹³). W ich obrębie wymienił siedem rodzajów gier słownych (*jeu; jeux de lettres*¹⁹⁴).

W kazaniu *Na dzień Kazimierza królewicza i patrona polskiego* ze zbioru *Nuptiae Agni* kaznodzieja przywołał prorocstwo Izajasza (49, 23) – *Et erunt reges nutricii tui*. Zarówno w Biblii Wujka, jak i w brzeskiej oraz gdańskiej słowo „*nutricius*” oddane zostało przez „piastun”. Biblia Tysiąclecia mówi o żywicielach. Węgrzynowicz sięgnął do etymologii tego słowa, która bezpośrednio wskazuje na związek z karmieniem. Wykorzystał to, ponieważ koncept kazania oparł na wetach, zwyczajowo serwowanych królowi podczas godów przez podczaszego. Król-Chrystus zostaje obdarowany przez swego podczaszego-Kazimierza (to biblijny *nutricius*) słodkimi specjami, tradycyjnie podawanymi na weselu. W dawnej Polsce do zadań podczaszego należało nie tylko czuwanie nad zawartością kielichów podczas uczty, ale od pewnego momentu także nad deserami¹⁹⁵. Te specjały to cnoty świętego, którymi „ukontentował” Boga i ludzi. Za szczególnie wyszukany i godny uczty weselnej słodki poczęstunek uznał kaznodzieja marcepan. Cztery jego rodzaje, „duchowne marcypaniki”, to kolejne dary-cnoty świętego królewicza i nauki zostawione wiernym. Stają się one wątkiem przewodnim całego kazania. W tym momencie ważny będzie fragment, w którym odnajdujemy

¹⁹¹ Zob. K. Rakowiecka-Asgari, *dz. cyt.*, s. 36.

¹⁹² J. Masen, *dz. cyt.*, s. 726.

¹⁹³ C.-F. Ménestrier, *dz. cyt.*, s. 55–68.

¹⁹⁴ Tamże, *dz. cyt.*, s. 204–205 („[...] des griphes, ou enigmes grammaticales de jeu de lettres, de mots, et de sillabes”).

¹⁹⁵ Z. Góralski, *Encyklopedia urzędów i godności w dawnej Polsce*, Warszawa 2000, s. 98.

interesujący nas enigmat, który pełni też rolę etymologicznego konceptu. Pierwsza z cnót królewicza to szczególne nabożeństwo do Męki Pańskiej, które Węgrzynowicz zaleca wszystkim, a w sposób szczególny kieruje do „królów, monarchów, panów wielkich u świata”. Pisał więc następująco:

Jakoż słusznie się nazwać może ukrzyżowany Pan Jezus *marcipanis*, duchownym marcypanem, już nie *à Marco*, wynalazce takich łakotek, ale *à Martio*, ponieważ w miesiącu marcu przy ogniu okrutnych mąk wypieczony, umęczony został; a to dla posiłku *alias* dla zbawienia naszego (*NA*, kol. 645–646).

Odkrywamy tu, wydaje się, pewien brak konsekwencji. Jednak, jak zaraz się okaże, tylko pozorny. Przed chwilą to marcepan-cnota był darem dla Chrystusa, a teraz sam Zbawiciel okazuje się być marcepanem. To charakterystyczne dla Węgrzynowicza „wygrywanie” wszelkich możliwych znaczeń oraz ich kombinacji. W tym wypadku tworzy ciekawą konstrukcję, w której to król (Kazimierz) ofiaruje królom („królom, monarchom, panom wielkim u świata”) Króla Królów (Chrystusa).

Jak w przekonujący sposób uczynić z ukrzyżowanego Jezusa marcepan? Z pomocą przychodzi enigmat. Skorzystał Węgrzynowicz z etymologii. Słowo „marcepan” wywodziło najczęściej od określenia *Marci panis* (chleb Marka)¹⁹⁶. Nazwa, co odnotował kaznodzieja, nawiązywała do imienia legendarnego twórcy tego przysmaku. „*A Marco*” zamienił reformat na bliskie brzmieniowo i etymologicznie „*a Martio*”. Tak więc Marka zamienił na marzec. W tradycji Kościoła przez wieki uważany był on za miesiąc, w którym Chrystus został ukrzyżowany¹⁹⁷. Tę mistyczną etymologię powiązał z etymologią właściwą i zespolił misternie w kulinarno-pasyjną metaforę. Wykorzystał homonimię „mąk”, z których wypiekano marcepan, i „mąk” Jezusa podczas pasji. Retorycznie jest to paronomazja, opisywana jako „(pseudo-)etymologiczny zabieg, odnoszący się [...] do nieznacznej zmiany fonetycznej”, która zarazem pociąga za sobą istotną zmianę znaczenia, bywa że sięgającą paradoksu¹⁹⁸. Na określenie tego typu gramatycznej zagadki można użyć terminu zaproponowanego przez Masena *aenigma onomasticum*¹⁹⁹, który bazuje na nazwie własnej osoby bądź rzeczy.

Jedną z form enigmatu był też anagramat. Ménestrier zdefiniował go jako rodzaj zagadki słownej, która polega na przedstawieniu liter (w obrębie wyrazu bądź zdania), dzięki czemu powstaje nowe słowo i odmienne znaczenie²⁰⁰. Anagramaty wykorzystywane

¹⁹⁶ Inna etymologia mówi o *panis martius* (chleb marcowy). Wiązała je z rytualnym ciastem przygotowywanym na Nowy Rok, który w pierwszych latach istnienia Rzymu przypadał 1 marca (był to tzw. rok Romulusowy, poświęcony Marsowi, ojcu Romulusa). Zob. L. Winniczuk, *Kalendarz starożytnych Greków i Rzymian*, Warszawa 1960, s. 6, 12.

¹⁹⁷ O tradycji, która wiązała dzień ukrzyżowania Chrystusa z 25 marca, zob. S. Baring-Gould, *The Lives of the Saints. March*, London 1874, s. 454–455.

¹⁹⁸ H. Lausberg, *dz. cyt.*, s. 360 (§ 637).

¹⁹⁹ J. Masen, *dz. cyt.*, s. 728.

²⁰⁰ C.-F. Ménestrier, *dz. cyt.*, s. 60–61 („Enfin la dernière espece de grîphes [...] est l’anagramme, où l’on transpose et renverse les noms propres en d’autres noms. [...] L’anagramme est donc une espece d’enigme de paroles, ou le renversement, et le déplacement des lettres forment des sens differens”).

przez Węgrzynowicza były elementem szerszej struktury argumentacyjnej. W kazaniu z części drugiej *Melodyi Ś[więtego] Kazimierza* nawiązał kaznodzieja do odbywającego się w Lublinie sejm, będącego odpowiedzią na trudną sytuację w kraju:

I to widoma rzecz, że ojczyzna nasza znaczną i na sławie ohydę, i na substancji ruinę poniosła [...]. A do tego wiadomo każdemu o teraźniejszym publicznym akcie sejmu lubelskiego, w którym ostatnia strapionej Ojczyzny nadzieja (MK2, s. 118).

Zważywszy na rok wydania kazań – 1704, „przeszłoroczne plagi”, o których pisał Węgrzynowicz, oznaczały zapewne serię krwawych i przegranych bitew w wojnie o Inflanty (m.in. bitwa pod Kliszowem i Pułtuskim). Szwedzi rozgromiwszy siły króla polskiego Augusta II, zajęli niemal cały kraj. W czerwcu 1703 roku zwołano do Lublina sejm nadzwyczajny. Kaznodzieja czyni z Maryi pośredniczkę i doręczycielkę „poszty”, która ma się udać „na sejm lubelski z dobrymi awizami z nieba”. Pretekstem do takiego przedstawienia rzeczy jest droga, w którą wyruszyła ciężarna Maryja do domu Zachariasza i Elżbiety z „posztą ekstraordynaryjną” (MK2, s. 118). I tak zbliżamy się do naszego enigmatu. Rozpoczyna kaznodzieja spekulacje, dotyczące miejsca zamieszkania krewnych Maryi. Przedstawia różne koncepcje kościelnych autorytetów. Przychyła się do opinii, że było to Emaus, które „inaczej się zwało Nicopolis albo też Apadno” (MK2, s. 128)²⁰¹. Przywołuje tu opinie św. Hieronima i Euzebiusza z Cezarei, utrzymujących, że biblijne Emaus to dawne rzymskie miasto Emaus Nicopolis, oddalone 30 km od Jerozolimy. Dziś powszechniejsza jest opinia, że chodzi o wioskę położoną 11 km od Jerozolimy. W przypadku Apadno znów odwołuje się do św. Hieronima, który wskazane w prorocztwie Daniela miejsce (Dn 11, 45) sytuował w pobliżu Emaus Nicopolis. Stacjonowały tam wojska króla-uzurpatora Antiocha IV Epifanesa (w komentarzu św. Hieronima określonego mianem Antychrysta; MK2, s. 128). To także miejsce, gdzie jego wojska poniosły klęskę, co przyczyniło się do jego własnej śmierci. Ten biblijny kontekst posłużył Węgrzynowiczowi, by odnieść się do politycznej sytuacji Rzeczypospolitej. Stworzył swoistą rzeczywistość równoległą, pokazaną jednak *à rebours*. Kaznodzieja licząc na obecność Maryi na sejmie, wyraża bowiem jednocześnie niepokój, co przyjdzie jej tam zastać:

Ale nie wiem, jako też tam zastaniesz i na co trafisz. Podobno tam zastaniesz jako na *Emmaus* tylko paschalia, bankiety, tańce albo też *ex anagrammate: Emmaus – Emamus*, to jest najdziesz podobno kupujących, sprzedających całość wiary, ojczyzny za pieniądze i korupcje cudzoziemskie (MK2, s. 128).

Niezwykłe frapująca gra skojarzeń, którą kaznodzieja proponuje odbiorcy, to utożsamienie lubelskiego sejm z Emaus, jednak nie tym biblijnym, a z ludowym obyczajem tak nazywanym. Jego tradycja nawiązuje do drogi, podczas której dwaj uczniowie zmierzający do Emaus spotkali zmartwychwstałego Jezusa, lecz nie poznali go (Łk 24,

²⁰¹ Zob. komentarze do Księgi Daniela: <http://biblehub.com/commentaries/daniel/11-45.htm> [dostęp: 24.04.2014] oraz <http://www.biblestudytools.com/commentaries/gills-exposition-of-the-bible/daniel-11-45.html> [dostęp: 24.04.2014].

13–32). W Poniedziałek Wielkanocny na pamiątkę tej drogi powstał obyczaj chodzenia „na Emaus”. Zapoczątkowany został w Ziemi Świętej²⁰², a wraz z coraz liczniejszymi pielgrzymami wiedza o nim trafiła do Europy, gdzie także się przyjął²⁰³. W Polsce udokumentowany jest od wieku XVI, dzięki relacji legata papieskiego²⁰⁴. O tym, że był pod koniec XVI wieku już obyczajem „szeroko znanym, popularnym, rzec by można zasiedziały” (jak pisze badaczka tego obyczaju)²⁰⁵, świadczyć może fakt, że trafił on do literatury sowizdrzalskiej²⁰⁶. Wiele polskich miast i miasteczek posiadało swoje „Emausy”²⁰⁷.

Przywołując je, odwoływał się więc Węgrzynowicz do powszechnie znanego obyczaju, w którym to jednak równie istotny, co komponent religijny, był wymiar ludyczny. I tak w Krakowie uroczystej procesji, w której udział brali duchowni, bractwa i konfraternie, towarzyszyła muzyka skrzypiec, trąb i kotłów, wystawiano też dialogi „do śmiechu pobudzające” mimo oficjalnego biskupiego zakazu²⁰⁸. Na odpust, któremu towarzyszyły handel i zabawa, ściągali liczni wierni. Stąd zapewne „Emaus” u Węgrzynowicza to „paschalia, bankiety, tańce”. „*Emmaus*” posłużyło mu też do stworzenia anagramatycznej zagadki (*aenigma anagrammaticum*), w której poprzez przestawienie kolejności liter w wyrazie wyjściowym otrzymuje się wyraz podobny w brzmieniu, jednak o zupełnie innym znaczeniu. Wykorzystał go Węgrzynowicz w swoim argumentacyjnym wywodzie. *Emmaus* staje się *Emamus*. Wyzyskał kaznodzieja pole znaczeniowe czasownika „*emo*” (kupić, nabyć), aby nawiązać do tego, co działo się w kraju. Król bowiem otrzymywał pieniądze od cara Piotra I (w 1701 roku – 200 tysięcy rubli w złocie; w 1703 roku w ramach tzw. traktatu subsydiarnego – 3 tysiące rubli pod pretekstem pożyczki) w zamian za sprzyjanie jego polityce. Wiadome było powszechnie, że używał ich m.in. do korumpowania senatorów²⁰⁹, stąd słowa kaznodziei: „najdziesz

²⁰² Jego opis znajdujemy u reformata Józefa Drohojowskiego (definitora kustodii Ziemi Świętej, misjonarza w Egipcie i Palestynie), w dziele *Pielgrzymka do Ziemi Świętej, Egiptu, niektórych wschodnich i południowych krajów, odbyta w latach 1788, 89, 90, i 91. Pobożno-ciekawej publiczności ofiarowana* [...], t. 1–2, Kraków 1812, s. 76–77.

²⁰³ O obecności tego zwyczaju w Europie zob. B. Pilichowska, *Krakowskie „Emausy” w źródłach archiwalnych od XVI do XVIII wieku*, „Krakowski Rocznik Archiwalny”, t. 10: 2004, s. 80–81.

²⁰⁴ Relację o nim pozostawił legat papieski Giovanni Paolo Mucante (sprawował swą funkcję w latach 1596–1597). Opisał krakowski „Emaus” przy kościele św. Salwatora siostr norbertanek na Zwierzyńcu (zob. M. Kwiecińska, *Krakowskie tradycje Emaus na Zwierzyńcu*, Kraków 2012, s. 9). Nie był to jedyny krakowski Emaus. Inne odbywały się przy kościele świętych Sebastiana i Rocha oraz przy kościele św. Wawrzyńca (zob. M. Kwiecińska, *dz. cyt.*, s. 7).

²⁰⁵ B. Pilichowska, *dz. cyt.*, s. 84.

²⁰⁶ *Minucje Sowizdrzalskie* w przepowiedniach na rok 1606 podają: „Tego miesiąca dobrze wieńce wić, w łaźni się myć, na Emaus się przechodzić”. Cyt. za: B. Pilichowska, *dz. cyt.*, s. 84.

²⁰⁷ Ich przykłady (np. z Gdańska, Poznania, Kalisza, Łowicza, Tarnowa, Warszawy) wymieniają M. Kwiecińska, *dz. cyt.*, s. 7 oraz B. Pilichowska, *dz. cyt.*, s. 81–82.

²⁰⁸ B. Pilichowska, *dz. cyt.*, s. 90. Zakaz wydał w roku 1687 bp Jan Małachowski.

²⁰⁹ J. Staszewski, *August II Mocny*, Wrocław 1998, s. 120, 148.

podobno kupczących, sprzedających całość wiary, ojczyzny za piniądze i korupcyje cudzoziemskie”. Biblijne Emaus, miejsce spotkania uczniów z Jezusem, w polskiej rzeczywistości sejmowej staje się pospolitym, strywalizowanym Emaus – *Emamus*, miejscem bezrefleksyjnej zabawy i kupczenia.

Przykład zastosowania anagramatu znajdujemy też w *Trzeciej części God Barankowych* w kazaniu *Na dzień Ś[więtego] Jana Apostoła i Ewangelisty*. Cykl kazań o Apostołach Pańskich oparty jest na alegorii zaczerpniętej z Apokalipsy św. Jana (21, 19). Mowa tam o dwunastu fundamentach, na których zbudowane zostało święte miasto, to jest Kościół Chrystusowy. Każdemu z fundamentów przypisany został kamień i związana z nim symbolika. Szmaragd, niosący w sobie znaczenie „niepokalanego państwo” (*NA*, kol. 469), tu odniesiony został do św. Jana. I tak jak jakoś szmaragdu testuje się w ogniu, na słońcu i w oleju, tak Jan został wypróbowany w ogniu pokus, wystawiony na blask słoneczny, to jest pozostający w nieustannej bliskości Boga dzięki pobożnym praktykom oraz poprzez macerację w oleju, to jest ostre obchodzenie się ze swoim ciałem. Kiedy pisze o próbie słonecznej, przywołuje jeszcze fragment Apokalipsy (Ap 4, 3), w którym mowa o szmaragdowej tęczycy otaczającej tron Boży. Pisze Węgrzynowicz (powołując się na autorytet Corneliusa à Lapide), iż „tęcza szmaragdowa znaczyła człowieka w czystości się kochającego” (*NA*, kol. 472). Za przykład takowego podaje św. Kazimierza królewicza. Przywołuje też dzień jego kanonizacji:

I przeto, gdy nasi starzy Polacy odprawowali kanonizacją Ś[więtego] Kazimierza (który osobliwym był w tej cności, dla której też dochowania życie nawet swoje dał), uczyniwszy z jego imienia *Casimirus anagramma* takie: „*Sum, quasi iris*”, za hieroglifik jego namalowali pomienioną apokaliptyczną około tronu boskiego szmaragdową tęczę (*NA*, kol. 473).

Mamy tutaj przykład łączenia symbolicznych treści w postaci słownej i obrazowej (hieroglifik). Kaznodzieja przywołuje anagramat uczyniony z imienia Kazimierz. Poprzez przestawienie liter we frazie „*Sum, quasi Iris*” („Jestem jak tęcza”), można było utworzyć formę zbliżoną do imienia Kazimierza – *Quasimirus*²¹⁰.

Z kolei w kazaniu *Pharmacopaea Caelestis* ze słów z pierwszego listu św. Jana „*et mundus totus in maligno positus est*” wyzyskuje kaznodzieja frazę „*in maligno positus*” i przekształca w „*in malo igne positus*”, co daje mu asumpt do refleksji o ogniu światowych złych pasji i namiętności, które zapalają w ludzkich duszach „gorączki, maligny nie uleczone”, na które lekarstwem jest Maryja-*Pharmacopaea* (*MK3*, s. 24).

Podsumowując zagadnienie enigmatów w kazaniach Węgrzynowicza, warto raz jeszcze wrócić do Biezanowskiego, wybitnego anagramatysty. Pozwoli to lepiej zrozumieć powód, dla którego reformat uczynił z anagramatów tak istotny element kaznodziejskiej perswazji. Twórczość krakowskiego poety wielokrotnie przywoływana była w kazaniach reformata. Traktował ją z ogromną powagą. Na przykład w kazaniu, w którym dogmat o niepokalanym poczęciu wsparł argumentem ze św. Bonawantury, dodawał:

²¹⁰ U Ménestriera także znajdują się anagramy utworzone z imion (opisał je jako odmianę *d'enigme de paroles*). Zob. C.-F. Ménestrier, *dz. cyt.*, s. 61–63.

A z tego samego wielki argument niepokalanego jej poczęcia bierze ciemny poeta:

„*Lucifugis aurore poli ceu cessat ab umbris*
Virgine sic minus est, quidquid in orbe nitet” [In Cant. 6]²¹¹ (MK1, s. 51).

W innym miejscu, przytoczywszy fragment epigramatu Biezanowskiego, pisał: „Nie z innej naprzód przyczyny dochodzi niepokalanego poczęcia Przenaświętszej Panny Augustyn Ś[więty]” (MK1, s. 53). Poezja Biezanowskiego ma charakter nie tylko maryjny, ale wręcz mariologiczny. Tak ją traktuje Węgrzynowicz, sam wybitny mariolog. W zbiorze *Syllabus Marianus* znajduje się kazanie, gdzie oprócz przywołania tekstu i nazwiska poety, Węgrzynowicz skreślił i przybliżył sylwetkę Biezanowskiego oraz określił charakter jego poezji. Wydaje się, że chciał szerszą, europejską publiczność zapoznać z twórczością polskiego poety (wspominał w kazaniu o jego związku z Akademią Krakowską i anagramatycznej mariologicznej twórczości). Pokazał go też jako imitatora i kontynuatora Giovanniego Battisty Agnesiego (określił go mianem *devotissimus anagrammatista*; Syll, kol. 788), który podobnie jak Biezanowski był niewidomy. Pisał, iż brak możliwości widzenia zmysłowego nie odebrał Włochowi możności poznania intelektualnego i duchowego. Zbudował Węgrzynowicz przeciwstawienie *corporeus oculus* – *mentis oculus*. Dopiero to drugie oko pozwala dostrzec istotę rzeczy. Sztuka, którą posługiwał się Biezanowski anagramatysta (jego z kolei nazwał, też wyzyskując grę znaczeniami słów, *iluminatissimus caecus*), uczeń Agnesiego, wymagała od niego szczególnego daru, umiejętności i trudu dostrzegania, zbierania i zespalania (*suspexit, legit, et collegit*), aby przy użyciu możliwie najmniejszej liczby słów w sposób pełny i przekonujący wyrazić oraz wyjaśnić święte wydarzenia i tajemnice²¹². Węgrzynowicz subtelnie nawiązał do nowotestamentowej przypowieści i zmienił zarazem jej znaczenie. Ze słów z Ewangelii św. Łukasza: „*Dicebat autem illis et similitudinem: »Numquid potest caecus caecum ducere? Nonne ambo in foveam cadent?«*” („I powiedział im i podobieństwo: »Izali może ślepy ślepego prowadzić? Aż nie obadwa w dół wpadają?«”; Łk 6, 39²¹³) zaczerpnął słowa „*caecus caecum ducere*”. O ile jednak pytanie Jezusa prowokuje odpowiedź negatywną, o tyle u reformata ów ślepiec (niewidomy poeta) prowadzi ślepca (Węgrzynowicza) ku oświeceniu, to jest poznaniu i zrozumieniu („*sublimiter videntes et illuminati animo*”; Syll, kol. 788). Ślepotą fizyczna nie wyklucza bowiem możności widzenia intelektualnego i duchowego. Najbliższy

²¹¹ S.J. Biezanowski, *Deliciae Octiduanae*, k. [O₄]_v (epigram CCLXXVII). Węgrzynowicz wskazał tylko, że cytat pochodzi z komentarza do szóstego rozdziału Pieśni nad pieśniami. Biezanowski podzielił utwór na osiem części, z których każda (nazwana *dies*) odnosiła się do kolejnych rozdziałów (1–8) Pieśni nad pieśniami.

²¹² Węgrzynowicz tak opisał jego dzieło *Deliciae Octiduanae*: „*Insuper reliquit »Delicias octiduanae« alias carmina in Cantica, in quibus, plane in minimo verbo sacri dramatis, illuminatissimus iste Mariae caecus, in mystica sua pupilla Virgine, Immaculatum Conceptionem eius suspexit, legit, et collegit, publicaue*” (Syll, kol. 788).

²¹³ Podobne słowa padają w Mt 15, 14.

kontekst tej ewangelicznej przypowieści dotyczy relacji mistrz–uczeń²¹⁴. I z niego Węgrzynowicz skorzystał. „Ciemnego poetę” nazwał swoim mistrzem i przewodnikiem (*magistrum meum*). Ten rodzaj językowo-koncepcyjnej pracy wykonywanej przez jego nauczyciela i jego samego odbywał się, jak pisał, gorliwie i w pocie czoła (*desudarent*).

Tę ciężką pracę włożoną w tego rodzaju twórczość dostrzegł Karol Estreicher, opisując dzieło Biezanowskiego *Messis liliorum*. Właściwie jednak zanegował jej sens, pisząc o niej: „Zaiste żal tej pracy ciężkiej cechującej niedołęstwo umysłów uniwersyteckich”²¹⁵. Choć wiadomo, że sąd ten mieści się w standardach ówczesnego postrzegania literatury barokowej, to jednocześnie dobrze pokazuje, jak łatwo ulec pokusie zbyt powierzchownej jej oceny. Kiedyś ją postponowano, dziś z kolei dostrzega się w niej przede wszystkim kunsztowność. Jednak ten wyraz „niedołęstwa umysłu” Węgrzynowicz, wybitny teolog, traktował z największą powagą i wymieniał wśród dowodów zacierpniętych z najwybitniejszych autorytetów.

To właśnie forma, jaką posłużył się Biezanowski, doskonale oddawała, zdaniem reformata, „ciemne” tajemnice wiary. W poetyckim utworze ze wstępu do zbioru *Alphabetum* [...] *Mariae* anagramatyczną poezję Biezanowskiego, Agnesiego i Klimeckiego poświęconą idei niepokalanego poczęcia, opisał Węgrzynowicz następująco:

[...] *rhetores demum oratoresque*
[...] *grammatici tandem*
tam felici conatu, licet immenso labore
in ipso nomine Mariae, et aliquot Angelicae salutationis verbis,
miris constructionibus literarum luserunt; ut nonnullius
ad sex millia
purissimorum anagrammatum
in purissimae conceptionis laudem
excreverint (Alp, k. [a₂v]–a₃r).

Wydaje się, że wysiłek intelektualny włożony w stworzenie tych tekstów, ich ostateczny artystyczny kształt, były szczególnie godne, zdaniem Węgrzynowicza, by wyrażać nimi największe tajemnice wiary. Wysublimowany charakter tej kunsztownej poezji (*poesis artificiosa*) bliski był subtelny spekulacjom teologów. Biezanowski w liście dedykacyjnym skierowanym do papieża Klemensa IX, poprzedzającym jego dzieło *Oraculum Parthenium*, dał poniekąd odpowiedź na pytanie, dlaczego poruszając tak poważne teologiczne kwestie, sięgnął po anagramaty (nazwał je zresztą *aenigmata*²¹⁶). Badaczka twórczości Biezanowskiego, Justyna Zaborowska-Musiał, tak opisała jego wyjaśnienia:

Odwołuje się [Biezanowski – dop. M.K.] przy tym do bardzo sugestywnego porównania: tak jak bowiem światło słoneczne najlepiej można zobaczyć poprzez pryzmat chmury, tak samo owe trudne

²¹⁴ „Nie jest ci uczeń nad mistrza, lecz doskonały każdy będzie, będieli jako mistrz jego” (Łk 6, 40).

²¹⁵ K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 13, Kraków 1894, s. 119.

²¹⁶ S.J. Biezanowski, *Oraculum parthenium* [...], Cracoviae 1668, k. [A₂]v.

i, przypomnijmy, dyskusyjne często prawdy wiary należy badać, odczytywać i objaśniać, ukrywając je w szaradowych czy może raczej tajemnych metamorfozach liter²¹⁷.

Konieczność patrzenia na teologów-anagramatystów z szerszej perspektywy i bez uprzedzeń wyraził już na początku XX wieku badacz mariologicznej literatury tego typu, Walter Begley. Tak pisał o ich twórczości (także Biezanowskiego i Węgrzynowicza):

Nasi anagramatyści byli ludźmi, którzy widzieli tę Ideę [niepokalanego poczęcia – dop. M.K.] w całej jej wyrazistości; i jeśli potrafimy w pewien sposób czytać między wierszami i mieć zrozumienie dla mnogości niejasnych, „ciemnych” oraz pomysłowych i ekstrawaganckich wytworów poetyckiej wyobraźni, od których roi się w anagramatach, wówczas wstaniemy od lektury tej osobliwej twórczości z poczuciem, że autorzy ci byli z pewnością pobożnymi i uczonymi teologami, ale i tradycjonalistami, gdy patrzeć na regresywny okres historii Kościoła, w którym przyszło im tworzyć²¹⁸.

Węgrzynowicz w łacińskim zbiorze *Alphabetum* [...] *Mariae* dowód anagramatyczny uczynił stałym elementem każdego z kazań. Z *programmatis* „*Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum*” stworzył czterowersowe epigramaty, w których każdy wers był anagramatem z tych słów, cały zaś utwór odnosił się do zasadniczej idei kazania wyrażonej w pochwalnym tytule nadanym Maryi. Na przykład w kazaniu *Balsamum sine mixtura*, w którym najszlachetniejszy balsam staje się figurą niepokalanego poczęcia Maryi, także epigramat (złożony z czterech anagramatów) podejmuje metaforę z nim związaną:

Dimana mage nivea, mistura procul a Te.
Unguentaria res, apta mi Adamum coeli.
Eia Maria ad prima unguenta, sol tecum.
E prima olea, Maria cum unguentis data (Alp, s. 38).

Tak motywowane tworzenie anagramatów wpisuje się też w wielowiekową, nie tylko chrześcijańską sakralną tradycję, gdzie: „[...] tajemne praktyki kabalistów, usiłujących poprzez permutacje liter Tory odnaleźć sekretne imiona Boga, czy nauki staroegipskich kapłanów, którzy, jak wspomina Demetrios, czcili Bogów, intonując hymny będące odpowiednimi kombinacjami samogłosek [...]”²¹⁹, stanowiły rodzaj „świętej mowy”, która pozwalała przybliżyć się do boskich tajemnic.

²¹⁷ J. Zaborowska-Musiał, *dz. cyt.*, s. 180.

²¹⁸ W. Begley, *dz. cyt.*, s. 11. „Our anagrammatists were men who saw the Vision in all its clearness; and if we can, in a manner, read between the lines and understand the many obscure and mystic fancies in which the anagrams abound, we shall rise from this curious Bible with the feeling that the authors were certainly pious and learned theologians, and orthodox, too, according to the lights of that reactionary period of Church history”.

²¹⁹ M. Pieczyński, *Jezuici a ars combinatoria. O poszukiwaniu uniwersalnej metody naukowej w drugiej połowie XVII wieku*, „Barok”, t. 37: 2012, s. 65.

4. THEOLOGIA EMBLEMATICA

*Theologia emblematica est pars symbolicae, quae divinorum notitia, emblematis, et id genus symbolis promovetur*²²⁰.

Emblemat, kolejna forma wyróżniona przez Sandaeusa, jest współcześnie chyba najbardziej rozpoznawalnym i uznanym gatunkiem reprezentującym symboliczne *species*. W przywoływanych pracach zaś tylko jednym z kilku, wcale nie prymarnym, czy w sposób szczególny wyróżnianym. Sandaeus wskazał na łacińskie terminy oddające istotę emblematu: *immittere, iniicere, interponere, inserere* (TS, s. 168). Przywołał także znaczenia tego terminu związane z architekturą, rzemiosłami artystycznymi, ornamentyką i oratorstwem (TS, s. 169–170).

Sandaeus, podobnie jak Masen i Alciatus, podkreślał konieczność obecności w emblemacie trzech elementów. Są to: *epigraphelsententiola, picturalimago* oraz *posin* (u Sandaeusa; TS, s. 170), *sententia, symbolum vel simulacrum, epigramma* (u Alciatusa²²¹) czy dziś najbardziej rozpowszechnione: *subscriptio, imago, inscriptio* (u Masena)²²². U van der Sandt'a znajdziemy też określenia, iż obraz to ciało, zaś element słowny to duch („*Et pictura, tanquam corpus, poesis habetur ut animus*”; TS, s. 170). Określenia te wracają w dziełach emblematologów wielokrotnie.

Sandaeus dokonał też kategoryzacji emblematów. Znajdziemy u niego podział ze względu na materię, na jakiej bazuje emblemat. Wyróżnił więc cztery typy emblematów: *mythologicum et historicum; physicum; ethicum; theologicum* (TS, s. 171). Zwrócił jednak sam uwagę na nieprecyzyjność i niejednoznaczność tej systematyki. Emblemat etyczny może bowiem na przykład bazować na materii historycznej czy fizycznej. Propozycje klasyfikowania emblematów były zresztą różnorakie. Alciatus wyróżnił emblemat historyczny (*historica*), odnoszący się do natury (*physica*) i etyczny (*ethica*)²²³. Masen z kolei mówił o czterech źródłach emblematów, wśród których są: *fons proportionarum, fons oppositorum, fons alienatorum* oraz *fons allusionum*²²⁴. Na zilustrowanie ich podawał liczne przykłady. Nie zawsze jednak klasyfikacja poszczególnych emblematów pozostaje jasna.

Sandaeus na koniec teoretycznych rozważań także podejmuje kwestię materii, z której czerpie emblematyka. Znamienny jest tytuł tej części „*Natura dives est emblematum theologicorum*”. Obfitość symbolicznych obrazów (*simulacra symbolica*), którą znajdujemy w stworzeniu, czyni źródło emblematów prawie niewyczerpanym. Przedstawia dalej schemat, który różnorakie źródła emblematycznej materii unaocznia:

²²⁰ M. Sandaeus, *Theologia symbolica* [...], s. 168. „Teologia emblematyczna jest częścią symboliczną, w której wiedza o sprawach boskich jest dostarczana za pomocą emblematów i tego typu symboli”.

²²¹ A. Alciatus, *Emblemata cum commentariis amplissimis*, Patavii 1661, k. LXIV. „*Syntagma de symbolis, stemmatum et schematum ratione, quae insignia seu arma gentilitia vulgo nominantur. Deque emblematis*”.

²²² J. Masen, *dz. cyt.*, s. 658.

²²³ A. Alciatus, *dz. cyt.*, k. LX.

²²⁴ J. Masen, *dz. cyt.*, s. 660–672.

- I. *Mundus universe*
- II. *Elementa ignis, aer, terra, aqua (fontes, flumina, mare, lacus)*
- III. *Homo vir, mulier*
- IV. *Aves*
- V. *Quadrupedes*
- VI. *Insecta*
- VII. *Serpentes*
- VIII. *Pisces*
- IX. *Plantae*
- X. *Lapides*
- XI. *Metalla*
- XII. *Herbae*
- XIII. *Stupenda naturae*
- XIV. *Peccata naturae seu monstra* (TS, s. 278)

Schemat ten dopełnia katalog dziedzin wiedzy i sztuk, z których czerpać może materia emblematyczna (*Scientiae et artes emblematis, theologicis, conficiendis uberem subministrans materiam*).

Artes liberales: grammatica, rhetorica (historia, poetica), dialectica, arithmetica, musica, geometria, astrologia

Agricultura, venatoria, militaris, fabrilis, chirurgia, textoria, nautica

Geometria, cosmographia, geographia, topographia, perspectiva, astrologia, gnomica, meteoroscopica, dioptrica

Ars: piscandi, aucupandi; palestra, pingendi

Sutoria

Pistoria

Coquinaria

Physiologia: medicina moralis (ethica, oeconomia, politica, iuris-prudentia, monarchia, aristocratica, oligarchica, mixta)

Theologia: naturalis, supernaturalis (TS, s. 373–374)

Jezuita podsumowuje stwierdzeniem, iż nie ma takiej dziedziny wiedzy czy sztuki, z której pomysłowy teolog nie mógłby zaczerpnąć nieprzebranej właściwie liczby „emblematycznego materiału”²²⁵.

Nieco więcej szczegółowszych instrukcji dotyczących emblematów zostawił Filippo Picinelli w swoim dziele *Mundus symbolicus*. Ponieważ około 90% przywoływanych przez Węgrzynowicza emblematów zaczerpniętych zostało z dzieła włoskiego augustianina, także jego uwagom poświęcić warto nieco miejsca. Dzieło Picinellogo poprzedza krótki, liczący 9 stron teoretyczny wstęp, w którym autor wykłada podstawowe informacje dotyczące emblematu. Część ta nosi tytuł *Tractatus symboli naturam, et construendi methodum, compendio explicans*²²⁶. Zwróci się tu uwagę na wątki, których brak u Sandaeusa.

²²⁵ M. Sandaeus, dz. cyt., s. 374. „*Iam vero non est ulla scientiarum, vel artium, in qua, non habeat multiplicem apparatus pro sacris emblematis ingeniosus theologus*”.

²²⁶ F. Picinelli, *Tractatus symboli naturam, et construendi methodum, compendio explicans*, [w:] *Mundus symbolicus in emblematum universitate formatus, explicatus, et tam sacris, quam profanis eruditionibus ac*

Picinelli podkreślał, że w emblemacie nieodzowne jest współistnienie komponentu obrazowego i słownego („*Emblema heroicum [...] est compositio figurae et lemmatis*”²²⁷). Inne formy mogą bazować tylko na elemencie słownym (np. *Pythagorae symbola*) bądź tylko obrazowym (*hieroglyphicum*). Kluczowe dla emblematu jest uzupełnianie się tych elementów. Tylko dzięki ich współistnieniu emblemat może zaistnieć, a także odkryć można i wydobyć jego sens²²⁸).

Podkreśla także, iż oprócz tego, że emblemat zawiera w sobie dwa sensy – literalny (*literaris – physicum*) i alegoryczny (*allegoricum – moralis*), to posiada jeszcze jedną zasadniczą właściwość – swoisty naddatek ukrytych i potencjalnych znaczeń, które pozwalają mu znaleźć różnorakie zastosowania („*debet [...] insuper implicite mentem ac conceptum nostrum particularem*”²²⁹). Dla podkreślenia wagi związku obrazu ze słowem nazywa je małżeństwem. Tylko bowiem współistnienie tych obu komponentów zapewnia dotarcie do istoty rzeczy. Sam bowiem obraz nie wyjaśni zamysłu emblematu, podobnie jak nie zrobi tego wyizolowany komponent słowny²³⁰.

Trzecia część teoretycznych rozważań Picinellogo poświęcona jest emblematycznemu obrazowi. Mowa tam o tym, iż powinien on być piękniejszy i szlachetniejszy (*pulchrius et nobilius*); nie może zaś być brzydki i nieprzyzwoity (*turpe aut obscenum*). Powinien składać się z elementów, które oglądający łatwo rozpozna („*Corpus esto res nota, intuentibus facile cognoscenda*”²³¹). Zwraca uwagę, że większość teoretyków wyklucza możliwość umieszczenia w ikonie postaci ludzkiej. Ci, którzy na to zezwalają, zaznaczają, iż ma być to postać historyczna bądź mityczna, ale zawsze łatwo rozpoznawalna. Jako przykłady podaje Herkulesa, Polifema, Ikara, Janusa i Faetona. W ikonie pojawiać się mogą też części ciał ludzi i zwierząt. Podkreśla, że wystarczy, jeśli ikona zawierała będzie jeden element („*unicum corpus ad genuini emblematis structuram sufficit*”), jednak dwa czynią obraz wspanialszym („*duae figurae plus gratiae et splendoris conciliant emblemati, quam una tantum*”)²³². Ostatecznie nie określa maksymalnej liczby elementów, które mogą znajdować się w ikonie, zaznacza tylko, że muszą ze sobą współbrzmieć, uzupełniać się i być podporządkowane naczelnej idei emblematu²³³.

ententiis illustratus [...], t. 1, Coloniae 1681, k. c₄r–i₂r. Dzieło Picinellogo wydane zostało w pierw w języku włoskim kilkadziesiąt lat wcześniej (F. Picinelli, *Mondo simbolico o sia università d'imprese scelte, spiegate, ed illustrate con sentenze, ad eruditioni sacre, e profane [...]*, Milano 1653).

²²⁷ Tamże, k. [c₄]v.

²²⁸ Tamże, k. [d]r. „*Emblema [...] nec solum exigit figuram, nec lemma solum, sed ex ambobus simul, tanquam partibus, in perfectum emblematis heroici sensum coalescit*”.

²²⁹ Tamże, k. [c₄]v.

²³⁰ „*Enim vero sicuti nec e sola figura meam explico mentem, nec e solo lemmate; ita utriusque **connubio exprimitur ac determinatur** litteralis et verus emblematis heroici sensus [...]*” (tamże, k. [d]r).

²³¹ Tamże.

²³² Tamże, k. [d]r–[d]v.

²³³ „*Et, ut compendio dicam, non duo tantum, sed quatuor, sex, vel plura corpora ad emblematis compositionem admittenda sunt, quando illorum multitudo nullam affert perturbationem, singulaque ita in unum conflunt finem, ut mira sua concordia et unione, instar unici corporis, unam duntaxat actionem repraesentent*” (tamże, k. [d]v).

W części czwartej charakteryzuje lemmy. Nacisk kładzie na to, że lemma jest niezbędna oraz że to właśnie ona decyduje o interpretacji całości („*Officium lemmatis est determinare conceptum*”). Podaje przykład księżycy i różnych przypisanych mu lemmatów. Pozbawiony ich obraz posiadać może więc różne znaczenia wzajemnie się wykluczające. Lemma dostosowana jest więc do obrazu i intencji autora („*Lemmatibus verba sunt accommodata ad significandas solas depictae figurae actiones*”). Cechować ją powinny zwięźłość, moc, „dowcip” („*Cupiunt insuper lemmatis verba esse brevia, nervosa, et acuta*”). Nie może być ona zbyt pospolita, zwyczajna i łatwo zrozumiała dla każdego („*Lemmatibus verba non sint communia, et pluribus aliis corporibus facile applicanda. [...] Lemma non sit nimis vulgare*”)²³⁴.

Podobnie, jak w przypadku obrazu, szczegółowe wskazówki dotyczą liczby elementów, z których lemma może się składać. Wystarczy jedno słowo; dwa jednak są bardziej eleganckie i lepiej brzmią; dopuszcza się też trzy; cztery są zaś zaledwie tolerowane²³⁵. Podaje też na przykład tak szczegółowe informacje, jak ta, że lemma nie może zawierać słów takich jak: *hic, hinc, hoc, ita, sic*. Lemma może mieć charakter twierdzący, zaprzeczający lub być typem mieszanym („*Potest esse affirmativum, negativum, et mixtum*”²³⁶). Najlepiej, gdy wyrażona jest w pierwszej bądź trzeciej osobie. Składać się może tylko z przymiotników (np. *Procul et perspicue*), tylko z czasowników (np. *Serenabit*) lub tylko z rzeczowników (np. *Aura manusque sonum*). Mogą być lemma mieszane: czasownik z rzeczownikiem (np. *In umbra desino*) czy czasownik z przymiotnikiem (np. *Cito dissoluar*)²³⁷.

W końcu ostatnia rzecz, na którą zwróci się tu uwagę, to źródła lemmatów wskazane przez Picinello. Mówi on więc o poetach, historykach, mówcach oraz, co ciekawe i ważne, prawo wymyślania ich daje także samemu symbolografowi²³⁸.

W reformackiej bibliotece w Krakowie można było znaleźć większość kluczowych dzieł z dziedziny emblematyki. Były wymienione już prace Filippa Picinello *Mundus symbolicus* (także wersja włoska)²³⁹ i Andreasa Alciatusa *Emblemata*²⁴⁰. Ponadto Jeana-Jacquesa Boissarda *Emblematum liber*²⁴¹, Fajardo Saavedry *Symbola christiano-*

²³⁴ Wszystkie cytaty w tym akapicie znajdują się w: F. Picinelli, *dz. cyt.*, t. 1, k. [d₂]r–[d₂]v.

²³⁵ „*Unde etsi peritorum iudicio, ad emblema animandum sufficere quidem possit una tantum vocula, verbum, aut adverbium; duobus tamen verbis redditur lemma elegantius, magisque sonorum. Et licet etiam tria verba adhiberi queant, numerus tamen quartus vix toleratur*” (tamże, k. [d₂]v).

²³⁶ Tamże, k. [i]v.

²³⁷ Tamże.

²³⁸ „*Lemmata haud dubie non sine ingenti decore ex voluminibus poetarum, historicorum, et oratorum desumi possunt. [...] Inde tamen non sequitur, quin lemmata ipsius etiam symbolographi ingenio formari ac componi possint [...]*” (tamże, k. [i]r).

²³⁹ {*Index* 1689, s. 140, poz. 76; odnotowany jako „Pacinelli”}; wersja włoska {*Index* 1727, s. 516; w dziale *Libri Italici et Gallici in folio*}.

²⁴⁰ A. Alciatus, *Emblemata cum commentariis amplissimis*, Patavii 1661. {*Index* 1689, s. 104, poz. 22}.

²⁴¹ J.J. Boissard, *Emblematum liber*, Francofurti 1593 {*Index* 1689, s. 109, poz. 155}.

-politica²⁴², Hermana Hugona *Pia desideria*²⁴³. Była też praca Hadrianusa Juniusa *Emblemata eiusdem aenigmatum libellus*²⁴⁴ oraz pozycja określona w indeksie jako *Emblemata Luteranae*²⁴⁵. Być może było to dzieło luteranina Joachima Camerariusza *Symbolorum et emblematum*²⁴⁶. Wiele wskazuje bowiem na to, że Węgrzynowicz znał je i korzystał z niego, o czym mowa będzie dalej.

W reformackim księgozbiornie nie brakowało polskich twórców. Indeks odnotowywał prace Marcina Hinczy *Chwała z krzyża*²⁴⁷, *Płęsy aniołów Jezusowi narodzonemu*²⁴⁸, *Król bolesny*²⁴⁹, *Matka Bolesna*²⁵⁰, *Dziecię Pan Jezus*²⁵¹, Ambrożego Nieszporkowicza *Officina emblematum*²⁵² czy Tomasza Tretera *Theatrum virtutum*²⁵³.

Na związki emblematyki z renesansowym i barokowym kaznodziejstwem zwrócił uwagę Janusz Pelc. Zauważył on, iż budowa kazania w samej swej istocie jest zbliżona do budowy emblematu: przewodnia myśl, poruszający wyobraźnię opis-obraz i jego rozwinięcie²⁵⁴. Te „analogie emblematyczne”, jak je określił Pelc²⁵⁵, uwidaczniają się wyjątkowo wyraziście w kazaniach pogrzebowych, gdzie kluczową rolę zazwyczaj odgrywała herbowa ikona²⁵⁶. Ale także kazania niedzielne oraz świąteczne nosiły w sobie ów emblematyczny rys, niekiedy wyrażany wprost. Hendrik Engelgrave, kolejny z cenionych przez Węgrzynowicza kaznodziejów i wielokrotnie przez niego przywoływany, swoje kazania określał wręcz mianem emblematów. Reformaci w Krakowie mieli jego trzy dzieła: *Lux Evangelica sub velum sacrarum emblematum*

²⁴² D. Saavedra Fajardo, *Idea principis christiano-politici centum symbolis expressa*, Bruxellae 1649. {Index 1689, s. 145, poz. 25–26}.

²⁴³ H. Hugo, *Pia desideria emblematis, elegiis et affectibus SS. Patrum illustrata*, Antverpiae 1624. {Index 1689, s. 124, poz. 21}.

²⁴⁴ H. Junius, *Emblemata [...], eiusdem aenigmatum libellus*, Antverpiae 1565. {Index 1727, s. 513, „I”; opisane jako „Junii Medici, Emblemata”}.

²⁴⁵ {Index 1727, s. 518, „E”}.

²⁴⁶ J. Camerarius, *Symbolorum et emblematum centuriae quatuor collecta*, Francofurti 1654.

²⁴⁷ M. Hincza, *Chwała z krzyża, której i sobie, i nam nabył Jezus Ukrzyżowany*, Kraków 1641. {Index 1689, s. 125, poz. 40}.

²⁴⁸ Tenże, *Płęsy aniołów Jezusowi narodzonemu, naświetszego krzyża tańce*, Kraków 1636. {Index 1689, s. 124, poz. 38}.

²⁴⁹ Tenże, *Król bolesny Jezus Chrystus*, Lublin 1631. {Index 1689, s. 124–125, poz. 39, 41, 43}.

²⁵⁰ Tenże, *Matka bolesna Maryja, to jest tłumaczenie męki Pana Chrystusowej, która boleść Matce świętej zadawała [...]*, Kraków 1665. {Index 1689, s. 125, poz. 44}.

²⁵¹ Tenże, *Gloria in excelsis. Dziecię Pan Jezus, to jest rozmyślanie o dzieciństwie Pana Jezusowym*, Kraków 1636. {Index 1689, s. 125, poz. 42}.

²⁵² A. Nieszporkowicz, *Officina emblematum, qua praecipuos Virginis et Matris Dei Mariae titulos et elogia complectuntur*, Cracoviae 1680. {Index 1689, s. 137, poz. 32}.

²⁵³ T. Treter, *Theatrum virtutum, D. Stanislai Hosii [...]*, Cracoviae 1685. {Index 1689, s. 151, poz. 71}.

²⁵⁴ J. Pelc, *Słowo i obraz na pograniczu literatury i sztuk plastycznych*, Kraków 2002, s. 204–205.

²⁵⁵ Tenże, s. 204.

²⁵⁶ Tenże, s. 206–209.

*recondita*²⁵⁷, *Caelum empyreum*²⁵⁸ oraz *Caeleste Pantheon*²⁵⁹. Każde z kazań w tych zbiorach określone jest mianem „emblemata” i przypisane do określonej uroczystości. Oprócz biblijnego *thematis*, każdemu kazaniu-emblematowi przypisana jest lemma. Jej źródłem jest przede wszystkim literatura rzymska (np. Owidiusz, Wergiliusz, Tibullus i Lukrecjusz). Najpełniej strukturze emblematu odpowiadają kazania ze zbioru *Caelum empyreum*, gdzie mamy inskrypcję, ikonę i subskrypcję określoną jako *argumentum*. Kazanie bezpośrednio odnosi się do wszystkich tych elementów²⁶⁰.

Mogły więc kazania całą swoją strukturą naśladować strukturę emblematu. Pewnych swobodnie rozumianych analogii emblematycznych (tak, jak opisywał je Pelc) można by dopatrywać się i w poszczególnych kazaniach, a nawet zbiorach reformata. Jednak tutaj uwaga skupiona zostanie na emblematach pełniących rolę argumentu.

Terminu „emblemata” używał Węgrzynowicz w łacińskich kazaniach, w polskich zaś tylko na marginesie, przywołując tytuł bądź lokalizację (np. Nieszpork. *Centur.* 1. *Embl. lib.* 1. *num.* 82; *NA*, kol. 264). Posłużenie się przez reformata emblematem rozpoznać można po trzech sygnałach: określeniu jego autora mianem „symbolisty” bądź „imprezysty”, przytoczeniu lemmy oraz opisaniu ikony. Dwa ostatnie są obecne zawsze, pierwszy jest wariantywny. Znajdujemy np.:

Namalował jeden pełne naczynie zacnego likworu, które na dół obrócone śrubą, choć otwartą, najmniejszej kropelki nie wypuściło, napisawszy lemma: „*Ex copia inops*”, bo tym samym, że wypełnione było naczynie likworem pomienionym, żadnej kropelki uronić na dół nie mogło. Do czego alludując Lipsius mówi: „*Ita hoc ipso quod intendimus multa simul dicere, et debemus; dicimus pauca*”. To podobieństwo służy do materyjnej mojej. Przenaśw[iejsza] Panna zowie się *Vas electionis*, *Vas honorabile*, *Vas insigne devotionis*. Naczynie wybrane, Naczynie czci godne, Naczynie dziwnego nabożeństwa. To naczynie zawsze pełne darów i przywilejów niebieskich, *gratia plena* [...]. Ale kiedy już przy wniebowzięciu swoim staje w pełni, prawie w tym punkcie, gdzie już od Boga więcej odbierać nie może łask, to jest w terminie chwały niebieskiej, już i kropelki jednej kanać nie mogą rozumy ludzkie, języki oratorów. Czemu? Bo *copia inops*, bo to samo pokazuje *copiam*, dostatek, liczbę, zacność niezrozumianą darów i przywilejów Przenaśw[iejszej] Panny (*MKI*, s. 84–85).

²⁵⁷ H. Engelgrave, *Lux Evangelica sub velum sacrorum emblematum recondita in omnes anni dominicas selecta historia et morali doctrina variae adumbrata et in duas divisa partes*, Herbipoli 1661. {*Index* 1689, s. 118, poz. 12}.

²⁵⁸ Tenże, *Caelum Empyreum, non vanis et fictis constellationum monstris belluatum sed Divum domus, Domini Jesu Christi, eiusque illibatae Virginis Matris Mariae, sanctorum Apostolorum, martyrum, confessorum, virginum [...] splendide illustratum [...]*, t. 1–2, Coloniae 1668/1670. {*Index* 1689, s. 119, poz. 13}.

²⁵⁹ Tenże, *Caeleste Pantheon sive Caelum Novum in festa et gesta sanctorum totius anni [...]*, Coloniae 1671. {*Index* 1689, s. 119, poz. 14}.

²⁶⁰ Tenże, *Caelum Empyreum*, t. 2, Coloniae 1670 (zob. np. *Festum Sanctae Mariae Magdalenae*, s. 29–44). https://books.google.pl/books?id=FBRDL7R_Q6gC&printsec=frontcover&dq=engelgrave+caeli+empyreum&hl=pl&sa=X&ved=0ahUKEwj4-Gc8f3jAhXTAxAIHYqRAKsQ6AEIMTAB#v=onepage&q&f=false [dostęp: 29.05.2019]. Są jednak różne egzemplarze wydane w tym samym roku i miejscu. W części z nich nie ma emblematycznych ikon (np. egz. Bayer. Staatsbibliothek <36626372690013 [online]: <https://books.google.pl/books?id=ZDNAAAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=Engelgrave,+Caelum+Empyreum+1670&hl=pl&sa=X&ved=0ahUKEwjHzN7uw6LoAhVTr4sKHbIOCmAQ6AEIQDAC#v=onepage&q=Engelgrave%2C%20Caelum%20Empyreum%201670&f=false> [dostęp: 20.03.2019]).

W przypadku tego emblematu zaczerpniętego od Picinellogo Węgrzynowicz wykorzystał nie tylko ikonę i inskrypcję, ale także fragment subskrypcji, w której Włoch przywołał wyimek z dzieła Lipsjusza *Epistolarum centuria ad Germanos et Gallos*. Emblemat przypisał Picinelli pojęciu „*eloquentia*”. Posłużył mu on do zilustrowania niemożności wyrażenia słowami dobrodziejstw udzielanych klientowi przez mecenasa. Tę nad wyraz przyziemną wymowę emblematu zaprezentowaną przez augustianina reformat w zasadzie podjął, jednak przeniesienie jej na grunt teologiczny nadało jej zupełnie inny charakter. *Vas plenum liquoris* – każde z tych słów użytych przez Picinellogo zyskuje nowy wykład. *Vas* – Maryja, opisana w litanijnym szeregu wezwań (*Vas electionis*, *Vas honorabile*, *Vas insigne devotionis*²⁶¹). Słowo *plenum* w ikonie odniesione do płynu wypełniającego naczynie, powiązał kaznodzieja ze słynną frazą pozdrowienia anielskiego *gratia plena*. Staje się tym samym likwor łaską. Słowo *plena* nie wyczerpuje jednak na tym swych znaczeń. Jest także opisem stanu duchowej pełni, jakiej doświadcza Maryja po wniebowzięciu. I wobec tejże pełni chwały i spełnienia oraz mnogości darów (*copia*), jakie poprzez wstawienictwo Maryi można pozyskać, stają oniemiałe ludzki rozum i język (*inops*).

Emblemat wpisuje się w wiodącą ideę kazania *Muta Panegyris*, wyprowadzoną ze strofy hymnu:

Acz prawdziwie nikt nie żywie, tak szczęśliwy wymową,
By słodkimi hymny swemi zrównał z tą białogłową (MKI, s. 75).

Stosując kategoryzację zaproponowaną przez Sandaeusa, emblematy użyte przez reformatę można by określić mianem teologicznych (*emblematum theologicum*). Czasem zastosowanie znalazłoby też określenie emblematu etycznego (*emblematum ethicum*), gdy materię emblematu odnosi kaznodzieja do kwestii moralnych. Ale i tutaj termin emblemat teologiczny mógłby wystarczyć, zważywszy, że w obrębie teologii znajdujemy jej odmianę – teologię moralną. Tak czy inaczej oba terminy – emblemat teologiczny i etyczny – odnoszą się do zastosowania użytych przez reformatę form emblematycznych. Emblematów *stricte* teologicznych, których ikona i inskrypcja czerpią z przestrzeni religijnej (jak np. u Hermana Hugona *Pia desideria* czy Marcina Hinczy *Chwała z krzyża*), u Węgrzynowicza nie ma. Wykorzystuje on za to mistrzowsko to, co Picinelli określił naddatkiem potencjalnych, nieoczywistych znaczeń („*insuper implicitamente*”) emblematu, dzięki którym może on znaleźć zastosowanie w różnorodnych kontekstach. Pozostałe kategorie, które wyróżnił Sandaeus, tyczą materii emblematycznej ikony. Mitologiczna bądź historyczna (czy dokładniej „*in quo res gesta, aut quasi*

²⁶¹ Wezwania *Vas honorabile* i *Vas insigne devotionis* weszły do Litanii Loretańskiej („Przybytku chwalebny, Przybytku sławny pobożności”). Terminem *Vas* z wieloma innymi epitetami opatrywano Maryję w rozmaitych litaniiach, oficjach, akatystach (np. *Vas Totius Sanctitatis*; *Vas Redemptionis*; *Vas Spirituale*). *Vas electionis* użyte przez Węgrzynowicza pojawia się w Dziejach Apostolskich (Dz 9, 15). Tymi słowami Bóg, zwracając się do Ananiasza, określił nawróconego Szawła: „*Dixit autem ad eum Dominus: »Vade, quoniam vas electionis est mihi iste«*”; u Wujka: „A Pan rzekł do niego: »Idź, abowiem ten mi jest naczyniem wybranym“.

*gesta, seu fabula continetur*²⁶²) oraz odnosząca się do zjawisk przyrodniczych (*physicum*) – to materie także obecne w emblematkach wykorzystywanych przez Węgrzynowicza. Dominuje, jak zresztą w emblematyce w ogóle, tematyka przyrodniczo-fizyczna.

Przykład emblematu czerpiącego z tematyki mitologicznej znajduje się w kazaniu poświęconym cnocie czystości. Przywołał kaznodzieja mit o Dafne przemienionej w drzewo laurowe oraz emblemat przedstawiający to wydarzenie:

Stąd symbolista, namalowawszy tę historiją, napisał *lemma* nad nią: „*In fuga victoria*. Zwycięstwo w ucieczce”. Przez które podobieństwo albo *symbolum* wyrażali sami poganie, że wielka to jest chwała i honor człowieka, gdy chcąc dochować zupełnej czystości ucieka pilnie przed napaśnikami i owszem przed wszelkimi okazjami przeciwnymi tej cnocie (KN-7K, kol. 206[306]).

Mundus symbolicus, na który powołał się Węgrzynowicz, w trzeciej księdze prezentował mitologiczne postaci (od Akteona po Wulkana) właśnie jako figury wyrażające wartości czy antywartości, reprezentujące pewne prawdy, które odpowiednio „skonfigurowane” mogą znaleźć zastosowanie w opisie i oglądzie świata przez pryzmat idei chrześcijańskich. Temu „skonfigurowaniu” służy odnoszenie prezentowanych postaci *ex historia profana* do kontekstów biblijnych, opatrzenie ich w komentarze ojców i doktorów Kościoła oraz innych autorytetów kościelnych. *Inscriptio* do ikony przedstawiającej uciekającą Dafne zaczerpnął Picinelli od jezuity Michaela Pexenfeldera, powołał się też na autorytet świętych Tomasza, Augustyna oraz Filipa Neri, piszących o ucieczce jako najlepszym sposobie na uniknięcie grzechu.

Postać Michaela Pexenfeldera (1613–1685) jest tu bardzo znamienna. Ten niemiecki jezuita zasłynął głównie dziełem *Aparatus eruditionis*. Był to rodzaj encyklopedycznego kompendium, w którym znajdujemy fragment poświęcony mitologicznym postaciom²⁶³ (*Antonomastica quarundam rerum, ex historiis et fabulis, explicatio*). Potraktowane są one jako antonomazje pewnych idei, zjawisk i wartości. Dafne określona jest tam krótko jako *symbolum castitatis*²⁶⁴. O wiele więcej miejsca poświęca jej Pexenfelder w innym swoim dziele, *Ethica symbolica*²⁶⁵. To erudycyjny przykład zastosowania mitologii grecko-rzymskiej do chrześcijańskiej etyki. Zawiera opis stu czterech postaci. Pierwszą z nich jest właśnie Dafne (*Symbolum I. Daphne Virgo Laureata*), której etyczny profil wyznaczają kolejno rozwijane określenia: 1. *Cura Castitatis in Daphne*; 2. *Castitatis praesidia*; 3. *Castitas fugiendo vincit*; 4. *Laureatus Castitatus triumphus*; 5. *Laurus Symbolum Castitatis*²⁶⁶. W trzecim podpunkcie rozwija on wątek tryumfalnej ucieczki, powołując się przy tym na ody Owidiusza, elegie Horacego

²⁶² M. Sandaeus, *dz. cyt.*, s. 171.

²⁶³ M. Pexenfelder, *Aparatus eruditionis tam rerum quam verborum per omnes artes et scientias instructus opera et studio*, Norimbergae 1670, s. 937–967 (*cap. XCVIII*).

²⁶⁴ Tamże, s. 945.

²⁶⁵ Tenże, *Ethica symbolica e fabularum in veritatis lucem varia eruditione, noviter evoluta* [...], Monachii 1675.

²⁶⁶ Tamże, s. 1–5.

i *Eneidę* Wergiliusza. Porównajmy odpowiednie fragmenty u Pexenfeldera²⁶⁷, Picinello²⁶⁸ i Węgrzynowicza:

M. Pexenfelder	F. Picinelli	A. Węgrzynowicz
<u><i>Daphne pudicitiam suam fugiendo subduxit Apollinis libidini; qua de causa meruit in laurum converti, arborem triumphalem, ac castissimam, quae nec frigoris, nec ardoris violentia se corrumpi patitur, perpetuo virens, semper illibata.</i></u> [...] <i>Symbolum hoc virginittatis est, de qua Ovidius lib. 3. Trist. Eleg. 1.</i> <i>Usque viret semper laurus, nec fronde caduca</i> <i>Carpitur, aeternum sic habet illa decus.</i> <i>Et quatenam pulchrior victoria ac triumphus, quam qui fuga tam gloriosa relatus est? De hoc emblema, cum lemmate, „In fuga victoria”.</i>	<u><i>Daphne pudicitiam suam Apollinis libidini fugiendo subduxit; qua de causa meruit in laurum converti, arborem triumphalem, ac castissimam, quae nec frigoris, nec ardoris violentia se corrumpi patitur, perpetuo virens, semper illibata.</i></u> <i>Emblemati epigraphen addidit eruditissimus P. Michael Pexenfelder. „In fuga victoriam” vel „Usque viret semper”; verbis ex Ovidio mutuatis [Ovid. l. 3 Trist. Eleg. 1].</i> <i>Usque viret semper laurus, nec fraude caduca</i> <i>Carpitur, aeternum sic habet illa decus.</i>	Na objaśnienie tego piękne podobieństwo albo <i>symbolum</i> <i>author Mund[di]</i> <i>Symb[olici]</i> upatrzył w poetyckich bajkach. Imaginowali sobie poganie o pewnej wielkiej pocziwości damie, <i>Daphnes</i> nazwanej, że ta mając napasć od Apollina i postrzegszy go z daleka, chcąc ochronić cnoty swojej, uciekać przed nim poczęła, a gdy on mocno jej doganiał, inaczej radzić sobie nie mogąc, mocą bogów przeminiała się w drzewo laurowe, które drzewo było <i>symbolum</i> zwycięstwa i nim skronie zwycięzców Rzymianie koronowali. Stąd symbolista namalowawszy tę historiją, napisał <i>lemma</i> nad nią: „<i>In fuga victoria</i>. Zwycięstwo w ucieczce” (<i>KN-7K</i>, kol. 206[306]).

Zaprezentowane fragmenty pokazują sposób zapośredniczania informacji, inspirowania się nimi, transformowania ich, a czasem przejmowania fragmentów prawie bez zmian (fragmenty podkreślone). Tutaj widoczna jest także zmiana profilu informacji. U wszystkich trzech autorów wydobyty jest wymiar etyczny płynący z opowieści o Dafne. U Pexenfeldera jest on jednak głęboko i wielostronnie osadzony w kontekście kultury rzymskiej. Opisuje ją słowami z ód Owidiusza, elegii Horacego i *Eneidy* Wergiliusza. Z autorytetów chrześcijańskich pojawia się tylko św. Paweł i jego słowa z Listu do Koryntian: „*Fugite fornicationem*” („Uciekajcie przed porubstwem”; 1Kor 6, 18) z krótkim komentarzem św. Augustyna. Picinelli z kolei oprócz Owidiusza przytoczonego za Pexenfelderem, z którego elegii zaproponował alternatywą lemmę „*Usque viret semper*”, wsparł się tylko na autorytecie pisarzy chrześcijańskich (św. Augustyna, św. Tomasza) i Brewiarza Rzymskiego.

U Pexenfeldera pojawiają się wątki strachu przed napastnikiem, chęci samostanowienia o sobie, samodzielnego wyboru obiektu swych uczuć. *Castitas* ma różne moralne i psychologiczne oblicza. U Picinellogo wymiar *castitatis* najkrócej streszcza zdanie

²⁶⁷ Tamże, s. 3.

²⁶⁸ F. Picinelli, *dz. cyt.*, t. 1, s. 154.

św. Augustyna: „*Fugam, ceu unicum optimumque antidotum adversus luxuriam*”²⁶⁹. Właśnie ten trop podjął Węgrzynowicz, wiążąc *castitatem* z wymiarem seksualnym, ale i materia kazania tego wymagała. Jego temat brzmiał bowiem „Chronić się okazyi do nieczystości” (*KN-7K*, kol. 197–198[297–298]). Tak więc argument „mitologiczny” przełożony zostaje na język etyki chrześcijańskiej, a Dafne zdefiniowana jest jedynie poprzez chęć zachowania „zupełnej czystości”.

Wśród emblematów wykorzystywanych przez Węgrzynowicza zdecydowaną przewagę mają te, określone przez Sandaeusa jako *emblemata physica*, a więc takie, których ikona wyprowadzona jest *ex natura*. Kazanie III na święto Kazimierza Świętego przeznaczone było na okoliczność, gdy uroczystość ta przypadnie na Środę Popielcową. Stąd i motto kazania brzmi „*Purpura in cinere*. Purpura w popiele”. W tekście kazania wykorzystał reformat emblemat Fajardo Saavedry (ilustr. 23), który posłużył mu do pochwały cnót królewicza. Jako źródło zaczerpnięcia wskazał na marginesie dzieło Picinellogo:

Służy mu owo *symbolum* Sa<a>vedry, który namalowałszy dwie sztuce purpurowego sukna blisko siebie i przez to podobno dla reperkusyi kolorów wysokość koloru biorące, napisał lemma: „*Purpura iuxta purpuram*” (*MK-K*, s. 22).

Stosuje go kaznodzieja do opisanie religijnej postawy królewskiego syna. Jedną purpurę interpretuje jako obraz Chrystusowej męki, drugą zaś jako obraz królewskiego pochodzenia Kazimierza:

„*Purpura iuxta purpuram*”, bo podobnym sposobem Kazimierz Ś[więty] przytulony do krwawych ran Jezusowych przez kontemplacyją, przez to samo purpurze swojej, to jest życiu swemu królewskiemu, na wysoką ozdobę rozmaitych cnót ś[więtych], rzadkich w takowych stanach, zdobył się: „*Purpura iuxta purpuram*” (*MK-K*, s. 22).

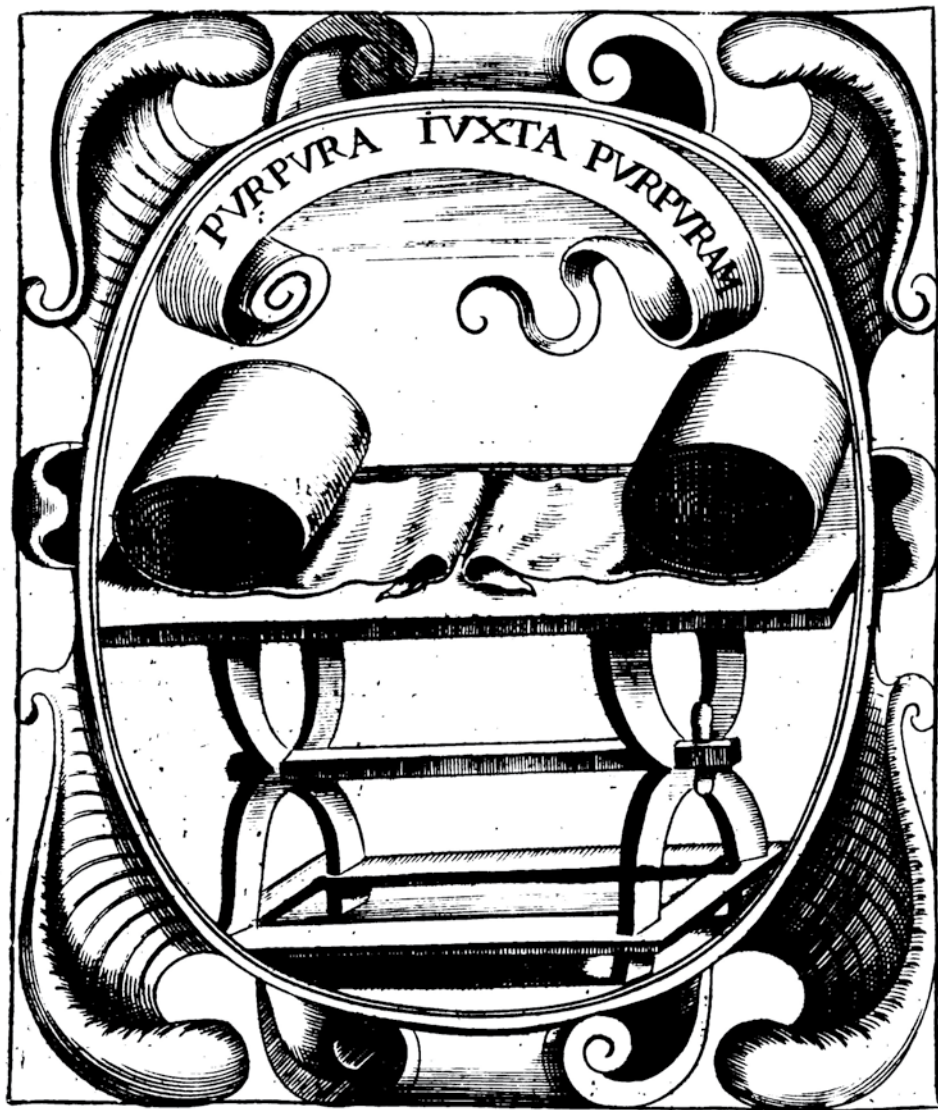
Nie poprzestał jednak na skojarzeniu purpury z królewskim statusem Kazimierza. Wskazał następnie na źródło pochodzenia purpurowego barwnika wykorzystywanego do nadawania koloru tkaninom. Picinelli pisał o gatunku ślimaka morskiego zwanego *conchylium*, z którego wydzieliny pozyskiwano ów barwnik (tzw. purpurę tyryjską)²⁷⁰. Termin *conchylium* oznaczał także muszlę czy konchę, ale i naczynie²⁷¹. Węgrzynowicz wyzyskał także te znaczenia, czego u Włocha nie znajdziemy. Pisał:

Purpura w konchach się rodzi, jako i perły. Tak Kazimierz Ś[więty] do ozdoby spurpurowanej dusze swej pamiątkę Męki Jezusowej, dobiera jeszcze więcej tego purpurowego koloru z samejże oryginalnej konchy, prawdziwą w sobie purpurę Krwie i Ciała Chrystusowego zamykającej, to jest od Przen[ajświętszego] Sakramentu przez częste, pokorne i gorące używanie jego [...] (*MK-K*, s. 22).

²⁶⁹ Tamże, s. 155.

²⁷⁰ Tę informację Picinelli podał jako wprowadzenie do innego emblematu, poprzedzającego tutaj omawiany. Opisał tam sposób pozyskiwania barwnika: „*Purpura conchyliorum est species, quam piscatores hoc astu capiunt*” (tamże, s. 461 (§ 196)).

²⁷¹ *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 10, red. nac. M.R. Mayenowa, Wrocław 1976, s. 519–520 [hasło: „Koncha” – oznaczała ona m.in. muszlę, małża, wszelkie stworzenie morskie mające na sobie skorupę, ale też naczynie, czarę].



Ilustr. 23. F.D. Saavedra, *Idea principis christiano-politici centum symbolis expressa*, Bruxellae 1649, s. 102

Koncha odsyła tu do naczynia, w którym przechowywane są konsekrowane komunikanty – cyborium. Ma ono zwykle formę kielicha z wieczkiem. Z kolei małeńka puszcza do przenoszenia komunikantów, zwana pyksis, jeszcze bardziej przypomina muszlę. To rodzaj małego otwieranego okrągłego puzderka.

Sposób wykorzystania Picinellogo pokazuje swobodę i inwencję Węgrzynowicza. Z kolei interpretacja emblematu Saavedry wydaje się być autorskim pomysłem Węgrzynowicza. Ani u samego Saavedry, ani u Picinellogo nie znajdziemy takiego rozumienia ikony i lemmy. Tam leżące obok siebie zwoje purpury, którym towarzyszy lemma: *Purpura iuxta purpuram*, znajdują przede wszystkim zastosowanie w kontekście dziedziczenia szlacheństwa ducha, naśladowania cnót przodków i edukacji. Choć Węgrzynowicz wskazuje tylko na dzieło Picinellogo jako źródło, skąd zaczerpnął emblemat, to niewykluczone, iż mógł korzystać bezpośrednio z Saavedry. Wskazywać na to może opisanie samej ikony. Picinelli bowiem stwierdza tylko: „*D. Didacus Saavedra Emblematis loco duo panni purpurei volumina supra mensam depinxit, cum lemmate: »Purpura iuxta purpuram«*”²⁷². Saavedra zaś dopowiada jeszcze przyczyny, dla których kładzie się obok siebie dwa na pozór jednakowe zwoje purpurowego materiału. Kupcy robili tak, aby przez porównanie lepiej móc ocenić jakość obydwu i oszacować ich wartość („*Mercatorum hic mos est, qui purpuram componunt cum purpura, ut hujus prae illa excellentia magis emineat et certior de utraque fiat aestimatio*”²⁷³). Być może to jest źródło tego wstępnego odczytania dość niejasnej ikony, które przedstawił Węgrzynowicz – „namalowawszy dwie sztuce purpurowego sukna blisko siebie i przez to podobno dla reperkusji kolorów wysokość koloru biorące” (MK-K, s. 22).

Przykład ten pozwala też przypuszczać, jak wyglądała technika pracy kaznodziei. Jakąś liczbę emblematycznych ikon i lemmatów mógł mieć w pamięci. Bardziej prawdopodobne jednak jest, że opracowując kazania i korzystając z dzieła Picinellogo, posługiwał się świetnie opracowanymi indeksami.

W dziele Włocha znajdujemy *Index lemmatum*, w którym uporządkowane są one według klucza hasłowego. I tak znajdujemy w nim hasło „*purpura*”, z przypisanymi mu pięcioma lemmatami, także tym omawianym przed chwilą²⁷⁴. Kolejny to *Index applicationum*, porządkujący (też alfabetycznie) szereg zagadnień, do których przypisane są lemmaty, pasujące do danej kwestii. Tutaj lemma: *Purpura iuxta purpuram*, przyporządkowana jest do tematu „*Princeps. Magistratus*”²⁷⁵. Zarówno *purpura*, jak i postać królewicza były uzupełniającymi się wątkami kazania. Wystarczyło skorzystać z indeksu i znaleźć punkt wspólny dla tych dwóch tematów – *purpury* i *księcia* (królewicza). Była nim lemma: „*Purpura iuxta purpuram*”.

²⁷² F. Picinelli, dz. cyt., t. 1, s. 461–462.

²⁷³ D. Saavedra Fajardo, *Idea principis christiano-politici centum symbolis expressa*, Bruxellae 1649, s. 102 (*Symbolum XVI*).

²⁷⁴ F. Picinelli, dz. cyt., t. 2, k. Ee₁r (*Index lemmatum, quae reperiuntur in Mundo Symbolico* [hasło: „*Purpura*”]; każdy z indeksów ma odrębną paginację).

²⁷⁵ Tamże, k. [Oo₄]v (*Index applicationum quae in Mundo Symbolico reperiuntur* [hasło: „*Princeps. Magistratus*”]).

Inny przykład emblematu *ex natura* znajdujemy w kazaniu ze zbioru *Melodyja Ś[więtego] Kazimierza* zatytułowanym *Corona celsitudinis*. Tematem jego drugiej części jest wychowanie dzieci w taki sposób, aby stały się ową tytułową „koroną zacności” dla swoich rodziców. Bywa jednak, że stają się one przyczyną wstydu (*corona confusionis*). W jednym i drugim przypadku odpowiedzialni są za to rodzice. Ich pełną odpowiedzialność za wychowawczą porażkę tak uzasadnia kaznodzieja:

Kiedyby szpetna, ładajaka, krzywo, plamisto zrobiona była korona, na kogo byśmy to zwalili? Tylko na rzemieślnika. Rzeklibyśmy: „Kowal-ci to jakiś robił tę koronę. Nogami-ć to, nie rękami robiona”. A któż jest rzemieślnikiem tej korony mistycznej, to jest młodości i obyczajów dzieciak waszych? Nie kto inny, tylko wy, *principaliter*, sami rodzice. Rozmaici rozmaicie i rozmaite dzieciom swoim budują, robią korony w wychowaniu dzieciak (MKI, s. 15).

Na opisanie rodziców, którzy „przyczyną dzieciak swoich zguby stają się” (MKI, s. 16), przywołał Węgrzynowicz dwa emblematy:

Nad takowemi napisać by trzeba *lemma*, które ktoś napisał nad wielorybem nawałnościami, na brzeg daleki, gdzie musiał zdychać, morskimi wyrzuconym: „*Quem genuit perdidit*”. Albo co nad małpą od wielkich pieszczot, od obłapania zaduszającą szczenię swoje: „*Perdit amando*”, gdyż dziatki swoje tak wychowując gubią, a gubią wiecznie, sobie konfuzują gotują, karanie skarbią u P[ana] Boga (MKI, s. 16–17).

Choć w tym wypadku nie ma żadnej adnotacji, skąd pochodzą emblematy, znów nie zawodzi sięgnięcie do Picinellogo. Oba znajdziemy bowiem w dziele Włocha. I znów można podpatrzeć mechanizm wyszukiwania emblematów, które posłużyć mogły jako argumenty w omawianej materii. Tematem kazania było wychowanie dzieci i decydująca w tym rola rodziców. Pierwszy z emblematów umieszczony jest pod hasłem „Morze” (*Lib. II. Corpora elementaria; Cap. XXIII Mare*), drugi „Małpa” (*Lib. V. Quadrupedia; Cap. XLIV Simia*). Kiedy zajrzymy do indeksu zastosowań lemmatów (*Index applicationum*), w hasło „*Parentes*” znajdziemy „*Quem genuit perdidit*”²⁷⁶. Dodatkowo hasło „*Parentes*” odsyła do „*Educatio*”, a tam z kolei mamy lemmat „*Perdit amando*”²⁷⁷.

W przypadku tych dwu emblematów Węgrzynowicz nie rozbudowywał ani opisu, ani interpretacji. Samo przywołanie obrazów i lemmatów miało, zdaje się, moc wystarczającą. Pełniło rolę podsumowującej wątek konstatacji. Tropem, który podpowiada, dlaczego tak nośnych obrazów nie rozwijał, co zwykle robił, jest umieszczenie na marginesie adnotacji „*Apoph[thegma]*”. Zwykle przy przywoływanym emblemacie znajdowało się określenie *Symbolum*. Wyrazistość lemmatów była tu pewnie decydująca i pozwalała przekonująco oraz wyraziście spuentować prowadzony wątek.

Znów jednak uwidacznia się swoboda, z jaką wykorzystywać można było emblematy. Picinelli pierwszy z emblematów podporządkował myśli: „*Parentes crudeles aut*

²⁷⁶ Tamże, t. 2, k. [Nn₄]r.

²⁷⁷ Tamże, k. [Ii₄]v.

*scandalosi*²⁷⁸. Podał przykłady Heroda Wielkiego i jego udział w skazaniu na śmierć swoich synów (Arystobula, Aleksandra oraz Antypatra), a także dzieciobójstwo dokonane przez Medeę. Skorzystał też ze św. Augustyna, który pisał o protorodzicach (*protoparens*), z których jedni – Adam i Ewa – prowadzą ku śmierci, drudzy – Chrystus i Kościół – ku życiu. Wywód Węgrzynowicza dość luźno związany jest z Picinellim. Nie chodzi mu bowiem o rozmyślne okrucieństwo i przemoc wobec własnych dzieci. Bliżej mu do myśli św. Augustyna o odpowiedzialności rodziców (u niego ziemskich) za duchowy i moralny rozwój dzieci.

Nieco podobnie jest z przywołanym emblematem „*Perdit amando*”. Picinelli przywołał emblemat Joachima Camerariusza. Opisał ikonę przedstawiającą małpę tulącą swe szczenię. Uścisk był tak mocny, że uniemożliwiał małpiątku zaczerpnięcie oddechu. Lemma przywołana brzmiała „*Perdit amando*” (u Węgrzynowicza *perdidit*). Włoch myślą przewodnią uczynił zdanie „*Educatio nimium blanda*”. Zilustrował je historią króla Dawida, który gwałt swego syna Amnona na jego przyrodniej siostrze, Tamar, pozostawił bez kary, gdyż „nie chciał zasmucić ducha Amnona, syna swego, bo go miłował, iż był pierworodny jego” (2Sm 13, 21). „*Stultus amor*” – tak określił taki rodzaj rodzicielskiej miłości; nawiązując zaś do ikony, pisał o obdarzeniu Amnona małpim uczuciem („*David, Ammonem suum simiarum affectu complexus*”²⁷⁹).

Jak widać na przykładzie tych dwóch emblematów, swoboda kaznodziei w wykorzystaniu emblematycznej materii była duża i rzadko trzymał się on wykładni, które znalazł w źródle. Inną kwestią pozostaje, co było owym źródłem. Wydaje się bowiem, że reformat, mimo iż najczęściej odsyłał do Picinellogo, to często konfrontował informacje, które tam znalazł, z autorami i dziełami wskazanymi przez Włocha. Dowody na to ujawniają się czasem niespodziewanie i dość zaskakująco. Przed chwilą omawiany emblemat „*Perdit amando*” Picinelli opatrzył źródłowym wskazaniem na Camerariusza. Reformator w żadnym ze swoich dzieł nie przywołał tego autora. Nie dziwi to, zważywszy na jego konfesję. Camerarius był luteraninem. Indeks biblioteki krakowskiej z 1727 roku odnotowuje jego pracę *Versus iambici, de animalium proprietate*²⁸⁰. Być może enigmatycznie skatalogowane również tam dzieło *Emblemata Luteranae* było właśnie jego pracą *Symbolorum et emblematum*. Prac tych nie znajdziemy w indeksie z roku 1689. Ze względu na wyznanie autora mogły one funkcjonować w odrębnym spisie *Index librorum prohibitorum*. W indeksie z roku 1693, na samym końcu, po opisanu zawartości biblioteki, znajduje się informacja o istnieniu takowego oraz o warunkach korzystania z książek do niego przypisanych (ilustr. 24). Były one przetrzymywane

²⁷⁸ Tamże, t. 1, s. 110 (§ 388).

²⁷⁹ Tamże, s. 421 (§ 628).

²⁸⁰ M. Philes, J. Camerarius, G. Bersman, *Sapientissimi Phile versus iambici, de animalium proprietate cum auctario Ioach. Camerarii. Exposita eodem metro versuum Latinorum a Gregor. Bersmano Annaebergensi*, b.m.dr. Ex typographo Commelini, 1596. Jako twórcy dzieła wymienione są trzy postaci. Bibliotekarz reformacki sporządzający spis książek, jako autora wpisał tylko Camerariusza {*Index 1727*, s. 513, „C”; pozycja opisana jako „*Camerarii Versus iambici de animalium proprietate*”}.

w bibliotece, ale „zamknięte podwójnym zamkiem w osobnej szkatule, do której dostęp miał tylko gwardian wraz z bibliotekarzem”²⁸¹. Na ich czytanie zgodę musiał wyrazić prowincjał. W przypadku niektórych z upływem czasu weryfikowano ich „szkodliwość” i przenoszono je do ogólnodostępnego księgozbioru. Nawet jeśli dzieła Camerariusza trafiły do tej pilnie strzeżonej szkatuły, to Węgrzynowicz z racji pełnionych funkcji (lektor, kaznodzieja, gwardian, prowincjał, a także specjalista od teologii kontrowersyjnej) miał na pewno do nich dostęp.

Skąd przypuszczenia, że mógł znać dzieło luterńskiego symbolisty? Ikona z małpą tulącą swe szczenię, a przywołana przez Picinellogo, u Camerariusza ma inną inskrypcję: „*Caecus amor sobolis*” (ilustr. 25)²⁸². Na końcu subskrypcji podał on alternatywne lemmy: „*Perdit amando*” oraz „*Sit modus in rebus*”²⁸³. Pierwszą z nich wykorzystał Picinelli. Tu jednak istotniejsza jest inna rzecz. Omawiając *imaginem*, Camerarius przywołał krótko bajkę Gabriela Faernusa i kończącą ją sentencję: „*Exitium natis parit indulgentia patrum*”²⁸⁴. Morał ów pochodził z bajki *Mater et latro*, którą Węgrzynowicz szczegółowo przytoczył i zinterpretował na następnej stronie kazania. Nie podał jej źródła, tylko wprowadził słowami: „Ezop pisze” (*MKI*, s. 17).

Kolejny przykład zastosowania emblematu *ex natura* do wykładu etycznego znajdujemy w kazaniu o tym, jak modlitwa sprzyja trwaniu w cnocie czystości (*Niedziela V po Wielkiejnocy*). Jednocześnie znów jest to przykład tego, że często praca Picinellogo mogła być tylko pierwszym etapem poszukiwania inspiracji. Kluczową rolę odgrywały tu zapewne świetne tematyczne indeksy w dziele Włocha. To one naprowadzały na wybór emblematycznego materiału, po czym sięgał Węgrzynowicz do tekstów tam wskazanych. W omawianym kazaniu rozpoczął reformat od przywołania słów św. Augustyna z traktatu *Manuale*. Jak miał w zwyczaju, tłumaczył sam, nawet jeśli przekład istniał i miał go w zasięgu. *Manuale* przełożył Piotr Kazimierz Tryzna (1617) i znajdowało się ono w krakowskiej bibliotece reformatów²⁸⁵. Węgrzynowicz po przytoczeniu łacińskiego tekstu Augustyna, tak go przełożył:

„Gdy mnie gaba jaka nieczysta myśl, udaję się do ran Chrystusowych. Gdy mnie ciało poniża, wspominaniem na rany Chrystusowe poratowany bywam”. Na objaśnienie tego upatrzyłem u symbolisty piękne podobieństwo, to jest śnieg na wysokich górach, nad którym lemma: „*Celso locata, perennat*”, to jest, im na wyższej górze upadnie śnieg, tym dłużej w całości swej trwa” (*KN-7K*, kol. 248[348]).

²⁸¹ A.B. Sroka, *Prawo i życie polskich reformatów. W 350. rocznicę powstania 1623–1973*, Kraków 1975, s. 147.

²⁸² J. Camerarius, *Symbolorum et emblematum*, centuria 2, k. 79r.

²⁸³ Tamże, k. [78]v.

²⁸⁴ Tamże.

²⁸⁵ *Manuale albo broń duchowna* wchodziło w skład wyboru pism Augustyna dokonanego przez Tryznę (Św. Augustyn, *Rozmyślenia nabożne, Mowy tajemne do Pana Boga, Broń duchowna, O skrusze serca i marności świata* przez JP Piotra Tryznę na polskie przełożone, Warszawa 1789, s. 291–354. {*Index* 1689, s. 105, poz. 89}).

LXXVII.

CÆCUS AMOR.
SOBOLIS.



*Sæpè & amare nocet. Suffocat simia amando
Simiolum. Exemplum hoc o fugitote patres.*

V 3 :

FELEM

W wyjaśnieniu tego obrazu odwołał się Węgrzynowicz do Piotra Berchoriusa. Tłumaczy więc, że śnieg ze względu na swą biel jest symbolem czystości, góry zaś – modlitwy, dzięki której człowiek wznosi się do Boga. Wskazuje na dwie właściwości śniegu leżącego w wysokich górach, które odnieść można do czystości. Pierwsza to ta, że im wyżej leży, tym dłużej trwa. Przekłada to na język relacji z Bogiem. Im człowiek częściej łączy się z nim poprzez modlitwę, tym łatwiej trwać mu w czystości (wspiera się cytatem z Berchoriusa, tym samym, jaki znajdziemy u Picinellogo)²⁸⁶. Drugą właściwością śniegu leżącego w najwyższych górach jest to, że ten przybiera postać lodu i nigdy nie taje. Przywołuje też przekonanie o możliwości przemiany lodu w szlachetny kamień, wyjątkowo twardy, przeźroczysty kryształ. Konsekwencją jest następująca interpretacja:

Coś podobnego dzieje się i z człowiekiem, który dla zachowania kandydatury czystości częstemi, gorącymi modlitwami podnosi się do P[ana] Boga i od niego w pokusach poufałe ratunku prosi; takiego bowiem czystość bynajmniej nie taje, nie psuje się, ale tym samym trwalszą jako kamień staje się przeciwko pokusom, i za ratunkami boskimi czystość jego w przeźroczysty odmienna się niejako kryształ, która nie tylko duszę jego zdobi, ale jej też wielką cenę u ludzi i u samego Pana Boga jedna, i owszem u całego nieba (KN-7K, kol. 249[349]).

W tym wypadku wydaje się pewne, że Węgrzynowicz sięgnął do źródła wskazanego przez Picinellogo. Dzieło Piotra Berchoriusa *Dictionarii seu repertorii moralis* znajdowało się w krakowskim księgozbiorniku²⁸⁷. Można wskazać w tekście reformata na charakterystyczne słowa „*candor honestatis*”²⁸⁸, które pozwalają przypuszczać, że konfrontował Picinellogo z Berchoriusem. Używa ich Węgrzynowicz do opisu właściwości kryształu, nie znajdziemy ich zaś u Picinellogo („Śnieg jest *symbolum* czystości, a to dla kandydatury, dla białości swojej”; „dla zachowania kandydatury czystości”; KN-7K, kol. 248–249[348–349]). Także informacja o pochodzeniu kryształu z lodu zaczerpnięta została od Berchoriusa; jednak z innej jego pracy, *Reductorium morale* (też będącej w reformackiej bibliotece)²⁸⁹. Zarówno „kandydatura”, jak i „kryształ” stanowią ważny element interpretacji Węgrzynowicza. Nie znajdziemy ich jednak u Picinellogo.

Omawiany przed chwilą emblemat opierał się na metaforze wertykalnej skierowanej ku górze, to jest ku Bogu. W kolejnym emblemacie poszukiwanie wartości odbywa się poprzez ruch w dół, w głąb siebie. Kaznodzieja podejmując zagadnienie cnoty pokory, jedno z kazań cyklu dotyczącego tego zagadnienia zatytułował *O poznaniu i wyznaniu podłości swojej*. Pisał w nim:

²⁸⁶ F. Picinelli, *dz. cyt.*, t. 1, s. 87 (§ 205; [hasło: „Nix”]). Emblemat opisuje niewinność (*innocentia*). „*Sicut nix in montibus plus quam in vallibus perseverat, sic in contemplativis plus viget castitas quam in activis*”. Dokładnie te same słowa znajdziemy u Berchoriusa (P. Berchorius, *Reductorium morale libri quatuordecim*, Venetiis 1589, s. 169, *Lib. VI. De materia et forma, igne et aere, et eorum impressionibus. Et primo de materia, Cap. 25. De Nive*).

²⁸⁷ {*Index* 1689, s. 108, poz. 97}.

²⁸⁸ P. Berchorius, *Dictionarii seu repertorii moralis*, t. 2, Venetiis 1574, s. 566 [hasło: „Nix”].

²⁸⁹ Tenże, *Reductorii moralis libri quatuordecim*, s. 471 (*Lib. XI, Cap. 63* [hasło: „De crystallo”]) oraz s. 169–170 (*Lib. VI, Cap. 25*; [hasło: „De nive”]). {*Index* 1689, s. 108, poz. 97}.

A tuć się już domyślam przyczyny, czemu jeden dowcipny symbolista pokornego przyrównał do jednego nurka, spuszczonego się w głębokie morze, akty zaś pokory przyrównał do pereł i drogich kamieni na dnie morskim będących, napisawszy *lemma*: „*Pretiosa in imo*. Im droższe, tym głębsze”. *Urinator* albo nurek im głębiej się spuszcza w morze, tym większych drogich dostaje pereł i one z sobą wynosi. Tak i człowiek, im głębiej się ponurza w morzu albo *in abyssu sui nihili*, to jest im częściej uważa podłość swoją, tym znaczniejsze akty pokory ś[więtej] wyprawia i niemi jako drogiemi perłami i kamieniami duszę swoją przyozdabia [...] (*KN-7K*, kol. 34–35).

Choć Węgrzynowicz nie wskazał żadnego źródła, to znów nie zawodzi sięgnięcie do Picinello. W indeksie zastosowań (*Index applicationum*) pod hasłem zbiorczym *Hospitalitas. Eleemosyna. Humilitas* znajdujemy *lemmę* „*Pretiosa in imo*”. Piękna i przemawiająca do wyobraźni metafora schodzenia w głębinę morskie w poszukiwaniu drogocennych pereł stała się obrazem człowieka, który im głębiej uświadamia sobie swą „podłość”, tym chętniej oddaje się aktom pokory. Stają się one jego największą duchową ozdobą i wartością.

Na przykładzie pereł, będącej elementem emblematycznych ikon bądź lemmatów, pokazane zostanie, w jak różnych kontekstach operować można było tym samym symbolem. Przywołajmy jeszcze raz kazanie *Corona celsitudinis*, którego pierwsza część traktowała o dobrym wychowaniu dzieci, aby stały się one „koroną zacności” swych rodziców. Druga część to pokazanie Maryi, której „wszystka ozdoba [...] i korona – Syn”. Kazanie to przypisane jest świętu Zwiastowania, stąd takie słowa:

Więc Przenaśw[iętszej] Pannie dziś wcielonego Boga w żywocie swoim mającej, służy owe *lemma*, które ktoś nad perłową konchą albo macią zamkniętą napisał: „*Me proles nobilitat*. Wszystka moja zacność z płodu”, gdyż Pannę Przenaśw[iętszą] Ś[więty] Damascen konchą nazywa: „*Concha, quae caelitus ex Divinitatis fulgetra in utero concepit et peperit Christum, ingentis pretii unionem*” (*MK1*, s. 21).

Chrystus-perła w zamkniętej perłowej macicy-konsze nadaje fizjologii kobiecej ciąży wymiar boski. Obraz zrodzonej pereły kończy kazanie, nawiązujące jednocześnie do tytułowej metafory *Corona celsitudinis*:

Więc teraz do wszystkich nabożnych dusz mówię, nieco odmieniwszy słowa Oblubienice Salomowej: „*Egredimini Filiae Sion, et videte Reginam vestram in diademate, quo coronavit eam Filius suus*. Wynidźcie córki syjońskie i oglądajcie Królową waszą w koronie, w którą ukoronował ją Syn jej” (*MK1*, s. 21–22).

Węgrzynowicz zwrócił się do odbiorców, parafrazując słowa chóru z Pieśni nad pieśniami: „*Egredimini et videte filiae Sion, regem Salomonem in diademate, quo coronavit illum mater sua*” („Wynidźcie a oglądajcie, córki syjońskie, króla Salomona w koronie, którą go ukoronowała matka jego”; Pnp 3, 11). Wykorzystanie biblijnej typologii, niewielka zmiana szyku biblijnego zdania, zamiana ról bohaterów (na miejsce króla – królowa, na miejsce matki – syn) – to dzięki tym zabiegom odbiorca otrzymuje quasi-biblijną frazę, która efektownie puentuje ideę kazania, iż dobre, mądre, roztropne rodzicielstwo może być jednym z elementów decydujących o naszym pośmiertnym losie.

Symbolika konchy i pereł odgrywa kluczową rolę w kazaniu na święto Nawiedzenia św. Elżbiety *Concha, caelesti rore faeta*. I tu wykorzystał kaznodzieja emblemat.

Druga część kazania mówi o skutkach wizyty Maryi u jej ciotki, podczas której „smutną Elżbietę cieszy, usta zaniemiałe Zacharyjasza otwiera, ale też umarłego na duszy Jana ożywia i uzdrowia, nie czym innym, tylko mocą najdroższej tej perły w żywocie swym znajdujące się, to jest Syna swojego” (MK3, s. 133–134). Materialne właściwości macicy perłowej i samej perły pozwoliły Węgrzynowiczowi rozwinąć metaforę. Pisał:

Uważam, że Ś[więty] Damascen podobieństwo biorąc od materyjalnej konchy, która zwykła drogą perłę w jakiejś purpurowej krwawej konserwować materyi, to stosuje do Przen[ajświętszej] Panny i mówi: „*Concha est unionem in purpureo colore natantem exhibens*”, jakoby chciał rzec Ś[więty] Doktor, że droga perła, Syn Boski, na uleczenie narodu ludzkiego potrzebował krwi; tu jej nabył we krwi i ze krwi Przenaś[więtszej] Panny. Uchowała się ta perła; a na cóż? Na drogie lekarstwo całemu narodowi ludzkiemu, na okup drogi niewolnictwa człowieka (MK3, s. 134).

Czerwony płyn, w którym znajdować się ma perła, jest zarówno symbolem fizjologicznego powiązania z matką, jak też staje się zapowiedzią przyszłej krwawej męki. Przywołany emblemat przedstawiał rozkruszoną perłę z lemmą *Fracta tamen melior*. Starta na proch miała bowiem służyć za lekarstwo.

Wielki swój skutek zamkniętą jeszcze w konsze swej, w żywocie Przenaś[więtszej] Panny, pokazała droga perła, P[an] Jezus, gdy umorzona Jana ożywia duszę: „*Fracta tamen melior*”. Jednakże już i natenczas znaczyło się dobrze, iż gdy ta droga perła skruszona, stłuczona przy gorzkiej męce swojej, będzie wszystkim narodowi ludzkiemu drogim lekarstwem i okupem się stanie (MK3, s. 134).

Po raz kolejny perła w emblematycznej ikonie służy uwiarygodnieniu tezy, iż tylko wysiłek, cierpliwość w doskonaleniu się i „oddanie swej woli pod wolą Boską” daje szansę zbawienia:

Pięknie to objaśnił jeden symbolista namalowawszy perłową macicę leżącą na morskiej skale, przydawszy lemmą „*Divitem fecerunt procellae*. Bogatą mnie nawałności uczyniły”. W pośrodku morza stojąca skała, o jak wiele szturmów, nawałności wytrzymać musi, ale często jej to dobrze się nagradza, bo się trafia, że one wały wyrzucają i na niej zostawiają drogie perły. Tak i przeciwności na tym świecie, choćci przykrzą się nam często, ale drogą perłę, to jest chwałę niebieską duszy naszej sprawują (MK2, s. 242–243).

Wszystkie trzy ostatnie emblematy znaleźć można u Picinellogo. Każdy z nich jest też przez Węgrzynowicza nieco inaczej wyzyskany. „*Me proles nobilitat*” tu przypisany relacji Maryja – Chrystus i szerzej rodzic – dziecko, u Włocha służy ilustracji ukonkretnionej relacji św. Anny z Maryją²⁹⁰.

„*Fracta tamen melior*” z kolei, podobnie jak u Picinellogo, służy opisowi męki i jej dobroczynnych, leczniczych skutków dla człowieka²⁹¹. Ale Węgrzynowicz poprzedził ją cytatem z Jana Damascena, który u Picinellogo posłużył do opisu innego emblematu: „*Coelo fecunda parente*”²⁹².

²⁹⁰ F. Picinelli, *dz. cyt.*, t. 1, s. 445 (§ 84 [hasło: „*Conchylium*”]).

²⁹¹ Tamże, s. 710 (§ 249 [hasło: „*Margaritha*”]).

²⁹² Tamże, s. 709 (§ 240).

W końcu „*Divitem fecerunt procellae*”, w którym Picinelli pokazał zarówno wymiar ziemski, jak i duchowy mierzenia się z nieprzewidywalnymi zdarzeniami losu²⁹³. Umiejętne stawienie im czoła może mieć szczęśliwy finał i ziemski (tu przedstawił historię starotestamentowego Józefa), i duchowy (doskonalenie się w cnocie). W tym drugim przypadku powołał się na Luigiego Novariniego (Aloysius Novarinus) *Adagia*²⁹⁴, w których ten przywołał *Ucztę mędrców* (*Deipnosophistae*) greckiego retora i gramatyka Atenajosa. Z przyrodniczo-praktycznych spostrzeżeń Atenajosa dotyczących gatunków pereł, sposobów i miejsc ich poławiania, wybrał Novarinus informację dotyczącą szczególnego gatunku pereł poławianych w Zatoce Perskiej (Atenajos zaczerpnął ją od geografa Izydora z Charax)²⁹⁵ i przełożył na język duchowy²⁹⁶. W tłumaczeniu Węgrzynowicza brzmiał on następująco:

I owszem *Novar[inus]* pisze, iż **im większe grzmoty, deszcze panują, tym perły większe się rodzą**. Co do mojej rzeczy aplikując mówi: „*Utilis faecundus est tribulationum imber, quo copiosior decedit, eo pretiosiores virtutum generantur unions*”. Wielce pożyteczny, bujny i żyzny jest utrapienia i przeciwności deszcz albowiem im gęstszy i dostateczniejszy spada, tym droższe cnót ś[więtych] rodzą się po nim perły (MK2, s. 243).

Powołał się tu kaznodzieja tylko na Novariniego, choć wyróżnione w cytacie informacje Novarini podał za Atenajosem i odnotował tę informację²⁹⁷. Rzecz nie w tym, by zarzucać Węgrzynowiczowi nieścisłość. W tym przypadku skrupulatność nie musiała mieć większego znaczenia. Kto był ciekawy i dociekliwy i z jakiegoś powodu było mu to potrzebne, mógł sięgnąć do Novarinusa (i dalej do Atenajosa), bowiem adres bibliograficzny do tego pierwszego Węgrzynowicz podał na marginesie. Nie chodzi więc tutaj o definitywne rozstrzygnięcie, czy Węgrzynowicz przeoczył, zignorował, uznał za nieistotne wskazanie właściwego źródła (choć na tle wielu kaznodziejów był naprawdę skrupulatny), ale raczej o pokazanie, że poruszał się on we wspólnej przestrzeni słów i obrazów, symboli i cytatów. Stanowiły one swoistą, by użyć terminu retorycznego, *sedes argumentorum*. Sposób ich wyzyskiwania, zapośredniczania, przejmowania, absorpcji, transformacji częstokroć wręcz uniemożliwia ustalenie pierwotnego autorstwa. Ów intelektualny magazyn stanowił nieprzebrane źródło inspiracji, różnorakich zastosowań i możliwości stwarzania symbolograficznych palimpsestów.

²⁹³ Tamże, s. 145 (§ 654 [hasło: „*Scopulus*”]).

²⁹⁴ A. Novarini, *Adagiorum Sanctorum Patrum, scriptorumque ecclesiasticorum*, t. 2, [Lugduni 1637]. [*Index* 1693, s. 163, poz. 24].

²⁹⁵ A. Naucratis [Atenajos z Naukratis], *Deipnosophistarum libri quindecim* [...] in *Latinum sermonem versi a Iacobo Delechampio Cadomensi*, Lugduni 1583, s. 70.

²⁹⁶ A. Novarini, dz. cyt., s. 132–133 (Novarini rozwija tu ideę „*Calamitates beatitudinis titulo donatae*”; tamże, s. 131).

²⁹⁷ Tamże, s. 132–133; F. Picinelli, dz. cyt., t. 1, s. 145. „*Aiunt cum saepe tonat, et imber largior funditur, tum magis pinna concipere, unionesque plurimos generari, et insignis magnitudinis*”.

5. THEOLOGIA FABULARIS

*Theologia fabularis sacra est pars symbolicae, quae idoneis fabulis, apologis, et istiusmodi fictionibus Divinorum notitiam promovet*²⁹⁸.

W definicji pojęcia *theologia fabularis* Sandaeus zawarł dwa terminy gatunkowe – *fabula* i *apologus*, oraz ogólne pojęcie – *fictiones*. Ta ostatnia nazwa wskazuje zarazem na kluczową dla definiowania wszystkich trzech terminów cechę – fikcyjność, zmyślenie.

O ile bajka miała swą niepodważalną, czołową pozycję w nurcie świeckiej literatury dydaktycznej, o tyle w kaznodziejstwie jej obecność nie musiała być już tak oczywista. Znaczący i symptomatyczny może być przykład Arnolda Freitaga i jego wydanej w 1579 roku pracy *Mythologia ethica*. W zbiorze tym każdej bajce towarzyszy krótki moralny wykład, po którym następuje ilustracja obrazująca treść bajki, opatrzona sentencją bądź przysłowiem oraz biblijnym cytatem, które oddawać miały sens *fabulae*. Przypomina to nieco konstrukcje emblematyczne. Tutaj istotne jest odnoszenie moralnej wykładni każdej z bajek do biblijnego przesłania, pokazywanie paraleli pomiędzy *sacrum* a *profanum*, między myślą największych filozofów pogańskich a myślą biblijną. Autor stawia bowiem Ezopa wśród najwybitniejszych, jak ich nazywa, *virtutis cultores*²⁹⁹ – Sokratesa, Platona, Epikteta i Pitagorasa. Freitag trawestując słynną maksymę o historii jako nauczycielce życia, rolę tę przyznał „Ezopowej filozofii”: „*Aesopicham philosophiam optimam vitae instituendae magistratam*”³⁰⁰. W wartości i sile przekazu wskazuje ich podobieństwo do paraboli, którą nazwał pośrednikiem pomiędzy Bogiem a człowiekiem („*mediator Dei et hominum*”)³⁰¹. Z kolei popularność i pospolitość bajki czyni z niej narzędzie propagowania mądrości nie mniej użyteczne niż apoftegmaty, chreje i sentencje³⁰².

Te stwierdzenia pokazują, w jaki sposób bajki (także mity) stały się materiałem, który zyskał prawo pojawiania się w kaznodziejskiej refleksji teologicznej. Wywód Sandaeusa ten status bajki potwierdza. Zanim przeszedł on do wskazania pożytków płynących z włączenia bajki do narzędzi, jakimi posługiwać się może teologia symboliczna, już w pierwszym zdaniu zwrócił uwagę, że nie można utożsamić bajki i paraboli.

²⁹⁸ M. Sandaeus, *Theologia symbolica...*, s. 375. „Święta teologia bajkowa jest częścią [teologii – dop. M.K.] symbolicznej, która dostarcza wiedzy o sprawach boskich za pomocą bajek, apologów i tego typu fikcyjnych rzeczy”.

²⁹⁹ A. Freitag, *Mythologia ethica hoc est moralis philosophiae per fabulas brutis attributas, traditae, amoenissimum viridarium. In quo humanae vitae labyrinthum demonstrato, virtutis semita pulcherrimis preceptis, veluti Thesei filo docet*, Antverpiae 1579, k. [*]₄r (wywód ten znajduje się w liście dedykacyjnym).

³⁰⁰ Tamże.

³⁰¹ „*De fabularum autem ac similitudinum [...] dignitate nulla est controversia, quando ipse mediator Dei et hominum, Deus et homo Christus [...] erudierit, docuerit parabolis et exemplis*” (tamże, k. [*]₂v–[*]₃r).

³⁰² „[...] *tum vel maxime vulgo via sit expeditissima, neque minus quam apophthegmata, chreiae, sententiae, quorum laudi nullus umquam sapiens detraxit, virium habeat, ex his abunde liquet*” (tamże, k. [*]₃).

Odciał się równocześnie od Erazma z Rotterdamu, który ewangeliczne parabole określał jako *fabulae*.

Swój wykład rozpoczął od etymologii terminu *fabula*, którą wywodził od czasownika *fando*. Przypomniął postać boga Fabulinusa, któremu składano dar, gdy dziecko wypowiedziało pierwsze słowa. Zwrócił uwagę, że określenie *fabula* nie podlegało wtedy wartościowaniu (tyczyło dobrego i złego, prawdziwego i fikcyjnego). Na dowód przytoczył wyimki z utworów Marcjalisa i Juwenalisa, gdzie takie znaczenie tego słowa można zaobserwować (TS, s. 376)³⁰³. Przytoczył też fragmenty pism św. Hieronima, kiedy ten powoływał się na starotestamentową historię Lota i Samsona. Pierwszą określił słowami *famosissima fabula*, drugą *Samsonis fabula* (TS, s. 376). Przywołał też list Hieronima do Kastrucjusza, gdzie ten przytoczył prawdziwą historię, która przydarzyła się świętym Atanazemu i Antoniemu Pustelnikowi. Określił ją zarazem jako *verissima historia* i *brevis fabula* (TS, s. 376). Na zakończenie tego wątku i potwierdzenie pierwotnego znaczenia terminu *fabula* przywołał powiedzenie „*lupus est in fabula*” (TS, s. 376), którego polski odpowiednik – „o wilku **mowa**, a wilk tuż” – dobrze odaje to, o czym mówił jezuita.

Pierwotne znaczenie terminu *fabula* odnosiło je więc do autentycznych wydarzeń. Jednak termin ewoluował. Pokazał to autor na przykładzie wyrazów pokrewnych słowu *fabula*: *fabulator*, *fabulosus*, *fabularis* (TS, s. 377). Wszystkie one w swym zasadniczym znaczeniu niosły informację o zmyśleniu, fikcji i nieprawdzie³⁰⁴. Jako dowód przywołał fragmenty z dzieł Horacego i Pliniusza³⁰⁵. Odnotował też zastosowanie słowa *fabula* na określenie treści czy osnowy dramatu (TS, s. 377)³⁰⁶.

Kolejna część wywodu skupia się na znaczeniu terminu *fabula*, które odnaleźć można w Biblii. Jezuita zwraca uwagę, że w większości przypadków niesie ono ze sobą negatywne znaczenia i/bądź konotacje („*Fabulae nomen in Divinis litteris in malam*

³⁰³ Marcjalis, *lib. I, epig. XC*: „*Quod numquam maribus iunctam te, Bassa, videbam / quodque tibi moechum fabula nulla dabat [...]*”; Juwenalis, satyra 1, w. 145: „*It nova, nec tristis percunctas fabula coenas*”.

³⁰⁴ *Fabulator* – opowiadacz, narrator, bajkarz, który opowiada rzeczy fałszywe albo po części prawdziwe, *fabulosus* – bajeczny; o którym wiele powiadają bajek, *fabularis* – bajanie, zmyślanie bajek; fałszywie coś mówić. Definicje podają za: *Lexicon latino-polonicum. Słownik łacińsko-polski*, oprac. F. Bobrowski, t. 1, Wilno 1905, kol. 1418–1419.

Rozważania na temat etymologii, znaczeń pojęcia *fabula*, jego ewolucji, różnych pól semantycznych, pokrewieństw z innymi terminami, które pokrywają się z ustaleniami Sandaeusa, znajdziemy we współczesnych opracowaniach, np. J. Abramowska, *Polska bajka ezopowa*, Poznań 1991 (szczególnie s. 5–12, 91–107); G.J. van Dijk, *Ainoi, Logoi, Mythoi: Fables in Archaic, Classical, and Hellenistic Greek Literature. With Study of the Theory and Terminology of the Genre*, Leiden 1997 (szczególnie s. 71–94) oraz F.R. Adrados, *History of the Graeco-Latin Fable. Introduction from the Origins to the Hellenistic Age*, translated by L.A. Ray, vol. 1, Leiden 1999 (szczególnie s. 3–44).

³⁰⁵ Horacy, Oda I, 22: „*Vel, quae loca fabulosus / lambit Hydaspes*” („albo w strony, gdzie bajeczny płynie Hydaspes”); z Pliniusza przywołał przymiotnik *fabulosus*, którym ten określił dziób mitycznego gryfa („*rostri fabulosos*”).

³⁰⁶ Tu przywołał za Scaligerem fragment prologu Terencjusza z komedii *Adrian* oraz wymienił różnorakie jej odmiany, np. *palliată, togata, praetextata, trabeata, tabernaria, attellana, rhyntonica, motoria, statoria, implexa, morata, ridicula*. Odnoszą się one bądź do formy, bądź do tematu czy stylu gatunku dramatycznego.

plurimum partem accipi"; TS, s. 377). Podaje przykłady z listów pasterskich (2Tm 4, 4; 2P 1, 16; 1Tm 1, 3–4; 4, 7) i psalmu (Ps 119, 85)³⁰⁷. Już dwa pierwsze cytaty oddają istotę tezy Sandaeusa. W tłumaczeniu Wujka kluczowe frazy z tych cytatów brzmią: „a od prawdyć słuchanie odwróć, a ku baśniom się obróć” (2Tm 4, 4), „Albowiem oznajmiliśmy wam moc i obecność Pana naszego nie uwiedzeni baśniami misternymi, ale przypatrzwszy się sami wielmożności jego” (2P 1, 16), „żeby inaczej nie uczyli, ani się bawili baśniami” (1Tm 1, 4) oraz „nikczemnych a babich baśni strzeż się” (1Tm 4, 7). Znajdujemy tu przeciwstawienie prawdy Objawienia fałszowi innych religii. Tam, gdzie w tłumaczeniu Wujka jest baśń, w Wulgacie mamy *fabula*. Tłumaczenie polskiego jezuitę pokazuje też, że w XVI wieku terminem, który lepiej niż bajka oddawał fakt zmyślenia, fałszu czy wręcz kłamstwa, była baśń³⁰⁸. U Węgrzynowicza, jak zobaczymy, konsekwentnie w tym kontekście będzie się już pojawiała bajka.

Sandaeus podkreślił po raz kolejny, że terminów parabola i bajka nie można stosować zamiennie. Choć, jak zauważał, ta praktyka zdarzała się wśród pisarzy świeckich, to pisarze kościelni restrykcyjnie powinni przestrzegać ich rozdzielania (TS, s. 377–378).

W kolejnej części poświęconej formom bliskim *fabulae*, wymienił apolog (*apologus*), mit (*mythos*) i *aenum*. Wskazał też na ich pokrewieństwo z alegorią. Wszystkie one stanowią odmianę *fabulae*, którą zdefiniował jako: „fikcyjna opowieść odnosząca się do prawdy” (*„narratio ficta relata ad veritatem”*; TS, s. 378). Rozróżnienie *mythos* – *aenum* nie ma może większego znaczenia dla rozważań dotyczących Węgrzynowicza, pozostaje jednak niezwykle ciekawym zagadnieniem z zakresu poetyki historycznej, wartym uwagi. Według jezuitę *aenum* skierowany był do odbiorcy dojrzałego (*ad viros*), mit zaś do dzieci i młodzieńców (*ad pueros*; TS, s. 379). *Fabula* takiego rozróżnienia nie uwzględnia. *Aenum* oprócz charakteru perswazyjnego posiadać powinien również element ekshortacyjny. Bardziej skomplikowana postać *aeni* zbliża go nieco do zagadki (*aenigma*). *Fabula* z kolei bliższa jest przysłowiu. Autor wręcz stwierdza, iż „przysłowie jest krótszą bajką” (*„paroemiam fabellam brevior”*; TS, s. 379). Choć Sandaeus starał się ściśle rozróżniać poszczególne formy, doskonale zdawał sobie sprawę z ich zachodzenia na siebie, niejednoznaczności i związanej z tym terminologicznej alternatywności.

Kolejną formą, którą omówił van der Sandt, był *apologus*. Wskazał na jego greckie korzenie oraz etymologię, która odnosi pierwotne znaczenie terminu do takich pojęć jak odrzucenie, obalenie, odparcie, obrona (*reicio, repudio, refello*; TS, s. 379). Jest to więc definicja gatunku, który w języku polskim zwiemy apologią (*defensio*). Przypomniał

³⁰⁷ 2Tm 4, 4: „*a veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem convertentur*”; 2P 1, 16: „*Non enim captiosas fabulas secuti notam fecimus vobis Domini nostri Iesu Christi virtutem et adventum, sed speculatores facti illius magnitudinis*”; 1Tm 1, 3–4; 4, 7: „*Sicut rogavi te, ut remaneres Ephesi, cum irem in Macedoniam, ut praeciperes quibusdam, ne aliter docerent neque intenderent fabulis et genealogiis interminatis, quae quaestiones praestant magis quam dispensationem Dei, quae est in fide; [...] profanas autem et aniles fabulas devita*”; [Clementine Vulgate] Ps 119, 85: „*Narraverunt mihi iniqui fabulationes, sed non ut lex tua*”.

³⁰⁸ Por. *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 2, red. S. Bąk, S. Hrabec, W. Kuraszkiewicz i in., Wrocław 1967, s. 28 [hasło: „Baśń”].

też, że można używać go w znaczeniu przeprosin czy usprawiedliwienia (*excusatio*). Skupił się szczególnie na znaczeniu, które apologiem zwie wypowiedź, w której pierwotny sens zastosować można do innej sytuacji („[...] *apologus, dicta est oratio, in qua primus et verus sensus alii sententiae accomodaretur*”; TS, s. 379).

Dalszy wywód wskazuje, że terminy *fabula* i *apologus* (w znaczeniu fikcyjnej opowieści odniesionej do rzeczywistości) traktuje jako tożsame („*hinc ad fabulam pertinere satis constat*”; TS, s. 379). Zwraca uwagę, że w obu bohaterami są najczęściej zwierzęta (rzadziej przedmioty) obdarzone rozumem i mową, a także innymi ludzkimi atrybutami. I to one są nośnikami etycznych treści. Najślawniejsze bajki zaś to te, które dały okazję do wywiedzenia z nich przysłówia („*Celebratissimus fuit apologus eius, qui paroemiae caussam dedit*”; TS, s. 380).

Krótko podjął też temat części, z których składały się *fabula* i *apologus*. Zaznaczył, że konieczne są dwie: *narratio* i *explicatio*. *Explicatio* można zastąpić retorycznymi terminami *redditio*, *apodosis* bądź *applicatio* (TS, s. 381). Kolejną częścią wprowadził Sandaeus w zagadnienie bajki obecnej w Piśmie Świętym, a właściwie w Starym Testamencie. Wyjaśnił, dlaczego bajek nie znajdziemy w Ewangeliach. Niemożliwe było bowiem, aby tajemnice Objawienia („*philosophia Christiana sacra*”; TS, s. 382) wyrażone zostały przez bezrozumne zwierzęta czy przedmioty. Mogłoby to odebrać im wiarygodność, budzić podejrzenie i nieufność odbiorców („[...] *mysteria Evangelica per fabulas repraesentata in suspicionem falsitatis merito veniret, et vilescerent*”; TS, s. 382). Zwrócił uwagę, że także filozofowie unikali oddawania głosu zwierzętom i przedmiotom do wyrażania swych myśli. I jeszcze jeden ciekawy argument kulturowy. Nierozumne i nieme zwierzęta wyrażające duchowe treści byłyby zgorszeniem dla Żydów i mogłyby wywołać oburzenie słuchaczy Jezusa.

W Starym Testamencie, który nie unikał nadawania cech istot żywych rzeczom nieożywionym (np. drzewom, kamieniom, morzu czy ziemi), właściwe bajki są zaledwie trzy. Być może dlatego Sandaeus poświęca im tak wiele uwagi. Trzej starotestamentowi bajkopisarze (*apologistae*) to Jotam, syn Gedeona (Jerubbaala), Joasz³⁰⁹ oraz Uriel³¹⁰. Apologi zostały poddane szczegółowej, obszernej analizie. Pokazał Sandaeus, jaki potencjał sensów każdy z nich posiada. Za przykład niech posłuży opracowanie przez jezuitę apologu Jotama. Ta mowa-apolog wygłoszona została do mieszkańców Sychem, po wybraniu przez nich na swego króla Abimelecha. Ten wcześniej za świątynne pieniądze ofiarowane mu przez możnych miasta wynajął morderców, którzy pozbawili życia wszystkich jego siedemdziesięciu braci. Z życiem uszedł tylko Jotam.

³⁰⁹ Joasz, król Izraela, syn Joachaza. Wypowiedź uznana za bajkę to odpowiedź, jaką skierował on do posłów Amazjasza, wyzywającego jego i jego lud do otwartej wojny: „Oset Libanu posłał do cedru, który jest na Libanie, mówiąc: »Daj córkę twoję synowi memu za żonę«. I przeszły zwierzęta leśne, które są na Libanie, i podeptały oset” (2Kr 14, 9).

³¹⁰ Uriel – anioł z 4 Księgi Ezdrasza. Apokryf ten zawiera siedem wizji danych Salatielowi, zwanemu również Ezdraszem. W wizji pierwszej, zawierającej interesującą nas bajkę, Ezdrasz stawia pytania o grzech, los Izraela i jego cierpienia. Apokryf powstał ok. 100 roku po Chr. Znaleźć go można w pracy *Apokryfy Starego Testamentu*, oprac. i wstęp R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 375–404.

Kiedy Jotam stanął przed mieszkańcami Sychem, wygłosił apolog, w którym pod figurami roślin opisał sytuację w mieście i przewidział jej skutki (Sdz 9, 1–57). *Narratio* to opowieść o wyborze króla drzew. Pełnienia funkcji odmawiają kolejno drzewo oliwne, figowe i szczęp winny. Wybór ostatecznie pada na głóg. Bajka to zarazem przestroga i proroctwo dotyczące skutków dokonanego wyboru (zniszczenie miasta i wymordowanie jego mieszkańców). Pierwszą i zasadniczą *explicatio* odnoszącą bajkę do kontekstu biblijnego i miarodajną dla egzegezy chrześcijańskiej, można powtórzyć za Biblią brzeską, w której na marginesie apologu znajdujemy:

Przez ty drzewa rozumie się lud izraelski, a przez oliwę, figę i winną macicę rozumie się Gedeon i synowie jego, którzy na swym stanie przestawali, który się podobał i Bogu, i ludziom, a przez ciernie rozumie się Abimelech okrutnik³¹¹.

Van der Sandt pokazuje następnie potencjał, jaki tkwi w tej bajce. Wyraża go zdanie poprzedzające kolejne *applicationes*: „*Sed est in uno hoc apologo non unum symbolum*” (TS, s. 385). Można się domyslać, że zdanie to odnosi się do bajek w ogóle. Kolejne zaproponowane eksplikacje apologu Jotama mogły pełnić rolę niejako instruktażową. Sandaeus dokonał kilkudziesięciu wariantywnych interpretacji, w zależności od tego, jak odczyta się symbolikę wspomnianych roślin³¹². I tak na przykład wśród różnych (19) wykładni cierniowego krzewu (*rhamnus*) znajdujemy np. tyrana, biskupa, chrześcijańskie królestwo, pokutę, potępionego grzesznika, pokorę, przedwczesną śmierć czy gniew plebejuszy. Możliwości interpretacyjne wydają się prawie nieograniczone.

Odnosząc teorię Sandaeusa do praktyki Węgrzynowicza, potwierdzenie ustaleń jezuitę widoczne jest już na poziomie terminologii. Pokazuje ono też funkcjonowanie terminu bajka i jemu pokrewnych w języku polskim. Nie znalazłam u reformata przykładu użycia terminu bajka jako neutralnego określenia gatunkowego. Takie zastosowanie odnajdujemy już w pierwszej połowie XVII wieku³¹³, a w roku 1699 sankcjonuje je niejako Krzysztof Niemirycz w swoich *Bajkach Ezopowych wierszem wolnym*. Widać jednak, że kilkanaście lat później, gdy reformat pisał swe kazania, takie znaczenie bajki jeszcze nie dość okrzepło i nie przyjęło się szerzej. Wprawdzie pojawia się ono na określenie mitów, jednak istotą przekazu jest wówczas kwestia ich zmyślenia i pogańskiego źródła, a co za tym idzie pewien rodzaj pogardy. Takie frazy, jak: „Bajka to, ale jej do materyi mojej zażywa S. T[homas] a Vill[a]nov[a]” (MK2, s. 261), „bajali coś pogańscy poetowie” (NA, kol. 632) czy po prostu „bajki pogańskie” (MK3, s. 63), w szerszym kontekście zawsze podszyte są nutą lekceważenia. Lekceważenie to sprawia jednak wrażenie swoistego kulturowo-teologicznego *loci* (nakazującego dystans wobec

³¹¹ *Biblia święta to jest Księgi Starego i Nowego Zakonu, właśnie z żydowskiego, greckiego i łacińskiego nowo na polski język z pilnością i wiernie wyłożone*, [Brześć Litewski 1563], k. [140]v.

³¹² Szerzej na temat eksplikacji tego apologu pisałam w: M. Kuran, *Theologia fabularis – rozważania o bajce w XVII-wiecznym traktacie jezuitę Maximiliana van der Sandta*, [w:] *Naukowcy w poszukiwaniu magicznego pierwiastka*, red. M. Zaorska i A. Grabowski, Olsztyn 2016, s. 171–172.

³¹³ Zob.: https://sxvii.pl/index.php?strona=haslo&cid_hasla=982&forma=BAJKA#982 [hasło: „Bajka”] [dostęp: 16.08.2018].

pogańskiego dziedzictwa), skoro, pomimo to, kaznodzieja tak często się do mitologii odwoływał.

Bajka pojawia się też w innych wartościujących znaczeniach jako zmyślenie, jak np. gdy wątpił Węgrzynowicz, jakoby szata, która miała chronić Aleksandra Wielkiego przed ogniem, naprawdę istniała („Nie czytałem jednak o takiej szacie, która by od ognia broniła, bo owo mam za bajkę [...], iż Aleksander miał taką szatę”; *MK2*, s. 10). Czy w innym miejscu, gdy wyraża obawę, że opisy piekielnych czeluści uznane zostaną za „bajki księże dla postrachu wymyślone” (*KN-4RzO*, s. 56).

Na określenie gatunku posługiwał się reformat terminami apolog (oraz *apologus*) i fabuła (oraz *fabula*). Wspominając mity opisujące pośmiertne kary i męki, pisał: „Bo i uważniejsi poganie Pisma Ś[więtego] nieznający, a przecię trzymali, że jest dla złych piekło albo męki po śmierci, skąd między poetami pogańskimi znajdujemy niemało fabuł. O Syzyfie [...], o Tantalusie [...]. O Acheronie i Cerberze [...]” (*KN-4RzO*, s. 38). Pozbawiony wartościujących epitetów był też termin apolog.

Pojęcie apologu biblijnego w refleksji Węgrzynowicza w ogóle się nie pojawia, ale już mity grecko-rzymskie oraz szeroko pojęta bajka ezopowa tak. Trudno też oprzeć się wrażeniu, że wyodrębnienie przez Sandaeusa bajki jako odrębnej kategorii (*species*) teologii symbolicznej i poparcie jej zaledwie dwoma biblijnymi przykładami (jedynymi, jakie były), służyło chyba uzasadnieniu prawa do wykorzystania tej formy w teologicznej refleksji. Żadnych oporów w uznaniu apologów i mitów jako istotnych narzędzi w objaśnianiu tajemnic także teologicznych nie miał inny jezuita, Jacob Masen. W swoim dziele *Speculum imaginum veritatis occultae* starożytne mity i bajki uczynił pełnoprawnymi narzędziami teologicznego poznania. Wymienił i omówił też dzieła bajkopisarzy i „bajkologów”³¹⁴. Byli wśród nich Wincenty z Beauvais (Vincentius Bellovacensis) i jego *Speculum maius*, św. Cyryl Aleksandryjski i przypisywane mu wówczas *Speculum sapientiae*, w którym kolejne bajki poddawane są teologicznej na poły egzegezie. Inni autorzy to Abstemiusz (Laurentius Abstemius; Lorenzo Bevilacqua) i jego *Hecatomythium*, Arnold Freitag autor dzieła *Mythologia ethica* oraz Natalis Comes, który opracował mity (*Mythologiae, sive explicationis fabularum libri decem*). Reformaci krakowscy samego dzieła Comesa nie posiadali. Mieli za to w swych zbiorach prace oparte na dziele włoskiego humanisty Godefridusa Linoceriusa *Mythologiae Musarum libellus ad calcem Mythologiae Natalis Comititis*³¹⁵ oraz *Theatrum poeticum atque historicum* – zbiór bajek opracowanych przez różnych autorów (w tym Comesa), zebranych i wydanych przez Ioannesa Textora Ravisiusa³¹⁶. Były też w reformackiej bibliotece prace, które w rękopiśmiennych indeksach opisano jako *Aesopi vita Polonis*

³¹⁴ J. Masen, *dz. cyt.*, s. 343–374.

³¹⁵ {*Index 1727*, s. 514; opisane jako „Linocerii, *Fabulae*”}.

³¹⁶ J. Textor Ravisius (J. Tixier de Ravis), *Theatrum poeticum atque historicum sive officina*, Basileae 1600. Włączył on do swej pracy bajkopisarski materiał N. Comesy, G. Linoceriusa oraz *Syntagma de musis*, pracę autorstwa włoskiego humanisty Lilio Gregorio Giraldiego {*Index 1727*, s. 514; opisany jako „Natalis Comititis, *Theatrum poeticum*”}.

*conscripta versibus*³¹⁷. Być może pierwsza z nich to Biernata z Lublina *Żywot Ezopa Fryga i z przypowieściami jego*. Z kolei w indeksie późniejszym mamy trzy pozycje opisane dwukrotnie jako *Fabulae Esopicae*³¹⁸ oraz *Aesopi Fabulae*³¹⁹. *Fabulae Esopicae* mogły być wyborem opracowanym przez luteranina Camerarius³²⁰ (stąd być może bibliotekarz pominął w opisie jego nazwisko, podobnie jak w przypadku *Symbolorum et emblematum*). Każda z nich miała inny format (oznaczany w opisie), były więc to różne egzemplarze. Materiał źródłowy był więc imponujący, a dołączyć do tego trzeba jeszcze obok symbolograficznych kompendiów (gdzie bajki też uwzględniano), pisma takich autorów, jak choćby Owidiusz (np. *Metamorfozy*) czy Cynceron (np. *De natura deorum*), także znajdujące się w reformackim zbiorze³²¹.

Praktyczne zastosowanie bajki w kaznodziejstwie Węgrzynowicza wypada jednak rozpocząć od przykładu, który dobrze ilustruje, jak terminologiczna materia, o której mowa, była niejednoznaczna i płynna. Wyżej omówiono biblijny przykład apologu Jotama i jego modelową egzegezę (a właściwie egzegezy), pokazujące, w jaki sposób taką formę wykorzystać można do uprawiania teologii symbolicznej. Mowę Jotama przywołał Węgrzynowicz w swym łacińskim zbiorze *Syllabus Marianus* i określił ją mianem paraboli. Reformator, który bardzo świadomie i konsekwentnie rozdzielał przypowieść (i nie chodzi tu tylko o przypowieści biblijne) od bajki, tutaj postąpił inaczej. Wydaje się, że w ogóle wiązanie bajki z biblijnym przekazem nie było powszechne. Sama Biblia nie daje ku temu wielu okazji, skoro można w niej znaleźć ledwie dwa jej przykłady. W żadnej z nich nie pojawiają się mówiące zwierzęta, lecz rośliny. Zresztą Biblia stroni od dawania głosu zwierzętom. Jedyne przypadki to wąż z Raju i oślica Ba-laama. Nie są to przecież przykłady apologów. Zasadniejsze wydawało się chyba użycie pojemniejszego i neutralnego terminu przypowieść (*parabola*), by uniknąć choćby niezbyt korzystnych konotacji terminu *fabula*.

U Jakuba Wujka fragmentowi temu towarzyszy marginesowa uwaga „**Przypowieść** Joty, którą przepowiada zatracenie Sichimitów i Abimelecha króla ich”³²². Współczesna Biblia Tysiąclecia mowę Jotama poprzedza śródtytułem „Jotam wygłasza znaczącą bajkę”. Biblia jerozolimska (2006) daje „Apolog Jotama”³²³, jednak tzw. Biblia poznańska

³¹⁷ {Index 1689, s. 104, poz. 4; in *quatro*}.

³¹⁸ {Index 1727, s. 500 i 513; in *octavo*}.

³¹⁹ {Index 1727, s. 514; in *duodecimo*}.

³²⁰ *Fabulae Aesopicae, plures quingentis, et aliae quaedam narrationes, cum historia vitae fortunaeque Aesopi, composita studio et diligentia Ioachimi Camerarii* [...], Lugduni 1571.

³²¹ *Metamorfozy* {Index 1689, s. 138, poz. 44} oraz *De natura deorum* {Index 1689, s. 113, poz. 78–85}.

³²² *Biblia to jest księgi Starego i Nowego Testamentu według łacińskiego przekładu starego w Kościele powszechnym przyjętego, na polski język znowu z pilnością przełożone* [...] przez Jakuba Wujka z Wągrowca [...], Kraków 1599, s. 250.

³²³ *Biblia jerozolimska*, Poznań 2006, s. 281. Redaktorzy w przypisie do tego fragmentu piszą o tym, że „to pierwszy w Biblii przykład bajki, w której aktorami są rośliny albo zwierzęta”. Twierdzą jednak, że przykładów takich jest wiele. Odsyłają do Ez 17, 3–10 i ogólnie do Księgi Przysłów. Fragment z Księgi Ezechiela, który wskazują, sam tekst biblijny określa jednak mianem zagadki i przypowieści („*Fili homi-*

(1973–1975) wprowadziła nagłówek „Przypowieść Jotama”³²⁴. Ta niejednoznaczność więc trwa do dziś.

„*Sub parabolis*” – tak określił reformat wypowiedź Jotama. To, co dalej zrobił z biblijnym apologiem, też zasługuje na uwagę. Wyabstrahował bowiem z opowieści słowo *rhamnus* i wokół niego skonstruował wywód o niepokalanym poczęciu Maryi. Wbrew biblijnej wymowie apologu, gdzie *rhamnus* jest bohaterem negatywnym, tutaj Maryję określa się mianem „*rubus noster mysticus*” (Syll, kol. 956), a z właściwości ciernia wprowadza jej duchowe przymioty. Nasuwa się więc pytanie: skoro w apologu Jotama jest *rhamnus*, dlaczego tytuł pochwalny, który posłużył do opisanie Maryi, brzmi *Rubus incobustus*? Znajdujemy tu potwierdzenie sposobu, w jaki wykorzystywał van der Sandt symboliczny potencjał tekstu. Polegał on na budowaniu siatki skojarzeń danego pojęcia z terminami i sytuacjami pokrewnymi, wyzyskiwaniu niejednoznaczności tekstu biblijnego, wyciąganiu rzeczy (postaci, wydarzenia) z kontekstu i obudowywaniu go nowym. Węgrzynowicz stwierdził krótko, że *rhamnus* to niemal to samo co *rubus*, czego potwierdzenie znajduje się u Pliniusza („*rubum [...] (qui pene idem est quod rhamnus, teste Plinio)*”; Syll, kol. 955). To wystarczyło, żeby cały wywód wyprowadzony został z Jotamowego ciernia (*rhamnus*). Inna rzecz, że termin ten rzeczywiście sprawiał tłumaczom kłopot. Oddawali go różnie: jako cierń (Biblia brzeska), oset (Biblia gdańska), głóg (Biblia warszawska), krzew cierniowy (Biblia Tysiąclecia). Asekuracyjnie nieco postąpił Wujek, który pisał o „ramnie” („I rzekły wszystkie drzewa do ramnu”).

U Sandaeusa także pojawił się *rubus* (podobnie motywowany jak u Węgrzynowicza: „*cuius rhamnus habetur species*”; TS, s. 403). W dziesiątej alegorycznej interpretacji Jotamowego ciernia posłużył on jezuitce do opisu szatana (TS, s. 403; „*X. Rhamnus. Diabolus. Anti Christus. Iudaeus*”). Pokazuje to rzecz kolejną, charakterystyczną dla alegorycznej egzegezy. Nawet dłuższe formy narracyjne, które w pierwotnym zamyśle znaczyć miały jako pełne, zamknięte całości, mogły zostać poddane procesowi rozszczepienia na poszczególne elementy składowe, które zaczynały żyć swoim własnym życiem. U Węgrzynowicza mamy do czynienia z obydwoma przypadkami – przytaczaniem apologu w całości oraz przywoływaniem jego elementów (postaci, rzeczy i fraz).

W dalszej części wywodu, terminu bajka używać będę na określenie bajki typu ezo-powego, zaś apologi mające swe źródło w mitologii, określać będę po prostu mitami. Pierwszy przykład jej fragmentarycznego zastosowania pochodzi z kazania *Na dzień Ś[więtego] Stanisława* ze zbioru *Nuptiae Agni*. Przywołał w nim Węgrzynowicz okoliczności śmierci biskupa, której namacalne ślady widoczne były wciąż w miejscu jego śmierci, w kościele św. Michała Archanioła na Skałce. Były to traktowane jako relikwie palec biskupa i „mózg na ścianie blisko ołtarza, który wyprysł z ciętej głowy jego” (NA, kol. 671). Ten przerażający szczegół znajduje zaskakującą puentę, do której kaznodzieja wykorzystał bajkę:

nis, propone aenigma et narra parabolam ad domum Israel”; Ez 17, 2). Bohaterami są tam zwierzęta (orły) i rośliny (cedr, krzew winny).

³²⁴ Cyt. za: *Pismo Święte. Stary i Nowy Testament w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół pod red. M. Peter i M. Wolniewicz, Poznań 2007, s. 290.

Zdałoby się, zdamiś, na to mózg pozostały z świętej głowy jego, bo widzę teraz o naszej Polsce, rzec by się mogło, co niegdy Ezopowa liszka o larwianej powiedziała głowie: „*O quale caput! Et cerebrum non habet*”, gdy synowie koronni cudzoziemskimi omamieni fakcjami³²⁵ w domową zabrnawszy wojnę, rady sobie dać nie mogą. Azaby od mózgu głowy Stanisława Ś[więtego] lepszego nabyli rozumu (NA, kol. 671).

W gorzką refleksję o stanie państwa wpleciony został fragment bajki Fedrusa (I, 7) *Vulpes ad personam tragicam*. Znajdziemy ją u Rimicjusza, w *Adagiach* Erazma z Rotterdamu (*Caput vacuum cerebro*), w *Emblematach* Alciatusa (*Mentem, non formam, plus pollere*). W polskich wersjach u Reja (*Żwierzyniec*, IV, 56, *Postawa bez rozumu*) i Biernata z Lublina (*14. Szkoda krasy, gdy rozumu nie masz*), gdzie wilka zastępuje lis³²⁶.

Zasadnicza wymowa tej bajki poszła w dwóch kierunkach. Pierwsza była ogólniejsza, tak wyrażona u Fedrusa:

Maskę tragiczną ujrzała lisica:
„Pusta jest w środku, choć z wierzchu zachwyca!”
To o tych, którym spadła z nieba chwała,
Choć im Fortuna rozumu nie dała³²⁷.

Druga kładzie nacisk przede wszystkim na rozdzźwięk pomiędzy zewnętrznym pięknem a niedostatkami moralnymi bądź intelektualnymi. Wyraził to Biernat słowami:

Nie wszyscy, którzy są cudni.
Zawsze bywają rozumni:
Będziec poczesna postawa.
Ale wnątrz niedobra sprawa³²⁸.

Węgrzynowicz zdaje się nawiązywać bardziej do wymowy bajki Fedrusowej. Dary Fortuny, którymi są szlachectwo i pozycja społeczna „synów koronnych”, nie idą w parze z rozumem, który wyraziłby się ich należytą troską o sprawy publiczne. „*O quale caput!*” – w tym wykrzyknieniu wykorzystał też Węgrzynowicz skojarzenia z głową jako synonimem władzy, przewodnictwa. Jak u Skargi, który w pierwszym kazaniu, zwracając się do uczestników sejmu, pisał: „Zjachaliście się w imie Pańskie na opatrowanie niebezpieczności Koronnych, abyście [...] **jako głowy ludu, braciej i członków waszych** [...] o ich dobrym i spokojnym obmyślali”³²⁹. Niewywiązywanie się z tego podstawowego obywatelskiego obowiązku skomentował więc kaznodzieja: „»*O quale caput! Et cerebrum non habet*«, gdy synowie koronni [...] rady sobie dać nie mogą”³³⁰.

³²⁵ *Fakcja* – intryga, spisek.

³²⁶ Ten proces wymiany bajkowych bohaterów i jego przyczyny opisała J. Abramowska, *Polska bajka ezopowa*, s. 27–28.

³²⁷ Fedrus, *Bajki*, przekł., wstęp i przypisy J. Stadler, Wrocław 2015, s. 46 (I, 7 *Lisica i maska tragiczna*).

³²⁸ Biernat z Lublina, *Ezop*, wstęp S. Grzeszczuk, oprac. J.S. Gruchała, Kraków 1997, s. 164.

³²⁹ P. Skarga, *Kazania sejmowe*, oprac. J. Tazbir przy współudziale M. Korolki, wyd. 3 zmien. i uzup., BN I 70, Wrocław 1972, s. 3.

³³⁰ Węgrzynowicz nawiązuje do wojny domowej (1704–1706) pomiędzy zwolennikami Augusta II Mocnego (konfederacja sandomierska) i Stanisława Leszczyńskiego (konfederacja warszawska). Właściwie

Również naganie służy bajka przywołana w kazaniu *Niedziela Kwietna. Przeciwno strojom białogłowskim*. Ukazał w niej reformat zgubne skutki przywiązania do strojów oraz noszenia ich w sposób, który powodować miał zgorzenie. Bajka zaś pokazać miała mechanizm poddawania się złu. Pisał kaznodzieja:

Ś[więty] Cyrillus pisze apolog o małpie. Ta postrzęszy u kramarza szaty strojne, naparła się ich. Pozwolił jej tego kramarz, ale z kondycją³³¹, żeby mu się przy ludziach dała na *theatrum* w nich powodować i skakała, jak on każe. Ustroić się małpa, ale jej na złe wyszło, bo on kramarz uwiązawszy ją na łańcuszku, a pięknych szat odchyliwszy, dobrze i często po grzbiecie nahajką oną ćwiczył, ażeby mu była wedle myśli jego dobrze skakała (*KN-7T*, kol. 202).

Bajkowa *narratio* potrzebowała wyjaśnienia. Poprowadził je kaznodzieja następująco:

Czegoś gorszego mają się spodziewać po śmierci od kramarza piekielnego, czarta owe małpeczki strojne i strojami swemi ludzi gorszące. I owszem, bardzo się boję, żeby dla takich w piekle nie było jakiej osobliwej męki (*KN-7T*, kol. 202).

Znamienne, że nie „przełożył” całego apologu. Właściwie refleksji poddał tylko jego końcówkę. Ale to wystarczyło. Kluczowe było bowiem przypisanie konkretnych postaci do bohaterów bajki. Strojąca się nieobyčajnie kobieta – małpa, kramarz – szatan. Wykorzystał kaznodzieja utrwalone kulturowo (także za sprawą bajki³³²) skojarzenia przypisane temu zwierzęciu: głupota, próżność, zewnętrzny pozór, chaos, hałaśliwa i bezmyślna zabawa. Kluczowy jednak był drugi bohater – kramarz-czart. To on w mowie bajki nadał szczególnej mocy. Małpa – strojna kobieta, to już nie tylko postać pusta, chodząca pod dyktando mody i łasa na pochlebstwa. Przekonywał kaznodzieja, że pozornie niewinna słabość otwiera drogę ku uwikłaniu w zło, które czyni z człowieka bezwolną igraszkę szatana. Nahajka w ręku kramarza, pod której dyktando skacze udręczone zwierzę, staje się zaś zapowiedzią pośmiertnej kary.

Nie bez znaczenia mogło być to, w jaki sposób słowo „małpa” funkcjonowało ciągle w języku polskim. Jeszcze Krzysztof Opaliński w swych satyrach określał tak kobiety lekkich obyczajów³³³. Być może Węgrzynowicz eksplikując bajkę, nazwał strojące się kobiety „małpeczkami”, aby uniknąć bezpośrednich skojarzeń z nierzędem. Na wstępie kazania pisał:

nirozstrzygnięta, zakończyła się krótkotrwałym zwycięstwem Leszczyńskiego. August w 1709 roku wrócił do kraju i przejął władzę. Walka o tron Augusta i Leszczyńskiego wiązała się także z szukaniem w Polsce większych wpływów przez Szwedów (zwolenników Leszczyńskiego) oraz Cesarstwo Rosyjskie (które zawarło traktat sojuszniczy z Augustem).

³³¹ *Kondycja* – warunek.

³³² Choćby wśród bajek Ezopa w wersji Biernata z Lublina: *Wół i minister; Człowieka znać po skórze; Kto nieopatrznie czyni, szkodę popada; Kto działa skoro, bywa mu niesporo*.

³³³ *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 13, red. nac. M.R. Mayenowa, Wrocław 1981, s. 98–99 [hasło: „Małpa” – prostytutka, nałożnica, sprośnica, wszetecznicza; pogardliwie o kobiecie zwłaszcza niższego stanu]. Zob. też P. Buchwaldówna, „Małpa-człowiek”, *anonimowa satyra z czasów saskich*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej”, t. 7: 1959, s. 88.

Co się tycze sumnienia, to jest, jeżeli jest grzech (osobliwie mówiąc o płci białogłowskiej) stroić się pięknie, drogo i modno dla przydania sobie udatności, urody i przyjemności? W tej materii nie chcę być ani zbyt skrupulantem, ani też pochlebnym teologiem (KN-7T, kol. 194).

Wsparł się na autorytecie św. Augustyna, który „nie zakazuje [...] pod grzechem śmiertelnym strojów, szat kosztownych wszystkim w ogólności [...]” (KN-7T, kol. 194). Jakkolwiek odrażająca była dla kaznodziei ta słabość, to stawianie znaku równości między nią a nierządem i dla niego musiałoby być nadużyciem. Stąd może zamiast małp – „małpeczki strojne i strojami swemi ludzi gorszące”.

Bajki u Węgrzynowicza najczęściej stanowią praktyczny materiał dydaktyczno-umoralniający. Nie jest to zaskakujące, zważywszy na charakter bajki. I tak kolejny taki przykład znajdziemy w kazaniu poświęconym odpowiedzialności rodziców za wychowanie dzieci. Pierwowzór bajki pochodzi ze zbioru włoskiego humanisty Gabriela Faerna (Faernusa) *Fabulae centum* i nosi tytuł *Latro et mater*³³⁴. W polskiej wersji znajdziemy ją w anonimowym zbiorze *Przypowieści Ezopowe* zatytułowaną *O synie z matką*³³⁵.

<i>Przypowieści Ezopowe, O synie z matką</i>	<i>A. Węgrzynowicz, kazanie Corona celsitudinis</i>
[NARRATIO] Dziecię jedno ukradłszy towarzyszowi tabliczkę w szkole, przyniosło do matki, a gdy go o to nie skarała, tedy on co dalej, tym więcej kradł. Potym jął się chwycić i większych rzeczy. A gdy jął urząd, zdan był na szubienicę. Tamże matka jego szła za nim płacząc. On, gdy to słyszał, prosił oprawców, aby mu dopuścili z matką się rozmówić, a gdy matka przystąpiła, on schyliwszy się k niej, jakoby chcąc nieco poszeptać, ucho jej ukąsił. Widząc to ludzie, przeklinali go nie tylko jako złodzieja, ale też nad matką okrutnego. On tak odpowiedział: „Ta jest wielką przyczyną mojej śmierci, bo gdyby ona mię była skarała naonczas, kiedym napierwej tabliczkę ukradł, nigdybym się ja był tego nie dopuścił więcej”. [APPLICATIO] Kogo z młodu od złego nie powściągają, rad na starość ku gorszemu przychodzi; przeto za młodu nachylał gałązki.	[NARRATIO] Ezop pisze, że jeden młodzieniec, który długo złodziejstwem się bawił, na ostatek pojmany, osądzony od urzędu, gdy już na drabinie przy szubienicy był i matki swej z daleka postrzegł, kazał jej do siebie zawołać, jakoby jej miał coś osobliwego do ucha powiedzieć. Przystąpi matka, ucha do ust jego nakłada, gdy on związane miał ręce, zębami potężnie za ucho jej chwyciwszy, ono ugryzł i zawołał: [APPLICATIO: MORAL APLIKACYJNY] „<u>Zem uczynił tę rzecz i konfuzyją matce na przykład i przestrożę</u> wszystkim rodzicom, bo mnie ona dobrego nie dała wychowania i gdy po trosze małe rzeczy innym dzieciom kradł i do niej nosił, ona mi tego należyście nie ganiła, nie karała. A przez to śmielszy się stawszy, rozpuściwszy się na wszelką kradzież, na tę sromotną i sobie, i jej, i domowi memu przychodzę śmierć”. [APPLICATIO: MORAL GENERALIZUJĄCY] Więc którzy rodzice pragną, żeby ich dziatki były <i>corona celsitudinis</i>, ozdobą i pociechą, niech pamiętają na przestrożę Ducha Ś[więtego]: [...] „Pieść syna twego, a bać się o niego będziesz; igrać z nim, a on cię zasnuć; nie śmieć się do niego, abyś nie zabołał”; raczej praktykuj naukę tegoż Ducha Ś[więtego]: [...] „Nie żałuj różgi na dziecię, bo jeżeli uderzysz go, nie umrze, a duszę jego z piekła wybawisz” (MK1, s. 17–18).

³³⁴ G. Faerno, *Centum fabulae ex antiquis auctoribus delectae et [...] explicatae*, Antverpiae 1567, s. 119–120.

³³⁵ *Przypowieści Ezopowe z łacińskiego na polskie z pilnością przełożone. Przydane są k temu przypowieści Gabriela Greka i Laurentego Abstemiusa. Objaśnienia albo przykłady pod każdą przypowieścią znajdziesz*, Raków 1618, s. 58–59. Także w powtórzonym wydaniu tego zbioru (ze zmienionym tytułem i dodaną *Przemową do Czytelnika*): *Fabuly Ezopowe albo przypowieści z tekstu greckiego na łaciński, z łacińskiego na polski język, dla uciechy i pożytku pospolitego przetłumaczone*, Kraków 1690, s. 61.

W porównaniu z wersją *Przypowieści Ezopowych* reformat zachował czasową strukturę łacińskiego oryginału. Powrót do dzieciństwa, w którym to skazany upatruje źródła swego marnego końca, jest retrospekcją spod samej szubienicy (tak jak u reformata). W wersji Węgrzynowicza znika też „tabliczka” (u Faernusa „*libellus*”), kradzież staje się bardziej uogólniona. Nie ma znaczenia, co zostało ukradzione, ale sam fakt kradzieży, który nie spotkał się z należyтым potępieniem. Sama scena „odpłaty” matce jest u Węgrzynowicza o wiele bardziej dynamiczna i ekspresyjna. Krótka fraza (z anonimowej wersji): „ucho jej ukąsił”, u reformata brzmi: „zębami potężnie za ucho jej chwyciwszy, ono ugryzł”. Bajkę z *Przypowieści Ezopowych* kończy przydana do niej sentencja-morał: „Kogo z młodu od złego nie powściągają, rad na starość ku gorszemu przychodzi; przeto za młodu nachyl gałązki”³³⁶. U Jabłonowskiego, którego *Ezop nowy polski* ukazał się w roku 1731 (27 lat po zbiorze Węgrzynowicza), znajdziemy z kolei morał wsparty na słowach z tragedii *Troas* Seneki³³⁷:

Seneka mówi: „Kto nie zakazuje
Grzechu, gdy może, sam grzech wystawuje”.
Złym wychowaniem dzieci, źli rodzice,
Sami wiedziecie ich na szubienicę”³³⁸.

Morały odróżniające się w druku często krojem i wielkością czcionki od bajkowej *narrationis* (tak jest u Faernusa i w *Przypowieściach Ezopowych*), były często autorskim wkładem tłumacza bajki lub opracowującego zbiór. Stąd też w przytaczanych tu wersjach, *affabulatio* każdej z nich jest inne. Węgrzynowicz również skorzystał z tej możliwości i sentencjonalnym morałem uczynił słowa zaczerpnięte z Eklezjastyka (Syr 30, 9–10) i z Księgi Przysłów (Prz 23, 13–14).

Inkrustowana w strukturę kazania bajka posiadała już morał. Były nim słowa bohaterka poprzedzone wprowadzeniem: „żem uczynił te rzeczy i konfuzyją matce na przykład i przestrozę wszystkim rodzicom”. Michałowska zwróciła uwagę, iż jeśli to finalna replika postaci stanowiła morał bajki, to musiał on być potwierdzony morałem odautorskim³³⁹. Tak też jest u Węgrzynowicza. Dla spójności kaznodziejskiego przekazu etyczną wymowę bajki potwierdził on słowami Pisma Świętego. Aby zintensyfikować moc swego przekazu, wykorzystał figurę *correctio*. Najpierw przytoczył słowa Eklezjastyka, opisujące działania wychowawcze, które są niepożądane (pieszczenie, igranie, śmiech). Choć każdemu z nich towarzyszy opis skutków, wydały się kaznodziei nie dość mocne i instruktywne. Wiedzieć bowiem trzeba nie tylko czego nie robić, ale co w wychowaniu jest pożądanе. Finalna koda jest nieco skróconą wersją

³³⁶ W wersji łacińskiej mamy: „*Exitium natis parit indulgentia patrum*”.

³³⁷ J.S. Jabłonowski, *Ezop nowy polski, to jest życie Ezopa, filozofa frygijskiego, sto i oko bajek przy tym wybranych z ksiąg różnych autorów* [...], wpraw. i oprac. S. Baczewski, „Biblioteka Polska”, Lublin 2013, s. 310–311.

³³⁸ Tamże, s. 187.

³³⁹ J. Abramowska, *dz. cyt.*, s. 62–63.

biblijnego dwuwersu. W Wulgacie mamy: „*Noli subtrahere a puero disciplinam; si enim percusseris eum virga, non morietur, tu virga percuties eum, et animam eius de inferno liberabis*”. Kaznodzieja pomija fragment (podkreślony), który służy specyficznej dublowanej frazie biblijnej. Dzięki temu tłumaczenie zyskuje bardziej zwarty prowerbialny charakter. Warto też zwrócić uwagę na tłumaczenie dokonane przez Węgrzynowicza. Często tam, gdzie wersja Wujka była już dość anachroniczna bądź z różnych powodów nie dość jasna, reformator sam tłumaczył biblijne fragmenty. Oto tłumaczenia obu zestawione z Wulgatą:

Wulgata	Wujek	Węgrzynowicz
<i>Noli subtrahere a puero disciplinam; si enim percusseris eum virga, non morietur, tu virga percuties eum, et animam eius de inferno liberabis.</i>	Nie odejmuj od dziecięcia kar- ności, bo jeśli go ubijesz różgą, nie umrze. Ty go ubijesz różgą, a duszę jego z piekła wybawisz.	Nie żałuj różgi na dziecię, bo jeżeli uderzysz go, nie umrze, *** a duszę jego z piekła wyba- wisz.

W skróconym i nieco zmodyfikowanym fragmencie (różga wyeksponowana została na samym początku) przekaz jest wyrazistszy i bardziej sentencjonalny. Równie ważne jest zdublowanie morału (morał skazańca i odautorski). Morał skazańca ma więc charakter morału aplikacyjnego (inaczej: bezpośredniego) odnoszącego się wprost do bajkowej akcji. Morał dodany przez kaznodzieję byłby zaś morałem generalizującym (czyli pośrednim)³⁴⁰. Ostateczna konstatacja odnosi się bowiem nie tylko do kradzieży, ale i do konieczności jak najwcześniejszego dostrzegania złych zachowań i zapobiegania ich eskalacji.

Przykład bajki, która posłużyła kaznodziei nie tylko do pouczenia moralnego, ale zahaczała także o kwestie *strictae* teologiczne, znajdziemy w kazaniu ze zbioru *Nauki o czterech rzeczach ostatecznych*, które skupia się na refleksji, iż „pospolicie ludzie leniwi do nabożeństwa nader złą umierają śmiercią” (*propositio* brzmi: „*Mors acediosorum pessima*”; KN-4RzO, s. 413). W kazaniu przywołane zostały różnorakie figury „duchowych leniwców”. Znalazł się wśród nich i osioł:

Osioł, według pospolitego rozumienia prawie wszystkich narodów, ile jest bydlę leniwe do roboty, do chodu, osobliwie, że w górę nierad idzie, jest *symbolum* leniwego człowieka. [...] Mistyczni osłowie [...] jako osłami za żywota byli do nabożeństwa, takimi osłami pokażą się być przy śmierci swojej (KN-4RzO, s. 418).

Postanowił kaznodzieja uprzedzić ewentualny argument o dobrym łotrze, który nawrócony na moment przed śmiercią, dostał zapewnienie wejścia do Królestwa Bożego. Pisał więc:

³⁴⁰ O typach morałów zob. J. Abramowska, *dz. cyt.*, s. 66–72.

[NARRATIO] Zarzut ten solwuję ja apologiem Ś[więtego] Cyryla; ten taki jest: Na jednej łące past się oraz osieł z kogutem. Przyszedł lew, chcąc porwać osła, a w tym zapiał kogut, a że z przyrodzenia lew srodze się lęka głosu kogutowego, zaniechawszy osła, lew począł uciekać. Osieł rozumiejąc, że to lew przed nim uciekał, począł go też gonić. Póki tylko zasłyszeć się dał głos piejącego koguta, uciekał lew, ale potem obróciwszy się ku osłowi, poszarpał go i pożarł.

[TRANSITIO] Pospolicie, gdy jaką rzadką albo trafunkową rzecz wyrazić chcemy, mawiamy: „Bo to wtenczas kur zapiał” albo mówimy „Poczekaj aże kur zapieje”.

[APPLICATIO] Według Sylv[eiry] *allegor[ice]* kogut symbolizuje samego Chrystusa Pana, którego głos straszny jest lwowi piekielnemu, to jest szatanowi. Trzeba tedy wiedzieć, że to ten kogutek rzadko pieje i ozywa się przy śmierci człowieka tego, który za żywota zatulał uszy swoje przed głosem, to jest przed inspiracjami jego. Nie spuszcza się tedy, osielku leniwy, na tę ekstraordynaryjną łaskę jego, na którą sobie niczym nie zarabiasz. Pewniejsza to i pospolita, że przy konaniu twoim nie ozwie się, nie zapieje, nie zastraszy lwa piekielnego, który cię natenczas w moc swoją będzie brał, gdy już konać będziesz (KN-4RzO, s. 419).

Choć kaznodzieja określił bajkę mianem „apologu św. Cyryla”, to najczęściej tekst ten znajdujemy przypisany greckiemu bajkopisarzowi Babriosowi. Tak też jest w przywoływanym już anonimowym wydaniu *Przypowieści Ezopowych*, gdzie znajdziemy ją w części *Przypowieści Gabriela Greka* (tak nazywano Babriosą)³⁴¹. Bajka w różnych opracowaniach nosi różne tytuły. W polskiej wersji *O kogucie z osłem*, w wydaniach łacińskich *Asinus et leo*³⁴² czy *De asino, leone, et gallo*³⁴³. Różnią się też morały. W wersji Babriosy znajdujemy: „*Fabula significat, plerosque homines, inimicos, qui se de industria humiliarunt, aggredi, atque ita ab illis occidi*”³⁴⁴. *Affabulatio* w polskiej wersji bajki brzmi: „Niektórzy bojarzynowie zmyślają uciekanie, jakoby się bali, aby tym łatwiej pożyli nieprzyjaciela odwiodszy na stronę; a ten też głupi, co się nie z sobie równym potykać chce”.

Przykład eksplikacji tej bajki przez Węgrzynowicza znów pokazuje potencjał znaczeniowy, który tkwił w bajkach. Wprawny kaznodzieja był w stanie „dowcipnie aplikować” bajkę do wszelakiej materii. Zgodnie z przywoływanym już zdaniem Sandaeusa o apologu Jotama: „*Sed est in uno hoc apologo non unum symbolum*”. Tym razem nie tylko bohaterowie, ale i bajkowe realia znalazły zastosowanie w Węgrzynowiczowym wyłożeniu. Bajka jednak wymagała wpierw pewnych uściśleń. Rolę wprowadzającą do eksplikacji pełni tu przywołanie przysłowiowych zwrotów („wtenczas kur zapiał” i „poczekaj, aże kur zapieje”) i wyjaśnienie ich znaczenia („rzadka albo trafunkowa

³⁴¹ *Przypowieści Ezopowe z łacińskiego na polskie z pilnością przełożone...*, s. 81–82. Także w: *Fabuły Ezopowe albo przypowieści...*, s. 85.

³⁴² *Aesopi Phrygis vita et fabellae cum latina interpretatione*, Basilea [1518], s. 162–163 (tu też wersja grecka: jest to zbiór złożony z bajek Babriosy, Aftoniusza i Hermogenesa).

³⁴³ *Aesops Fables with Life in English, French and Latin. Newly Translated. Illustrated with One Hundred and Twelve Sculptures*, London 1687, s. 92–93 (podobne tytuły mają wersja francuska: *Du coq, du lion, et de l'asne* oraz angielska: *The cock, the ass, and the lion*).

³⁴⁴ *Aesopi Phrygis vita et fabellae...*, s. 163. W wersji z 1687 roku nieco tylko zmieniono: „*Fabula innuit, quod plerique homines inimicos illos aggrediuntur qui se de industria humiliarunt, atque ab illis saepius victi, occiduntur*” (*Aesops Fables with Life in English, French and Latin...*, s. 93).

rzecz”). Częstkę wprowadzającą określiłam tu retorycznym terminem *transitio*. To wtrącenie pełni bowiem rolę retorycznego łącznika, umożliwiającego płynne przejście od *narrationis* do *applicationis*. Przysłowiowe zwroty nawiązują postacią koguta do bajkowej opowieści, ale dopiero po chwili okaże się, do czego kaznodzieja je wykorzysta. Pozostają one, póki co, w pewnym semantycznym pogotowiu. Następnie przychodzi kolej na „rozszyfrowanie” bajkowych bohaterów. Kur zostaje odczytany jako Chrystus, lew jako szatan, osioł jako człowiek. Każda przemiana jest umotywowana. Osła w „duchowego leniwca” – wcześniejszym wywodem kaznodziei, koguta w Chrystusa odstraszającego swym głosem szatana – autorytetem słynnego egzegety Sylveiry. Przypisanie lwu roli Złego było naturalnym dopełnieniem bajkowej triady bohaterów.

Dokonując mistycznej interpretacji bajki zwierzęcej, sięgnął Węgrzynowicz po paradygmat zwierzęcych charakterów wypracowany przez wielowiekową tradycję, kształtowaną, jak pisze Abramowska, „przez empirię, przesąd, emocjonalny stosunek do zwierząt i różne warstwy kultury symbolicznej”³⁴⁵. Nie było to jednak jedyne źródło. Interpretacja duchowa poszerzała ten paradygmat o symboliczny potencjał znaczeń, którym zwierzęta obdarzyła równie długa tradycja judeochrześcijańska. Mógł on, ale nie musiał, pokrywać się z tą pierwszą. Tutaj te dwie płaszczyzny doskonale się połączyły i uzupełniły. Utrwalony w bajkowej tradycji antagonizm koguta i lwa³⁴⁶, w mistycznej lekturze bajki przełożył się na fundamentalny w chrześcijańskiej teologii antagonizm Boga i szatana. Lenistwo, upór, głupota wpisane w bajkowy charakterologiczny paradygmat osła, aktualne okazały się i w czytaniu duchowym bajki reformata.

Ostatni wątek to przywołane przez kaznodzieję przysłowiowe zwroty, którymi rozpoczął eksplikację bajki. „Wtenczas kur zapiał” i „poczekaj, aż kur zapieje”. Używane były one na opisanie rzeczy i zjawisk rzadkich, zdarzających się bez ludzkiego wpływu, przypadkowo („trafunkowo”). Nie ma więc co liczyć na to, zdaje się mówić kaznodzieja, że w godzinie śmierci właśnie dla ciebie, „osielku leniwy”, ów kur-Chrystus zapieje, wybawiając cię od potępienia.

Ostatni przykład bajki także będzie dotyczył potraktowania jej nie tylko jako moralnego pouczenia, do czego była naturalnie predestynowana, ale i wyjaśnienia zasad wiary. Znajduje się ona w kazaniu na *Niedzielę Sześćdziesiątnicę*. *Signum secundum damnationis*. Omówił w nim kaznodzieja dwa znaki, które zapowiadają przyszłe potępienie – popadnięcie w nałóg i trwanie w nim. *Sermo* kończy bajka wyjaśniająca moc i potrzebę dobrej spowiedzi w zapobieganiu powrotom do nałogów. Węgrzynowicz nie nazwał opowieści bajką, jednak znajdziemy ją, podobnie jak poprzednią, w zbiorze *Przypowieści Ezopowych*³⁴⁷ przypisanym Babriosowi. Zestawiona ona zostanie ponadto z łacińską wersją, ze zbioru *Fabulae Aesopicae*³⁴⁸ opracowanego przez Camerariusza:

³⁴⁵ J. Abramowska, *dz. cyt.*, s. 26.

³⁴⁶ O antagonistycznych bajkowych parach pisała J. Abramowska, *dz. cyt.*, s. 26.

³⁴⁷ *Przypowieści Ezopowe...*, s. 96 oraz *Fabuły Ezopowe albo przypowieści...*, s. 100.

³⁴⁸ *Fabulae Aesopicae* [...] *composita studio et diligentia Ioachimi Camerarii* [...], s. 213–214 („*Asinus sale onustus*”).

<i>Asinus sale onustus</i>	<i>Przypowieści Ezopowe, O osła sól noszącym</i>	<i>A. Węgrzynowicz, Niedziela Sześćdziesiątnica. Signum secundum damnationis</i>
[NARRATIO] <i>Asinus cum sale in urbem agitari solitus, cum fluuius in via transeundus esset, in illum forte quodam tempore decidit, et cum furgeret, sensit se nonnihil onere levatum, quod in aqua sales deliquissent. Itaque postea semper in illo loco collabi, donec agitator, fraude intellecta, spongiarum asino imposuit, quibus madefactis, cum sentiret esse pondus gravior, multo deinde quam antea unquam celerius fluvium transiit, diligenter cavens, ne onus humectaretur.</i> [APPLICATIO] <i>Fabula docet, saepe speratum commodum in detrimentum verti. Docet et hoc, fraudulentos fraude circumueniendos. Narrat fabulam Plutarchus et Thaletem illud inventum spongiarum subiecisse scribit.</i>	[NARRATIO] Powalił się był osieł w wodzie, niosąc na sobie sól, która rozmoknąwszy, rozplynęła się tak, iż mu lżej było. Potym, gdy na sobie gębki niósł, chcący powalił się w wodzie, mniemając, że się mu ulży jako pod solą, ale gębka nabrawszy w się wody, więcej go obciążywszy, utopiła. [APPLICATIO] Którzy zbytniego zysku żądają, ku szkodzie przychodzą.	[NARRATIO] Czytałem, że niektórzy przekupień miał osła, na którym towary swoje, osobliwie sól, zwykł był prowadzić do miasta. A że dużo osłowi soli nakładał, choć niema bestyja, takiej na to zażywała sztuki. Trzeba było zawsze do miasta przez wodę. Osieł tedy przechodząc przez nią, aby od wody solnego towaru i ciężaru cokolwiek mu ubyło, zawsze utykał niby i w wodzie onej z worami solnemi wałał się. Lecz postrzeczysz tego przekupień takiej napotym zażywał sztuki na osła. Miasto soli nakładał w wory wielkie pakiety gębki, a tak, gdy osieł według zwyczaju swego w wodę się pokładał, tym więcej przybywało mu ciężaru, bo wszytka gębka wielką moc w się nabrała wody. [...] [APPLICATIO] Osiełku, osiełku, człowiecze, któremu ciężka się zda teraz pokuta, spowiedź ś[więta], choć wiesz, że od niej grzechy jako sól od wody giną. A dopieroż ciężej na cię będzie, jeżeli ci twój pan przekupień, czart, któremu się dasz powodować z grzechu do grzechu, najuczy wcześniej tamtemi gębkami, to jest wprawi cię w taki zły nałóg za żywota i w częste grzechów recydywy, pomyśl, jak ci daleko więcej ciężej będzie przechodzić rzekę śmierci. Słusznie się tedy obawiać masz, abyś w tej rzece nie utonął i nie został zatopiony wiecznie od szatana [...] (KN-4RzO, s. 84).

Obie przedstawione polskie wersje bajki różnią się od tej, którą znajdziemy w wersji przytoczonej przez Camerariususa. Ta z *Przypowieści Ezopowych* ogranicza do minimum tło akcji i kończy się śmiercią osła. W wersji łacińskiej osieł nie utopił się, a musiał jedynie dźwigać większy ciężar. Jest tu ponadto więcej szczegółów niż w polskiej wersji z *Przypowieści Ezopowych*. Mowa bowiem o osle chodzącym z towarem do miasta drogą prowadzącą przez rzekę. Tych akurat okoliczności Węgrzynowicz nie pomija. Jednak poganiacza (*agitator*), którego znajdujemy w wersji łacińskiej (w wersji polskiej osłu nie towarzyszy człowiek), czyni nacechowanym pejoratywnie przekupniem³⁴⁹.

³⁴⁹ Przekupień pierwotnie oznaczał drobnego kupca, handlarza, kramarza. Mógł też określać handlarza niewolników (zob. *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 31, red. nac. M.R. Mayenowa, Wrocław

Z polską wersją bajki łączy wersję Węgrzynowicza śmierć osła, choć u reformata pozostaje ona ewentualnością (synonimem możliwego wiecznego potępienia).

Podobnie jak w bajce wcześniejszej, zanim nastąpiło wyjaśnienie, kaznodzieja przypisał bajkowym bohaterom i rekwizytom „mistyczne” role (mechanizm ten określa się mianem podstawienia aplikacyjnego³⁵⁰): przekupień – czart, osioł – grzeszny człowiek, sól – spowiedź („bowiem od zgniłości duchowej oczyszcza duszę”), gąbka – zły nałóg i wracanie do grzechu („ponieważ ciągnie do siebie rozkosz i zatapia się w niej jako gąbka w wodzie”), rzeka zaś – to godzina śmierci („*Omnes morimur, et quasi aque dilabimur*”; „Wszystycie umieramy, a jako wody rozciekamy się w ziemię”; 2Sm 14, 14).

W bajce, poddanej specyficznej procedurze duchowej interpretacji, objawić się mógł nie tylko *sensus tropologicus* (co było jej naturalną i pierwotną funkcją), ale i *sensus anagogicus*. Dwie ostatnie bajki dotyczą także kwestii eschatologicznych (śmierć, sąd, losy pośmiertne – przynależą bowiem do eschatologii indywidualnej).

„Mistyczna obróbka”, której Węgrzynowicz poddał bajki, nie sprowadzała się tylko do wyprowadzenia alternatywnego morału. Aby go uzyskać, posługiwał się np. swoją instrukcją semantyczną, która umożliwiała obsadzenie bajkowych postaci w nowych, „mistycznych” rolach. Wyzyskiwał też elementy drugorzędne, które w bajce właściwej nie były nośnikami sensów (łąka, rzeka). Bajkowym akcesoriom, choć ważnym w samym tekście, nadawał sens duchowy, którego nie posiadały (sól i gąbka). Wykorzystywał pojawiającą się w bajkach wariantywność, aby odpowiadała ona zamierzonej eksplikacji (np. wprowadzenie kupca-czarta do bajki o osle noszącym sól).

Podobne zabiegi stosował także, gdy do wyjaśniania materii teologicznej używał mitów. Przywoływanie całych mitów, postaci czy wydarzeń z nich zaczerpniętych bardzo często opatrzone było rodzajem dystansującego komentarza. Należał on w dużej mierze do stałego kaznodziejskiego repertuaru (nie tylko Węgrzynowicza, ale kaznodziejów w ogóle). Słowa i frazy na ich określenie, w rodzaju: „według zmyślających poetów” (MK2, s. 224), „bajki pogańskie” (MK3, s. 63), „bajali coś pogańscy poetowie” (NA, kol. 632) itp., pozwalały wykorzystać mitologiczny materiał, jednocześnie umieszczając go odpowiednio niżej w hierarchii wobec argumentów *stricte* teologicznych³⁵¹. Jednocześnie sposób i cel ich wykorzystania doskonale oddają jego słowa: „Tę ja poetycką bajkę w samą szczerą prawdę dziś obrócę” (NA, kol. 632). Pochodzą one z kazania *Na dzień Ś[więtej] Agnieszki, panny i męczenniczki. Cyclas velleris aurei*. Święta stawia się na Godach Baranka w szacie „*de vellere aureo*, z złotej wełny tegoż Baranka misternie wyrobionej” (NA, kol. 631), z barankiem i z lampą, którą kaznodzieja opisał słowami św. Jana: „*Et lucerna eius est Agnus*” (Ap 21, 23). Nie bez znaczenia

2003, s. 405–406 [hasło: „Przekupień”]) bądź zdrając (*Słownik języka polskiego*, t. 5, red. J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki, Warszawa 1912, s. 118).

³⁵⁰ J. Abramowska, *dz. cyt.*, s. 41.

³⁵¹ Taki sposób traktowania mitów był powszechny w polskim kaznodziejstwie. Zjawisko to opisała Marzena Walińska, określając je mianem „aksjologizacji mitologii”. Zob. M. Walińska, „*Żywoty świętych ten Apollo pieje*”. *Studia nad tradycją mitologiczną w literaturze staropolskiej*, Katowice 2018, s. 128–136.

była bliskość brzmienia imienia Agnieszka i słowa *agnus*. Tradycja zresztą łączyła to imię z łacińskim słowem *agnus* (właściwa etymologia jest grecka: *hagnos* – czysty, bez zmyzy). Biały baranek, składany w darze mistycznemu Barankowi, to zarazem atrybut świętej. Stworzył więc kaznodzieja swoisty konglomerat, w którym łączą się płynnie ze sobą Pismo Święte, tradycja Kościoła i mit pogański:

O tej kosztownej szacie Agnieszki Ś[więtej] wspomina Kościół Ś[więty] w brewiarzu, gdy w osobie jej tak śpiewa: „*Induit me Dominus cyclade auro texta, et immensis monilibus ornavit me*. Włożył (prawi) na mnie mój Oblubieniec tkanicę ze złota i nieoszaczowanymi klejnotami przyozdobił mnie”. Bajali coś pogańscy poetowie *de vellere aureo*, o złotym runie, na wyspie Colchys nazwanej, depozytowanym, którego pewny kawaler z wielką odwagą dalekie przebywszy morza i srogiego smoka przystępu do runa onego broniącego, pokonawszy, szczęśliwie dostał (NA, kol. 631–632).

Jest to fragment ze wstępu kazania. Kaznodzieja dokonuje tu przełożenia mitu, by potem raz po raz wracać do zawartych w nim symboli:

Baranek, którego piastuje Agnieszka Ś[więta], jest pospolite *symbolum* niewinnego Baranka Pana Jezusa, tak go bowiem nazwał, palcem pokazując Jan Ś[więty]: „*Ecce Agnus Dei*” [...]. Baranek to złoty, bo o nim Oblubienica powiedziała: „*Caput eius aurum optimum*”, a zatem i runo z welny jego musi być *vellus aureum*, złote, przez które rozumieć chcę cnotę czystości i dar panieństwa, którego ten najczystszy Baranek z zasług męki swojej użyczy niektórym i użyczył dzisiejszej Agnieszce Ś[więtej] i owszem sprawił jej z niego *cycladem auream* (NA, kol. 632–633).

Ta złota szata jest zarówno darem Baranka-Chrystusa dla Agnieszki, jak i darem świętej dla Kościoła-Oblubienicy. Całe kazanie wykorzystuje symbolikę kolejnych elementów mitu: baranka, runa, złota i smoka. Choć stanowią one punkt wyjścia kolejnych wątków kazania, to ich rozwinięcie zasadza się już na argumentach czerpanych z Biblii i z pisarzy chrześcijańskich. Jako przykład niech posłuży postać smoka, której przywołanie rozpoczyna część drugą kazania:

Jako Agnieszka Ś[więta] tego złotego runa Pana Jezusowego daru cnoty panieństwa dostała, owszem dochowała, i jakoby z niego przesłiczną szatę Kościołowi Ś[więtemu] sporządziła? [...] Podobnym nieco sposobem dokazała tego, jakim sposobem dostał był Jazon (według relacji poetów pogańskich) runa złotego na wyspie Colchys, zachowanego od Jowisza, to jest mężnie pokonawszy smoka straszliwego, który bronił przystępu do onego miejsca. Co tam było szczerą bajką i wymysłem, to w samej rzeczy, doskonałym sposobem dokazała Agnieszka Ś[więta], bo przy obronie panieńskiej czystości nie jednego, ale wiele pokonała smoków (NA, kol. 640).

Rozwinięcie figury smoka jako symbolu „ciała przeciwnego duchowi”, pożądliwego mężczyzny oraz pożądania cielesnego w ogóle, wyprowadził kaznodzieja już ze źródeł biblijnych (Ps 91, 13; Ps 148, 7; Ap 12, 3) i komentarzy do nich (św. Jana Klimaka; dzieła Hieronima Lauretusa, *Sylva allegoriarum totius Sacrae Scripturae*; św. Ambroże-go). W kazaniach Węgrzynowicza mity prawie zawsze prezentowane były bardzo skróto. Wydobywał z nich tylko to, co konieczne było dla dalszego wywodu³⁵². Unikał

³⁵² Por. tamże, s. 115.

zbędnych szczegółów, chyba że to właśnie one były ważne w alegorycznym wykładzie. Kazanie o św. Agnieszce jest wyjątkiem, ponieważ mitu nie wyzyskał do stworzenia pojedynczego argumentu, ale stanowi on ośnoję całego kazania. Przytoczywszy go na samym jego początku, zapowiedział zarazem: „Tę ja poetycką bajkę w samą szczerą prawdę dziś obróć” (NA, kol. 632). To zdanie dobrze pokazuje mechanizm przekładania mitów na użytek refleksji kaznodziejskiej. Rozumienie bajki (tutaj w postaci mitu) opisywanej jako „*narratio ficta relata ad veritatem*” nie ogranicza się tylko do dziedziny poetyki i genologii, ale ma też charakter wartościujący. Można bowiem tę definicję przetłumaczyć: „opowieść fałszywa odnosząca się do Prawdy”. *Ficta* bowiem w tym przypadku to nie tylko zmyślona, ale i fałszywa, przeciwstawiona jedynej Prawdzie (uosobionej w Chrystusie, a której wyrazem jest wiara chrześcijańska). To, że odnosi się ona do tejże Prawdy, sankcjonuje jej użycie, zgodnie ze słowami św. Augustyna, iż pogańskiej tradycji „nie należy się obawiać, ale od nich [pogan – dop. M.K.], jako od nieprawnych posiadaczy, należy rewindykować to, co przypadkiem powiedzieli prawdziwego i odpowiadającego naszej wierze na nasz pożytek”³⁵³. Najczęściej swój stosunek do starożytnego dziedzictwa grecko-rzymskiego wyrażał Węgrzynowicz w tonie zbliżonym do przywołanej wypowiedzi św. Augustyna. Ale zdarzają się i wypowiedzi, jak ta, w której szczegółowo opisał praktykę codziennego rachunku sumienia czynionego przez Senekę³⁵⁴ (zawartą w dialogu *O gniewie*), którą tak skomentował:

Ostatek opuszczam, bo i sam zakonnikiem będąc, konfunduję się i uczyć się muszę od tego poganina tak ścisłych punktów egzaminu sumnienia (*KN-4RzO*, s. 175).

Przywołany mit o złotym runie inicjował kazanie i bezpośrednio nawiązywał do jego *propositionis*. Najczęściej jednak mity stanowiły materiał argumentacyjny. O ile hasłowe ich przywoływanie było u Węgrzynowicza dość częste, o tyle całe mity przywoływał rzadziej. Gdy porówna się jego interpretacje bajek ezopowych z interpretacjami mitów, te drugie wypadają zdecydowanie mniej ciekawie. Tak jakby kaznodzieja nie czuł się pewnie i komfortowo w tej materii. Zważywszy na to, jak umiał wykorzystywać potencjał symboliczny bajek, przysłów czy Pisma Świętego, wydaje się, że potraktowanie mitów nieco po macoszemu nie wynikało z nieumiejętności, a było świadomym wyborem. Tak choćby, jak w kazaniu *Na dzień Wniebowstąpienia Pańskiego*.

³⁵³ Św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej. Tekst łacińsko-polski*, przekł., wstęp i komentarz J. Sulowski, „Patres Ecclesiae”, vol. 1: 1989, s. 113 (II, XL 60).

³⁵⁴ {*Index* 1689, s. 146, poz. 70–73}. Reformaci posiadali w krakowskich zbiorach jego dzieła retoryczne (poz. 70), filozoficzne i oratorskie (poz. 71), tragedie (poz. 72) oraz pracę *Seneca christianus* (poz. 73). Ta ostatnia, wielokrotnie wydawana, to podsumowanie wielowiekowej obecności Seneki w refleksji chrześcijańskiej. Jego spuścizna została przedstawiona jako w wielu miejscach zbieżna i bliska postawie chrześcijańskiej, zwłaszcza etycznej. Zob. S. Longosz, *Seneca saepe noster. Przyczyny popularności Seneki u starożytnych chrześcijan*, „Sympozja” 1998, t. 28: *Orbis antiquus. Studia filologiczne i patrystyczne. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Henrykowi Wójtowiczowi z okazji 70. rocznicy urodzin. Materiały z sympozjum Sekcji Filologicznej w Opolu – Kamieniu Śląskim w dniach 9–10 września 1998*, red. N. Widok, s. 52, 62 (Longosz pisze tu o licznych i bardzo popularnych ekscerptach i florilegiach z pism Seneki. Autor pracy z reformackich zbiorów określony został w indeksie jako *incognitus*).

Via Lactaea ad Coelum. Wskazał w nim kaznodzieja trzy drogi, którymi podążając człowiek niezawodnie trafi do nieba. Zakończył je przestrogą, którą wyprowadził z mitu o Faetonie:

[*NARRATIO*] Bajali niegdy poetowie o Faetonie synu Febusa albo Słońca, że gdy się długo napierał od pana ojca, aby mu na który dzień pozwolił wozu swego i koni nader lotnych, któremi by on na każdy dzień cały świat i niebo objechał, na ostatek otrzymał, o co prosił, lecz gdy wsiadł na on wóz i nim nie umiał kierować przez oną drogę po niebie, czyli też od wielkiej radości zapomniawszy się, kolei dobrze nie pilnował, spadł na ziemię z sfer niebieskich i z wozem utonął w morzu i zginął.

[*APPLICATIO*] Bajka to s[łuchacze] n[ajmilsi], ale nam piękna przestroga, którzy zamyślamy, jakoby po tej drodze niebieskiej *per viam lacteam*, przez niewinność sumnienia dojachać do nieba, abyśmy przez codzienne pilne egzamina, rachunki spraw naszych upatrowali pilno kolei, to jest, jeżeli afekty, sprawy, myśli nasze nie są w czym zdrożne, przeciwne przykazaniu Bożemu, jeżeli sumnienie w czym nas strofuje (*KN-4RzO*, s. 176).

Wydawać by się mogło, że potencjał symboli zawartych w tym micie, zwłaszcza dla egzegety tak wytrawnego jak Węgrzynowicz, dawał o wiele większe możliwości interpretacyjne. Inna sprawa, że mit ten wraz z taką eksplikacją wyalienowany z całości kazania nie pokazuje pełni swych sensów. Kończy on bowiem kazanie, w którym wątek Drogi Mlecznej, wyznaczania i podążania właściwym gościńcem do zjednoczenia z Bogiem, niebezpieczeństw związanych ze zboczeniem z właściwej drogi, pozwala dopiero wybrzmieć sensom zawartym w historii Faetona.

Kaznodzieja rzadko budował narracje, które za punkt wyjścia brały rozbudowany mit. Mitologia częściej służyła mu przywoływana punktowo. Dokonywał swoistej dekonstrukcji mitu³⁵⁵. Tutaj nie bał się intrygujących i śmiałych zestawień, choć trzeba też dodać, że pozostających w stylistyce epoki. Chrystusa z mitycznymi bohaterami Węgrzynowicz prawie nie zestawiał. Znalazłam tylko jeden taki przykład. W kazaniu *Na Boże Narodzenie. Sponsus Amorum* nawiązał autor do ateńskiego święta miłości (*Festum Amoris*), z naczelnym jego bohaterem, Kupidynem, którego „pospolicie nago z łukiem i z strzałami malowano” (*NA*, kol. 15). Dostrzegł w nim podobieństwo do leżącego nago w żłobie Jezusa, który „strzałami afektów miłości w serce jakiej takiej dusze ugadza” (*NA*, kol. 15)³⁵⁶.

Inaczej było z Maryją, którą chętniej zestawiał z mitycznymi postaciami. Porównywał ją więc kaznodzieja choćby do Afrodyty, Pandory czy Ateny. Była też cytrą Orfeusza (z jej mocą poruszania nieporuszanego) i orłem podającym Jowiszowi pioruny. Posiadała moc porównywaną do mocy Meduzy (potraktowaną *à rebours* umiejętność przemiany ludzi w bestie) i Midasa (przemieniającego wszystko w złoto). Wspólną cechą większości tych nawiązań była zasada, że mityczna postać czy rzecz, z której kaznodzieja wyprowadzał podobieństwo, była zawsze usytuowana na pozycji słabszej, gorszej. Podobieństwa przybierały więc postać np.:

³⁵⁵ Por. M. Walińska, *dz. cyt.*, s. 215–216.

³⁵⁶ Tamże, s. 122–123. Autorka analizuje funkcję przywołania postaci Kupidyna (pośrednio też odnoszącą się do Chrystusa) w innym kazaniu Węgrzynowicza.

– *simile ex minore ad maius ductum*

[...] iż Jowisz takiej piękności i urody stworzył Pandorę, że samych nawet bogów piękność jej o zdumienie przywiodła. [...] Nasza zaś Pandora, to jest Przenas[więtsza] Panna, Boga swego **do zdumienia i owszem do miłości** wzbudziła (MK2, s. 261).

Poetowie powiadają *de origine* róży, że ten wdzięczny kwiatek serce zapachem posilający urodził się ze krwi bogini jednej, która drogą bieząc, gdy się zakłuła z kropki krwi, co padła na ziemię, różą purpurową (białą tylko przedtym bywszy) stała się. [...] Panna Przenas[więtsza] na tej od siebie przetorowanej drodze pokory ś[więtej] nieco ciernistej, przytrudnej, **zostawiła coś zacniejszego** na posiłek i dodanie serca, gdyż przyobiecuje wszystkim tą drogą puszczającym się za sobą osobliwą protekcją i pomoc (MK1, s. 168).

Historyje albo bajki pogańskie piszą, że lutnia Orfeuszowa takiego skutku była, iż melodyją swoją góry, kamienie za sobą prowadziła, ale nie piszą, żeby miała kiedy za sobą morskie, a tym mniej niebieskie powabić wody. **Daleko skuteczniejsza jest** melodia mistycznej naszej lutni, Przenas[więtszej] Panny, bo i wody, a jeszcze niebieskie, to jest, łask i pociech na suche, smutne serca sprowadzić może (MK3, s. 63).

Podobno na to osiada [Maryja – dop. M.K.] przy samej prawicy boskiej [...], aby jako niegdy orzeł (według zmyślających poetów) Jowiszowi przeciwko nieprzyjaciołom nieba piorunów dodawał, **tak i ona** przeciwko nieprzyjaciołom zbawienia naszego **tym bardziej** obroną nam była (MK2, s. 224).

– *similitudo a contrario*

Bają poetowie, że Meduza miała *sceptrum* albo regimencik takiej mocy, iż dotknąwszy się nim **ludzie w bestyje obracała**. [...] Skuteczniejszej mocy jest berło Królowej naszej [...], bo **raczej bestyje**, to jest ludzie grzeszne, łaskę im pokuty ś[więtej] upraszając, **w ludzie** albo raczej w anioły **przemienia** (MK1, s. 190).

Zaprezentowane wyżej przykłady, choć przywołują mity, to nie tyle jako rozbudowane narracje wymagające szczegółowej eksplikacji, ile raczej pojedyncze „figuracyjne obrazy”³⁵⁷, które odnajdujemy w mitach. Kaznodzieja wyluskiwał konkretne postaci, rzeczy, zjawiska i stosował je do swojego wywodu. Rozbudowany kontekst nie był zresztą potrzebny. Mógł on bowiem bazować w dużej mierze na powszechnej w ówczesnej kulturze znajomości mitologii.

Sposób stosowania przez Węgrzynowicza mitów, który określony został tutaj przy pomocy terminologii Sandaeusa jako *theologia fabularis*, bliski jest temu, którego używał Maciej Kazimierz Sarbiewski, to jest *theologia fabulosa*. Sarbiewski najprawdopodobniej jako pierwszy podjął go za św. Augustynem³⁵⁸. Zarówno *fabula*, jak i *theologia fabulosa* w rozumieniu Sarbiewskiego „to przedstawienie prawdy pod osłoną (*velum*) mitu, dzięki której zyskuje ona większą dostojność”³⁵⁹. Piotr Urbański, który analizował i opisał rozumienie i zastosowanie tego terminu przez Sarbiewskiego, podkreślił, że

³⁵⁷ Masen w drugiej księdze swej pracy *Speculum imaginum* wypreparował z mitów postaci i przedmioty, które określił właśnie tym mianem (J. Masen, *dz. cyt.*, s. 195; księga nosi tytuł *Figuratarum imaginum fontes ex diversis fingendi rationibus ductos continet*).

³⁵⁸ P. Urbański, *Theologia fabulosa. Commentationes Sarbievianae*, „Uniwersytet Szczeciński. Rozprawy i Studia”, t. (441) 367: 2000, s. 15–17.

³⁵⁹ Tamże, s. 33.

była ona dla niego nie tak pojęciem z zakresu filozofii natury czy rodzajem filozofii moralnej, ale w głównej mierze „opowieścią o prawdziwym Bogu, teologią starożytnych”³⁶⁰. Urbański pisze wręcz o teologizowaniu mitologii. O ile nie było to wówczas zjawisko wyjątkowe, to Sarbiewskiego wyróżnia fakt, iż doprowadził ten sposób uprawiania alegorezy „do ostatecznych granic, traktując starożytne przekazy i opowieści jako quasi-Pismo Święte starożytnych”³⁶¹. Sarbiewski jednak to *poeta theologus*, dla którego uprawiana przez niego mitografia to *theologia fabulosa*. W przypadku Węgrzynowicza było inaczej. Dla niego mit nie stanowił wartości sam w sobie³⁶², miał być tylko użyteczny. Był nim jednak o tyle, o ile kaznodzieja jednocześnie wskazał jego podrzędność wobec Tajemnicy, której wyjaśnianiu mit służył. Wydaje się, że kluczowa różnica między rozumieniem pojęcia *theologia fabulosa* (zastosowanym przez Urbańskiego do praktyki Sarbiewskiego) a *theologia fabularis* (zastosowanym tu do kazań Węgrzynowicza) zasadza się na tym, że jezuita stosował ją przede wszystkim jako poeta, reformat zaś – jako kaznodzieja. *Theologia symbolica* zdefiniowana została przez Sandaeusa jako nauka, w której Bóg i jego tajemnice zostają za pomocą symbolu bądź zakryte (*involuta*), bądź objaśnione (*explicata*). Sarbiewski *poeta theologus* przedstawiał prawdy pod osłoną (*velum*) mitu, Węgrzynowicz-egzegeta, przeciwnie, objaśniał, ścigał owo *velum*. Miał jednak świadomość, że czytanie Bożych tajemnic wymaga zarówno wiedzy, jak i pokory. Wyraził to przekonanie w innym kazaniu, w którym zanim przystąpił do interpretacji łaźni jako metafory Niepokalanego Poczęcia, pisał:

Ośmielę się ja tedy, a z wszelką rewerencyją, dla pociechy mojej duchownej i słuchaczów, te trojake terminy odpiczętuję, to jest utajone w tych samych trzech słowach wywody Niepokalan[ego] Poczęcia Prz[enajświętszej] Panny prezentować będę (NA, kol. 255).

Respekt i szacunek wobec Tajemnicy oraz ostrożność w interpretowaniu Pisma Świętego i księgi natury wielokrotnie były przez niego artykułowane. Urbański, pisząc o tradycji teologizacji mitów, po którą sięgnął i którą zarazem twórczo rozwinął Sarbiewski, przeciwstawił ją innej tradycji. Jej wyrazistym przedstawicielem był również jezuita, Antonio Possevino. W swojej pracy *Bibliotheca selecta de ratione studiorum*, jak uważa Urbański, Possevino zdyskredytował taki sposób traktowania pogańskich mitów, nazywając je „niedorzeczną doktryną”³⁶³. Praktyka kaznodziejska Węgrzynowicza pokazuje, że bliżej mu było w tej materii do Possevina niż Sarbiewskiego. Tak jakby w tyle głowy pobrzmiwała mu ciągle przestroga św. Augustyna, który komentując teologię pogańską wyrażoną w mitach, przestrzegał:

W tym strąku mającym słodką lupinę szeleszczą owoce, nie będące pokarmem ludzi, ale świń. Nie są to też ziarna, ale raczej kamyki. Kto zna Ewangelię, wie, o czym mówię³⁶⁴.

³⁶⁰ Tamże, s. 31.

³⁶¹ Tamże.

³⁶² Urbański podkreślał, że to właśnie „samoistna wartość” *fabulae* była sprawą kluczową.

³⁶³ Zob. P. Urbański, *dz. cyt.*, s. 22–23 (przypis 18).

³⁶⁴ Św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, s. 131. Św. Augustyn nawiązuje tu do Łk 15, 16.

6. THEOLOGIA HIEROGLYPHICA / HIEROGRAPHICA

*Theologia hieroglyphica est pars symbolicae, quae sacris imaginibus, et figuris, literarum vice, ad divinorum cognitionem utitur*³⁶⁵.

Tylko w przypadku tej odmiany teologii zastosował Sandaeus dwa równoległe określenia na jej nazwanie – *hieroglyphica* / *hierographica* (ilustr. 26). Drugi termin nie był zbyt popularny. Choć jezuita nie poświęcił temu pojęciu zbyt wiele miejsca, a nawet wyraził wątpliwość, czy jego użycie jest do końca zasadne (*TS*, s. 429), to jednak zastosował je w tytule. Zaproponowanie go jako wariantywnej wersji wiele mówi, choć nie wprost, jaką ewolucję przeszło rozumienie pojęcia hieroglifik, odkąd na początku XV wieku zafascynował on humanistów. Sandaeus czuł chyba, że w XVII wieku termin *hierographia* pełniej oddaje bogactwo tekstów i form, które powstały inspirowane ideą egipskich hieroglifów.

W 1417 roku badacz i podróżnik Cristoforo Buondelmonti, protegowany wielkiego humanisty-bibliofila Niccolo Niccoliego, wyruszył w podróż na tereny starożytnej cywilizacji greckiej. Podróż zaowocowała dwiema wybitnymi pracami z zakresu geografii i kartografii – *Insulae Cretae descriptio* oraz *Liber insularum Archipelagi*. Kiedy w 1419 roku Niccoli przebywał na greckiej wyspie Andros, w jego ręce trafiło dzieło niejakiego Horapollona. Nabył je w imieniu Kosmy Medyceusza, przyjaciela Niccoliego³⁶⁶. Odkrycie to miało dalekosiężne skutki. Określiło sposób myślenia o starożytnej symbolografii, jak również stało się zaczynem rozwoju szesnasto- i siedemnastowiecznej emblematyki³⁶⁷. Tekst przetłumaczony na łacinę przez Filippo Fasaniniego (nauczyciela Alciatusa), ukazał się w 1517 roku jako *Hori Apollinis Niliaci Hieroglyphica*³⁶⁸. W samym XVI wieku miał ponad trzydzieści wydań³⁶⁹. Inspirował autorów dzieł, które współtworzyły symboliczną wyobraźnię renesansu i baroku. Ci

³⁶⁵ M. Sandaeus, *Theologia symbolica*..., s. 427. „Teologia hieroglificzna jest częścią [teologii – dop. M.K.] symbolicznej, która do poznania rzeczy boskich zamiast liter wykorzystuje święte obrazy i figury”.

³⁶⁶ Historię odkrycia hieroglifów Horapollona opisał J. Sokolski, *Słownik barokowej symboliki natury. Tom wstępny: Barokowa księga natury*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 2000, nr 2254, s. 87–88. Znajdziemy tam też historię renesansowej i barokowej recepcji tego dzieła (tamże, s. 88–117). Z kolei opis recepcji dzieła Horapollona w starożytności pogańskiej i chrześcijańskiej zob. w: J. Sokolski, *Wstęp*, [w:] Horapollon, *Hieroglify*, przekł. i komentarz J. Krocak, wstęp J. Sokolski, Wrocław 2003, s. 5–17. W obu tych pracach jest też obszerna bibliografia dotycząca hieroglifów i hieroglifik.

³⁶⁷ P.M. Daly, *Literature in the Light of the Emblem. Structural Parallels between the Emblem and Literature in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Toronto–Buffalo–London 1998, University of Toronto Press, s. 24–27 oraz K. Giehlow, *The Humanist Interpretation of Hieroglyphs in the Allegorical Studies of the Renaissance. With a Focus on the Triumphal Arch of Maximilian I*, translated with an introduction et notes by R. Raybould, Leiden–Boston 2015, Brill, s. 236–289 (szczególnie: Chapter 7: *The hieroglyphic origins of the Emblemata of Alciato*).

³⁶⁸ *Hori Apollinis Niliaci Hieroglyphica hoc est de sacris Aegyptiorum literis libelli duo de Graeco Latinum sermonem a Philippo Phasianino Bononiensi nunc primum translati*, Bononiae 1517.

³⁶⁹ R. Raybould, *An Introduction to The Symbolic Literature of the Renaissance*, Oxford 2005, s. 171–172.

COMMENTATIO III.
THEOLOGIA
HIEROGLYPHICA
HIEROGRAPHICA.
*THEOLOGIA HIEROGLYPHICA EST
pars Symbolica, quæ sacris imaginibus, & figuris, litera-
rum vice, ad diuinorum cognitionem utitur.*

Ilustr. 26. M. Sandaeus, *Theologia symbolica* [...], Moguntiae 1626, s. 427

najwięksi to Giovanni Pierio Valeriano Bolzani (Pierius Valerianus) i jego *Hieroglyphica sive de sacris Aegyptiorum litteris commentarii*³⁷⁰, Nicolas Caussin i dwuczęściowa praca: *De symbolica Aegyptiorum sapientia* (zawierająca m.in. tekst Horapollona, a w niektórych wydaniach fragmenty *Teologii symbolicznej* Sandaeusa)³⁷¹ oraz *Polyhistor symbolicus*³⁷². W końcu równie ważny *Oedipus Aegyptiacus* Athanasiusa Kirchera³⁷³. Oczywiście to niejedyni autorzy czerpiący z tej tradycji. Uwidacznia się tu gęsta sieć powiązań, wpływów i inspiracji. Nie można bowiem nie wspomnieć tu choćby Picinello, Alciatusa, Masena czy Sandaeusa, którzy ustalenia wymienionych przed chwilą poprzedników czynili elementem swoich prac (komentowali je, rozwijali i uzupełniali). Fascynacja egipskimi hieroglifami kazała dopatrywać się w nich nawet zaginionego uniwersalnego języka ludzkości i tajemnic przez niego skrywanych, które częściowo ocalili greccy

³⁷⁰ G.P.V. Bolzani, *Hieroglyphica sive de sacris Aegyptiorum litteris commentarii*, Basileae 1556. {*Index* 1689, s. 140, poz. 77; pod „Pierius”}.

³⁷¹ {*Index* 1689, s. 112, poz. 43–44}. N. Caussin, *De symbolica Aegyptiorum sapientia, in qua symbola, parabolae, historiae selectae quae ad omnem emblematum, aenigmatum, hieroglyphicorum cognitionem viam praestant*, Coloniae 1631. Wersja, do której dołączono apendyks zawierający fragmenty z prac Sandaeusa (ale też Pieriusa, Dionizego Areopagity, św. Euchariusza z Lyonu), pochodzi z wydania kolońskiego z 1754 roku.

³⁷² {*Index* 1727, s. 453}. Dzieło Caussinusa opisane zostało skrótowo jako „*Symbola*”. Nie ma pewności, o które z nich chodzi. Autor indeksu z 1727 roku w osobnej kolumnie wskazywał liczbę woluminów, które składały się na dane dzieło. W tym wypadku zaznaczył wolumin pojedynczy, a *De symbolica Aegyptiorum sapientia* składało się z dwóch tomów (co odnotowane zostało w Indeksie z 1689 roku). Być może więc praca opisana jako „*Symbola*” to właśnie dzieło Caussinusa *Polyhistor symbolicus. Electorum symbolorum, et parabolarum historicarum stromata. XII libris complectens* (Parisiis 1618) {*Index* 1727, s. 454 – tutaj z kolei, w dziale pomocy kaznodziejskich, znajdujemy pozycję „*Symbolica Aegyptiorum Sapientia*”, bez podania autora}.

³⁷³ A. Kircher, *Oedipus Aegyptiacus hoc est universalis hieroglyphicae veterum doctrinae temporum iniuria abolitae instauratio* [...], t. 1–4, Romae 1652–1654. Zwiąży, a zarazem bardzo treściwy opis wymienionych dzieł dał J. Sokolski, *Słownik barokowej symboliki natury*, s. 93–106.

i rzymscy filozofowie oraz naukowcy, jak choćby Platon, Arystoteles, Archimedes czy Ptolemeusz³⁷⁴.

Jak wskazuje w swej pracy Sandaeus, wśród tych, którzy czerpali wiedzę od starożytnych Egipcjan, był sam Mojżesz. W księdze szóstej swej pracy (*Theologiae symbolicae cultores*) omówił egipskie źródła teologii symbolicznej. Mojżeszowi wyrosłemu w tej kulturze poświęcił rozdział o znamienitym tytule: *Moses. Symbolica Aegyptiorum sapientia egregie excultus*³⁷⁵. Pokazuje on ówczesny sposób myślenia, podkreśla zainspirowanie się Mojżesza tradycją, z której wyrósł, a którą następnie przetworzył i udoskonalił. Powołał się Sandaeus wpierw na dzieło Jacoba Salianusa *Annales Ecclesiastici Veteris Testamenti*³⁷⁶ i idąc za wywodem jezuity, przytoczył wypowiedzi m.in. Filona Aleksandryjskiego, Klemensa Aleksandryjskiego i św. Bazylego, którzy twierdzili, iż to wiedzy i nauce Egipcjan Mojżesz zawdzięczał swoją mądrość i umiejętności³⁷⁷. Ponadto także wielcy filozofowie greccy podwaliny swej myśli ufundować mieli na wywodach Mojżesza. Najkrócej zobrazować to pozwala przywołanie kilku tytułów rozdziałów z *Kobierców* Klemensa Aleksandryjskiego, którego wielokrotnie przywoływali Salianus i Sandaeus: „Mojżesz jako wzór doskonałego przewodnika ludu; przyszły ideał dla Hellenów”; „W jaki sposób Platon w swym prawodawstwie naśladował Mojżesza”; „Mojżesz mistrzem Platona w dyalektyce”³⁷⁸.

Ideograficzny charakter egipskiego pisma dawał asumpt do postrzegania hieroglifów jako nośników tajemnicy i duchowych treści. Wiedza o tym, że Egipcjanie używali innych rodzajów pisma do opisywania sfery *sacrum*, a innego do opisu spraw życia codziennego, jeszcze potęgowała zainteresowanie nimi. Sandaeus bardzo szczegółowo i rzetelnie referował stan ówczesnej wiedzy o hieroglifach. Powołując się na autorytet Klemensa Aleksandryjskiego, przywołał trzy rodzaje pisma egipskiego, określone jako „*epistolographica, hierogrammatica, et hieroglyphica*”. Pierwsze służyło opisowi rzeczy pospolitych, materialnych, drugie spraw duchowych, ostatnie zaś dotyczyło *sacrum* i dostępne było tylko wybranym (*TS*, s. 427)³⁷⁹. W obrębie zaś hieroglifów wyróżniał dodat-

³⁷⁴ *The Hieroglyphics of Horapollo*, translated and introduced by G. Boas with a new foreword by A.T. Grafton, Princeton University Press 1993, s. XV. We *Wstępie* Grafton przybliża rolę, jaką starożytna kultura egipska odegrała w myśli Zachodu. Pokazuje, że to właśnie *Hieroglyphica* zrobiły najwięcej dla ukształtowania renesansowego myślenia o egipskiej symbolografii.

³⁷⁵ M. Sandaeus, *dz. cyt.*, s. 458.

³⁷⁶ J. Salianus, *Annales Ecclesiastici Veteris Testamenti*, Parisiis 1620.

³⁷⁷ M. Sandaeus, *dz. cyt.*, s. 460. „*Moses eruditus omni sapientia Aegyptiorum, et, ut par est credere, illos exsuperans, omnes dexteritate ingenii, et perspicacia intelligentiae*” – te same ustalenia znajdziemy u Caussinusa (wstęp pt. *Libri institutum* do jego *De symbolica Aegyptiorum*, k. *3r–[*5]v).

³⁷⁸ Klemens Aleksandryjski, *dz. cyt.*, t. 1, s. 109–122 (są to tytuły rozdziałów XXIV, XXV, XXVIII).

³⁷⁹ M. Sandaeus, s. 427 („*Primum continebat res quaslibet, communes, ac profanas. Secundum rebus sacris adnexa, quaeque modo aliquo ad sacra pertinebant. Tertium, res ipsas sacras, et abdita sapientiae mysteria, seu sacramenta non omnibus vulganda*”). Informacje o różnych rodzajach pisma znaleźć można w pracy E. Iversen, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*, Copenhagen 1961, s. 41, 45.

kowo rodzaje: *kyriologica* oraz *symbolica*, a więc dosłowny i symboliczny (TS, s. 427)³⁸⁰. To niuansowanie podkreślało wagę i rangę pisma, które stało się przedmiotem jego szczególnego zainteresowania, a które określone zostało mianem *hieroglyphica symbolica*.

Sens znaków, które stanowiły materię hieroglifików, opierał się na umowności³⁸¹. Im dalej wymowie znaku od dosłowności, tym, zdaniem Sandaeusa, lepiej. Za doskonałe uznawano te, które nie mają przynajmniej oczywistego, a najlepiej absolutnie żadnego związku z oznaczaną rzeczą³⁸². Jeszcze jedno kluczowe sformułowanie, które pojawia się z kolei u Masena, to podkreślenie, że interpretacja znaku zasadza się na woli i decyzji interpretatora³⁸³.

Źródłem hieroglificznych znaków była przede wszystkim natura. Mnogość rzeczy stworzonych i stosunkowo duża swoboda w nadawaniu im znaczeń dawały kaznodziei duże pole do popisu. Skoro właściwie każda rzecz stworzona jest znakiem ustanowionym, aby wyrazić to, co niewidzialne, trzeba się tylko z tej księgi natury nauczyć „czytać”³⁸⁴. Jeśli popatrzeć na dwa podstawowe i najbardziej popularne dzieła z tego zakresu – Caussinusa i Pieriusa, to powiedzieć można, że mamy do czynienia ze skatalogowaniem stworzenia i wytworów ludzkiej pracy i intelektu, na które nałożone zostały znaczenia symboliczne. *Polyhistor symbolicus* Caussinusa poprzedzony jest spisem dwunastu tematycznych części dzieła. Oddają one dobrze zakres materii, po którą można było sięgnąć. Są to: I. *Mundus, et elementa*; II. *Dii Gentium*; III. *Hominis bona*; IV. *Hominis mala*; V. *Ritus Gentium*; VI. *Aves*; VII. *Quadrupedes*; VIII. *Pisces*; IX. *Serpentes et insecta*; X. *Plantae*; XI. *Lapilli*; XII. *Manufactae*³⁸⁵.

Choć dzieła Pieriusa i Caussinusa, już w tytułach, jako bezpośrednie źródło inspiracji wskazywały tradycję egipskiej hieroglifiki, to w istocie daleko poza nią wykraczały. Kierunek, w jakim podążała szesnasto- i siedemnastowieczna hieroglifika, dobrze opisał Robin Raybould, podsumowując swoje spostrzeżenia dotyczące obu tych dzieł:

³⁸⁰ „*Hieroglyphicae duae erant species, una dicebatur kyriologica, in qua disputabatur, de quibusdam minus a vulgi notitia remotis, sacra tamen spectantibus. Altera, symbolica, quae magis recondita, et arcaniora proponebat*” (M. Sandaeus, dz. cyt., s. 427).

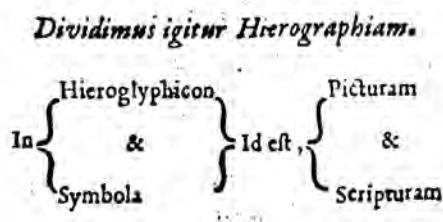
³⁸¹ Związką definicję hieroglifiku podał Masen: „*Imagines esse figuratas ex quacunque re creata, ad quamcumque aliam ex instituto repraesentandam desumptas*” (J. Masen, dz. cyt., s. 680). Zob. też definicję, którą podaje Teresa Michałowska, *Staropolska teoria genologiczna*, s. 174.

³⁸² Jak pisał Masen: „*Optima hieroglyphica sunt quae neque apertam, neque omnino nullam cum re significata convenientiam habent*” (J. Masen, dz. cyt., s. 701).

³⁸³ „*Supervacaneum ac vitiosum fuerit, in re figurata ad tam proprias confugere ideas, cum latissime sese per omnia rerum signa, modo ab humano arbitrio [...]*” (tamże, s. 699).

³⁸⁴ Zob. J. Sokolski, *Słownik barokowej symboliki natury*, s. 23–29.

³⁸⁵ N. Caussin, *Polyhistor symbolicus*, k. [iiii]v. Przedstawianie ludzi w hieroglifikach należało do kwestii spornych. Caussin uwzględnił taką możliwość. Na temat postaci ludzkiej w hieroglifikach w polskich traktatach teoretycznych pisała M. Górka, *Hieroglifik w teorii Rzeczypospolitej (XVII–XVIII wieku). Zarys problematyki*, „Terminus. Czasopismo Wydziału Polonistyki UJ”, t. 14: 2012, z. 25, s. 32.



Ilustr. 27. J. Typotius, *Symbola divina et humana pontificum, imperatorum, regum* [...], Arnheimiae 1679, s. 8

Odzwierciedlały one renesansowe zamiłowanie do teologicznego eklektyzmu, zawierały materiały z wielu źródeł, w tym chrześcijańską ikonologię, dowodząc tym samym, że hieroglifik szybko przekształcił się w synonim alegorii³⁸⁶.

To właśnie kierunek tych zmian dobrze wyraża termin *hierographica*, jako kontrpropozycja wobec *hieroglyphica*. Sandaeus przywołał go za Typotiusem, który zastosował go i zdefiniował w dziele *Symbola divina et humana* [...] (ilustr. 27)³⁸⁷. Praca ta zawiera ponad dziewięćset rycin (autorstwa Aegidiusa Sadelera) z komentarzami Typotiusa. We współczesnych opracowaniach, ze względu na swą strukturę, najczęściej określane są one mianem emblematów. Sam autor, choć w tytule zbioru użył słowa *symbola*, to w tekście wobec zebranego materiału stosował termin *hierographia*. W jej obrębie wyróżnił dwie formy: hieroglifik (*hieroglyphicon*), to jest obraz (*pictura*) oraz symbol (*symbolum*), który wyraża się poprzez słowo (*scriptura*) (TS, s. 429)³⁸⁸. Elementy obrazowy i słowny mogą występować razem bądź samodzielnie.

U Sandaeusa hieroglifik jest terminem rozmytym, któremu blisko do ogólniejszego pojęcia symbolu³⁸⁹. Pojawia się u niego nawet termin *symbolum hieroglyphicum* (TS, s. 466). Pierius, na którego dzieło *Hieroglyphica sive de sacris Aegyptiorum literis commentarii* powoływał się Węgrzynowicz bardzo często, tak wyjaśniał, czym jest wypowiedź posługująca się hieroglifikiem: „*hieroglyphice loqui nihil aliud sit, quam divinarum et humanarumque, rerum naturam aperire*”³⁹⁰. To szersze rozumienie hieroglifiku zostanie zastosowane wobec praktyki Węgrzynowicza.

³⁸⁶ R. Raybould, *dz. cyt.*, s. 178. „They reflected the increasing Renaissance passion for theological eclecticism and contained material from many sources including Christian iconology demonstrating that the hieroglyph was rapidly evolving into a synonym of allegory”.

³⁸⁷ J. Typotius, *Symbola divina et humana pontificum, imperatorum, regum. Accessit brevis et facilis isagoge Jacobi Typotii. Ex museo Octavii de Strada, civis Romani*, t. 1, Pragae 1601, s. 5. Powołuję się na konkretny egzemplarz z biblioteki w Augsburgu (https://books.google.pl/books?id=_6CWf4XqhrMC&printsec=frontcover&dq=Symbola+divina+et+humana&hl=pl&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=Symbola%20divina%20et%20humana&f=false). W różnych egzemplarzach tego samego wydania informację tę znajdziemy na innych stronach.

³⁸⁸ Tamże.

³⁸⁹ O mieszanii, a nawet identyfikowaniu symbolu z hieroglifikiem zob.: T. Michałowska, *Staropolska teoria geneologiczna*, s. 175.

³⁹⁰ Słowa te znajdują się na stronie tytułowej, w słowach skierowanych do czytelnika (G.P.V. Bolzani, *dz. cyt.*, karta tytułowa).

Najbardziej oczywistym sposobem na zidentyfikowanie miejsc, w których Węgrzynowicz nawiązuje do hieroglifików czy szerzej, za terminologią Sandaeusa – symboli hieroglificznych, jest oprócz użycia samego terminu, powoływanie się na autorytet autorów i prac z tego zakresu. Najczęściej przywoływał reformat Pieriusa. Oczywiście trzeba pamiętać, że hieroglifiki znajdowały się także w pracach jego ulubionych egzegetów i kaznodziejów – à Lapide, Drexela, Sylveiry, Engelgrave i Beyerlincka czy w innych kompendiach symbolograficznych, zwłaszcza emblematycznych (zważywszy na podobieństwo i zacieranie się w pewnym momencie różnic pomiędzy hieroglifikiem a emblematem³⁹¹). Lektura kazań pozwala wyciągnąć wniosek, że tam, gdzie pojawia się *signum naturale* bądź *signum artificiale*, z którego wydobywał kaznodzieja symboliczny potencjał, najczęściej mamy do czynienia z nawiązaniem do tradycji hieroglificznej.

W kazaniu poświęconym cnocie nabożności powołał się Węgrzynowicz na *Hieroglifiki* Pieriusa. Postać bociana posłużyła mu za przykład omawianej cnoty. Pisał:

Wyraziło to i samo pogaństwo pod podobieństwem albo hieroglifikiem. Pierius pisze, że Egipcjanom na samym wierzchu berła królewskiego wyrobiona bywała głowa bocianowa. Bocian z dawna był *symbolum pietatis*, nabożeństwa. Jakoż według tegoż Pieryjusza znaczy ludzi, którzy radzi pilnują nabożeństwa (KN-7K, kol. 536[636]).

W księdze XVII dzieła Bolzaniego, rozpoczynającej część poświęconą ptakom (ks. XVII–XXV), pierwszą pozycję zajmuje bocian, opisany kolejno jako symbol: pożądanego postępowania względem Boga, czujności i dociekliwości, wojskowej karności, pogromcy wroga, szyderstwa, Boga, kontemplacji, namiętności i zła, pogardy dla rzeczy niskich, światowych³⁹². Respekt i przywiązanie do Boga oraz czujność i dyscyplina, których znakiem ma być bocian, zespolił kaznodzieja ze sobą i wykorzystał do charakterystyki człowieka prawdziwie pobożnego:

Bocian ma to, iż dla gniazda spokojnego szuka miejsc wysokich, niedostępnych; znowu wie, zna i pilnie obserwuje czasy, godziny swoje, kiedy ma podlatować do góry, jako mówi prorok: „*Milvus in caelo cognovit tempus volatus sui, turtur et hirundo et ciconia*” (Ier 8, [7]). Podobnym sposobem człowiek skłonny do nabożeństwa stara się i zawsze myśli o tym, aby czasu, godziny naznaczonej sobie na modlitwę nie uchybił; by w największych zakrętach ukrada sobie czasu, szuka miejsca, na którym by mógł spokojnie odprawić zwykłe swoje nabożeństwa (KN-7K, kol. 536[636]).

Bocian w podobnym kontekście pojawił się też w kazaniu *Na dzień Ś[więtego] Bartłomieja Apostoła*. Interpretując identycznie postać bociana, dodaje jeszcze do pobożnościowych praktyk coroczne rekolekcje w odosobnieniu, do których analogię znajduje w bocianich corocznych odlotach: „Piękna i to, gdy choć raz w rok odlatują, to jest udają się gdzieś do kącika, do klasztoru na kilka dni dla lepszej rekolekcji” (NA, kol. 496).

W kazaniu tym odnajdujemy sformułowanie, które pokazuje sposób, w jaki „chryścianizowano” pogańską tradycję. Pisał kaznodzieja: „Egipcjanie zaś jako dowcipniejsi

³⁹¹ M. Górka, *dz. cyt.*, s. 16–19, 23–24, 30, 34, 37.

³⁹² G.P.V. Bolzani, *dz. cyt.*, k. 124r–[126]v.

oddawali królom berło, na którego wierzchu była wyrobiona bocioniowa głowa. A na cóż to? **Wytłumaczymy to sobie po chrześcijańsku**” (NA, kol. 496). Wspomniany wywód inspirowany hieroglifikiem z Pieriusa został dodatkowo wsparty, podobnie jak w kazaniu wcześniejszym, cytatem z Księgi Jeremiasza (Jr 8, 7), gdzie mowa o ptakach (bocianie, synogarlicy, jaskółce i żurawiu) instynktownie znających czas swego przylotu i odlotu. W przełożeniu na język ludzkiej pobożności to świadomość, kiedy jest pora na modlitwę, mszę św., rachunek sumienia, medytację, pobożną lekturę i przystąpienie do sakramentów (NA, kol. 496). Włączenie w wywód zainicjowany „pogańskim” hieroglifikiem biblijnego argumentu jest charakterystyczne dla budowania tego typu argumentacji.

Kolejny ciekawy przykład znajdujemy, gdy mowa o pokusach (*Niedziela świąteczna. Nagle i mężnie odpiierać pokusy*). Tu także kaznodzieja powołuje się na Pieriusa. W części mistycznej kazania (*Pars mystica*) próbuje odpowiedzieć na pytanie o to, co pozwala człowiekowi szybko i skutecznie dać odpór pokusom. Osioł pojawia się tu jako przykład negatywny. Węgrzynowicz nakłada na siebie kilka znaczeń, które przypisywano temu zwierzęciu, i tak zespolone wykorzystuje do swojej argumentacji. Przywołuje dwa dość pospolite – lenistwo i nieczystość. U Pieriusa znajdziemy lenistwo³⁹³, jednak nieczystość wydaje się być raczej nawiązaniem do starotestamentowej kategorii zwierząt nieczystych. Podział zwierząt na czyste i nieczyste miał swój praktyczny wymiar. Zwierzę odpowiednio zakwalifikowane było jadalne bądź nie. Węgrzynowicz tę niejako fizyczną nieczystość zwierzęcia przetransponował na wymiar moralny. Przywołał następnie obraz, który znajdziemy u Pieriusa³⁹⁴ (ilustr. 28). Opisał go szczegółowo:

I podobnym jesteś owemu mężowi, którego malowali poetowie, powróż kręcącego, a przy nim namalowany był osioł, który za drugi koniec powróż trzymając w zębach, co tam ten mąż ukręcił, powoli odkręcał; i tak nigdy nie mógł być ukręcony powróż on (KN-7K, kol. 280[380]).

Do kogo odnosi ten obraz? Przywołuje termin teologiczny *actus remissi*, oznaczający akty niedoskonałe, wypełniane bez odpowiedniej gorliwości. Przywołane *imago* staje się wykładnią tego terminu. Najpierw wykład tradycyjny: „A zatyłm choć w samej rzeczy nie zezwalasz na inne myśli i żądze złe, jeżeli jednak oziębłe, niedbale odejmujesz się im, nigdy doskonałej nie nabędziesz czystości” (KN-7K, kol. 280[380]). Następuje dalej przywołanie obrazu oraz zastosowanie go do podejmowanej przez niego materii:

Osioł z dawna jest *symbolum* lenistwa, a że oraz bywa *symbolum* nieczystego, znaczyć może niedbale, leniwe sprzeciwianie się pokusom nieczystym. Zaiste póki ten osioł psuje ci robotę twoją i pracę koło nabywania czystości, póki w lenistwie tym nie postrzeżesz się, póty robota twoja nieskończona, to jest niedoskonała czystość twoja będzie (KN-7K, kol. 280[380]).

U Pieriusa obraz ten podpisany jest: „*Vir frugi, uxor prodiga*”. To, co oszczędny i zapobiegliwy mąż uzbiera, rozrzutna żona zmarnotrawi – wyklada symbolograf. Widać,

³⁹³ Tamże, k. [89]v [hasło „*Ignavia*”].

³⁹⁴ Tamże, k. 90r.

Minime prtereundum est illud, quod insignium pictorum & sculptorum etiam opere nobilitatum est, ut cum virum in re cumulanda sollicitum, neque assiduos quantumlibet labores declinantem, uxorem verò prodigam, & ad omnia perdenda dissipandaque intentam hieroglyphicè significare vellent, hominemque sparti funiculum torquentem, illam vero Aselli effigie assidentem à tergo, & opus quantumcumque fieret abrodentem, effingebant. Sunt qui Polygnoti opus id fuisse dicant, meminere vero & Pausanias & Plinius, ac mox Romæ tum in Capitolio, tum in Vaticanis hortis insculptum marmore observatum. Hinc quid sibi velit Propertianus versus, admonemur,

*Dignior obliquo funem qui torquet aeno,
Æternamq; tuum poscat Aselle famem.*

Illud & Hieroglyphicè addam quod Pausanias ponit, Asellam, non Asellum marem in pictura spectatum, quæ funem abroderet. Plutarchus commentario ubi & *in Isoplas*, apud inferos argumentum pictum ait, sed Asinum non nominat.



Ilustr. 28. G.P.V. Bolzani, *Hieroglyphica sive de sacris Aegyptiorum literis commentarii*, Basileae 1556, k. 90r

że i ta ikona dawała dużą swobodę interpretacji. Osioł z Pieriusowego obrazu staje się u Węgrzynowicza uosobieniem duchowej inercji, która sabotuje i nie pozwala postąpić dalej w rozwoju duchowym.

Ten sam wątek skutecznego przeciwstawienia się pokusom pojawił się w kazaniu z trzeciej części zbioru *Melodyja Ś[więtego] Kazimierza*. Jego *propositio* to słowa: „*Philtrum salutare castitatis*”. Tytułowy cudowny eliksir czystości przeciwstawiony jest czartowskiemu. Kaznodzieja wymienił trzy sposoby radzenia sobie z pokusami: ucieczka od nich, umartwienie ciała i wzywanie pomocy Maryi. Nośnikami symbolicznych znaczeń stają się tu bisior, kozia sierść, granat, lilia i sowa. Tym razem wśród autorytetów, na które powołuje się Węgrzynowicz, są oprócz Pieriusa: Angelo Paciuchelli (*Lectiones morales in prophetam Ionam*)³⁹⁵ i Giuseppe Mansi (*Locupletissima bibliotheca moralis praedicabilis*)³⁹⁶. *Lectiones* Paciuchellego to dzieło egzegetyczne połączone z wykładem moralnym, zaś praca Mansiego jest encyklopedycznym kompendium, w którym autor objaśniał teologiczne i biblijne terminy.

Przywołał Węgrzynowicz dary, które Mojżesz nakazał składać Izraelitom. Miały one posłużyć Bożej chwale i zdobić jego przybytek (Wj 35, 5–9). Miał być wśród nich bisior, który ze względu na swą szlachetność i biel „jest *symbolum* cnoty czystości” (MK3, s. 160). Dla czytania symbolicznego ważne okazało się, że obok niego wymieniono w Biblii kozią sierść. Węgrzynowicz na początek sformułował prowokacyjne pytania; skąd kozia sierść przy bisiorze? Czy nie lepiej sprawdziłby się delikatny jedwab? Powołując się wpiertw na Mansiego, pisał następująco:

Cóż za tajemnica w tym? Mansi upatruje, jakoby przez tę sierść kozią, która ostra bywa, nauczono, że dla dochowania bisioru czystości trzeba ostrego *cilicium*, to jest umartwienia (MK3, s. 160).

³⁹⁵ A. Paciuchelli, *Lectiones morales in prophetam Ionam* [...], t. 1–3, Monachii 1672–1681 [*Index* 1689, s. 139, poz. 1–4]. W druku jest błąd. Marginesowa adnotacja brzmi „Paciuch. in Ioan” (MK3, s. 160).

³⁹⁶ G. Mansi, *Locupletissima bibliotheca moralis praedicabilis* [...], t. 1–4, Moguntiae 1670–1674 [*Index* 1689, s. 134, poz. 59].

Najciekawsze jest jednak to, co następuje za chwilę. Kaznodzieja pozwala sobie na własną wykładnię symbolu, zastrzegając, że choć nie ma nic przeciwko interpretacji Mansiego, to zapropONUje własną:

Nie ganię ja tego tłumaczenia, jednak poważę się i drugą w tym tajemnicę pokazać. Zdamiś to, przez tę kozią sierć nauczają, jako do zachowania i zatrzymania piękności cnoty czystości trzeba niejako kózką, a kózką dziką być, która to nigdy się ogłaskać nie da, ale człeka obaczywszy z skały na skałę skacze i przed nim ucieka (MK3, s. 160).

Taka sama powinna być reakcja człowieka na wszelaką pokusę, „długo się nie namysławiać lotem uciekać” (MK3, s. 160). KozY należały zresztą do zwierząt często przez niego w kazaniach wykorzystywanych. I są kolejnym przykładem tego, że znaczenia przypisywane rzeczom mogły się wręcz wzajemnie wykluczać. W przywołanym kazaniu kozia płochliwość i szybkość przekładają się na zachowania pożądane, ale już w innym – „koziełki swywolne” to złe namiętności ludzkie (KN-7K, kol. 28), w kolejnym stają się figurą „chrześcijańskiej młodzi, swywolnych bydlątek”, które to „każdej trawki, gałązki chciałyby skubnąć [...], rzadko kiedy skromno idzie; albo poskoczy, albo tryknie kogo; tak i młody, jeszcze nie ćwiczony człowiek [...] niestatecznymi obyczajami naprzykrzy się” (MK3, s. 40). Znajdujemy w końcu jeszcze inne zastosowanie, tym razem w kazaniu maryjnym, kiedy to piersi Maryi przyrównane są (za Pieśnią nad pieśniami) do dwóch kózek. Stają się one figurą „podwójnego” miłosierdzia, które obejmuje tak grzesznych, jak i sprawiedliwych (MK2, s. 127). Tak jak młode kozY są prędkie i skoczne niejako same z siebie, a aktywności tej nie wymusza żadna przyczyna zewnętrzna (np. strach), tak samo jest z miłosierdziem Maryi. Ta bowiem nie wzywana, nie proszona o pomoc ubiega prośby wiernych, wstawiając się za nimi:

Słusznie miłosierdzie Maryi biegającym kózkom przyrównane jest, ponieważ ona po świecie zabiega, naprzód drogę sama zachodzi niż wezwana będzie i potrzeby nasze wcześniej ubiega (MK2, s. 127).

Kiedy skonfrontuje się opis kozY znajdujący się u Pieriusa, a więc w jednym z ulubionych symbolograficznych kompendiów reformata (choć w tym przypadku na jego autorytet się nie powołuje), to widać, że tam pozytywne „czytanie” tego zwierzęcia prawie nie istnieje (znajdujemy tylko dość ambiwalentną „ruchliwość” i wrodzoną inteligencję). KozA to przede wszystkim symbol negatywny, m.in. diabła, żądzY, prostytutki, przestępcy, niewiernej żony³⁹⁷. Pojemność symbolu była ogromna. Zawierać mógł on w sobie znaczenia nie tylko różnorakie, ale i przeciwstawne (jak np. przywoływany już słoń, z jednej strony symbol ociężałości i duchowego niedbalstwa, z drugiej – wstrzemięźliwości i czystości). Trudno zresztą byłoby znaleźć taki symbol, którego znaczenia, gdy chodzi o moralną kwalifikację, można byłoby zakwalifikować tylko jako dobre bądź złe. Decydował o tym kontekst.

W kazaniu *Philtrum salutare castitatis* pojawiają się ponadto lilia, granat i sowa. Powszechną praktyką Węgrzynowicza było, że z poszczególnych znaków i ich znaczeń

³⁹⁷ G.P.V. Bolzani, dz. cyt., k. 71r–74r (*Lib. X: „De capra”*).

tworzył układankę, która owocowała nową semantyczną jakością. Tytułowe *philtrum*, „niebiański trunek”, odczytał Węgrzynowicz ponownie przez pryzmat Pieśni nad pieśniami. Wyzyskał tym razem frazę: „*Dabo tibi poculum ex vino condito, et mustum malorum granatorum meorum*” („Dam ci trunek z wina zaprawnego i z soku jabłek moich granatowych”; Pnp 8, 2). Słowa te włożył w usta Maryi. Wina materialnemu, które wzmacnia w człowieku żądze, przeciwstawił wino Maryi – niebieski napój – gaszący „zapaly złej chuci”. O właściwościach tego wina decyduje jego składnik – granat, który ma właściwości chłodzące:

Wino to nie zapala, ale raczej przygasa ognie nieczyste, bo przydano zaraz, że to wino zaprawne, a zaprawne sokiem jabłek granatowych, które wielce są soczyste, chłodzące, dlatego w gorączkach albo podczas upałów słonecznych dla ochłodzenia zażywają jabłek tych (MK3, s. 165).

Wykorzystuje kaznodzieja materialną właściwość rzeczy i czyni z niej nośnik treści duchowych, czerpiąc też z metaforycznych możliwości języka. Owoc granatu gasi w upalne dni pragnienie oraz zbija gorączkę, owoc zaś mistycznego granatu „przygasa ognie nieczyste”.

Kolejny element tej symbolicznej układanki to lilia. Tutaj zaskoczeń nie ma. Niezwykle trwałe i stosunkowo jednorodne w pozytywnym wydźwięku symbol (boskość, piękno i czystość³⁹⁸), nie wymagał wsparcia się na autorytecie. Odwołał się jednak Węgrzynowicz do informacji, którą znalazł u Pieriusa, jakoby lilia pokropiona winem miała więdnąć. Tę informację przełożył na język duchowy: „Więcej ja powiem, iż wino ma ten skutek, że nie tylko kwiat materyjalny, liliowy, ale i mistyczny od niego więdnije” (MK3, s. 165).

Ostatnim jest sowa. Spożycie sowych jaj wymieszanych z winem miało być skutecznym środkiem na odstręczenie od alkoholu. Tutaj znów jako autorytet wystąpił Pierius. Jedno ze znaczeń, które przypisał temu ptakowi, to wstrzemięźliwość. Węgrzynowicz zreferował dokładnie ten fragment, gdzie Pierius, powołując się na Filostrata, pisał o zwyczaju podawania dzieciom przed pierwszym skosztowaniem wina, ugotowanego sowego jaja. Miało to ustrzec je przed popadnięciem w nałóg pijaństwa³⁹⁹.

Nie zabrakło Węgrzynowiczowi pomysłowości, aby i ta informacja znalazła swój duchowy przekład, choć wydaje się, że zabrakło tu nieco konsekwencji. Sowie jaja bowiem przywołane przed chwilą były symbolem wstrzemięźliwości, po chwili sama sowa staje się figurą ludzi, „co po nocach chodzą, swywoli szukając”. To dla nich właśnie lekarstwem jest trunek Maryi, który pozwala uwolnić się od lubieżności. Całe kazanie jest misternym kolażem obiektów-znaków, które składają się na kluczową dla kazania ideę cnoty czystości.

Praktyka powoływania się kaznodziei na autorytety pogańskiej starożytności – jak w przypadku przywołanego przed chwilą Filostrata – jest zjawiskiem występującym po wielekroć. Docierał donich głównie za pośrednictwem symbolograficznych kompendiów.

³⁹⁸ Por. tamże, k. [401]v–[402]v. O wiele bardziej rozbudowany wywód znajdziemy u Picinello (F. Picinelli, *dz. cyt.*, t. 1, s. 659–665 {*Lib. XI: „Flores”, cap. XIV: „Lilium”*}).

³⁹⁹ G.P.V. Bolzani, *dz. cyt.*, k. 148r (*Lib. XX: „De noctua”*).

Tak jest np. w kazaniu na święto Matki Bożej Różańcowej z *Melodyi Ś[więtego] Kazimierza*, gdzie mowa o Bractwie Różańca Świętego i pożytkach płynących z odmawiania tej modlitwy. Nośnikiem symbolicznych treści stała się w nim purpurowa róża. Odwołał się kaznodzieja do Pieśni nad pieśniami, legendy z Indii oraz *Odysei*. Z pieśni Salomonowych przywołał frazę „*Comae capitis eius sicut purpura Regis*” („A warkocze głowy twojej jako szarłat królewski”; Pnp 7, 5). I znowu poszczególne elementy i ich znaczenia zazębiają się, tworząc nową jakość semantyczną. Włosy Oblubienicy – duszy ludzkiej – to „wnętrzne myśli”; ich kolor z kolei powiązał Węgrzynowicz z męką Chrystusa: „Wtenczas dusza ludzka w purpurze, gdy myśli jej są o żywocie, o męce P[ana] Jezusowej albo boleściach Matki jego” (MK2, s. 246).

Nie poprzestał jednak na argumentacji *stricte* religijnej. Przywołał kapłanów indyjskich, którzy z róż wyrabiać mieli tajemniczy olejek. Jego magiczne właściwości polegały na tym, że każdy nasmarowany nim, stanąwszy przed obliczem monarchy, zjednywał sobie jego łaskę. Pojawia się też Ulisses. Wynędzniały po trudach podróży, namaszczonej został otrzymanym od bogini Pallas olejkiem różanym, który przywrócił mu siły i urodę. Obie te historie znajdują się u Pieriusa, gdy opisuje jedno ze znaczeń róży – łaskę (*gratia*)⁴⁰⁰.

Rangę argumentów, których źródłem była kultura pogańska, Węgrzynowicz często obniżał. Tu nazywa je „guślarskimi ceremonijami” (MK2, s. 246). Prawo bytu zyskiwały one tylko poprzez odniesienie ich do rzeczywistości chrześcijańskiej. Tak więc konstatuje:

Czarownicze to matactwa były, ale to rzecz doznana, że kto dla grzechów swoich lęka się majestatu sprawiedliwego sędziego, a duszę swoją namaści różowym, różańcowym, to jest przyozdobi nabożeństwem, pewnie wnet go łaskawego, do miłosierdzia skłonnego najdzie (MK2, s. 246).

Kaznodzieja, za Pieriusem, zreferował fragment *Odysei*:

[...] gdy Ulisses rozbiwszy się na morzu na wyspie jednej srodze znędzniiony zostawał, boginia Pallas przyniosła mu (jako Homer rozumie) różowy olejek, którym namaszczonej wszelkiej onej słabości i biedy pozbył (MK2, s. 246–247).

Chodzi tu o moment, gdy Ulisses po opuszczeniu wyspy nimfy Kalipso, po gwałtownej burzy na morzu, bez sił wyrzucony zostaje na wyspę zamieszkaną przez Feaków. Trafia tam za sprawą Pallas-Ateny, która uczyniła również, że śpiącego rozbitka odnalazła królewna Nauzykaa, córka Alkinoja. Ta zadbała, by obmył się on, natarł ciało oliwą i przebrał się w nowe szaty:

A gdy po łaźni przyszła oliwa nań gładka,
Wdziął szatki w podarunku od panny mu dane,
I wraz Pallas-Atene – cudo niesłychane! –
Wzrost mu daje i młodość; bujny kędzior z głowy
Rozsypie mu na barki, by kwiat hiacyntowy.

⁴⁰⁰ Tamże, k. [400]v–[401]v.

[...] i piękny bez miary
Poszedł na brzeg nadmorski i siadł w swojej krasie⁴⁰¹.

W tekście *Odysei* nie ma informacji o tym, by był to olejek różany. Nie można też mieć pewności, że przyczyną zewnętrznej odmiany Ulissego było właśnie namaszczenie ciała. Nie przyniosła go też sama bogini. Była to jednak dla Węgrzynowicza sprawa drugorzędna. Używając sformułowania „jako Homer rozumie”, poszedł on tropem Pieriusa („*Tanta inesse rosae vim Homerus persuasum habuit*”⁴⁰²), który wyjaśniał, dlaczego olejek ów musiał być różany. Skoro w *Iliadzie* Afrodyta ciało zabitego Patroklosa namaszczała „dnem i nocą [...] ambrosją różaną”, aby nie rozpadło się, gdy włókł je będzie za sobą w geście tryumfu Achilles⁴⁰³, to wnioskował z tego, że i cudowne nabranie sił i urody zawdzięczać musiał Ulisses olejkowi różanemu⁴⁰⁴. Szczegóły z *Odysei* były dla Węgrzynowicza sprawą wtórną. Postać Pallady bowiem i jej różanego olejku (abstrahując od tego, czy rzeczywiście takowy był) doskonale wpisywały się w argumentację jego kazania. Czytamy w nim dalej:

Pallas Niebieska, Przenaśw[iętsza] Panna, sporządziła lekarstwo, skołatana grzechami duszo, to jest różane nabożeństwo. Byłeś się nim tylko namaścił, byłeś serce do niego przybrał, uznasz jako z mizeryi tej, to jest z grzechów twoich, doskonale uwolniony zostaniesz (*MK2*, s. 247).

Mamy więc ciąg analogii:

Homer	Węgrzynowicz
olejek różany	różane (różańcowe) nabożeństwo
Pallas-Atena	Pallas Niebieska (Maryja)
Ulisses, wynędniały rozbitek	skołatana grzechami dusza
namaszczenie różanym olejkim	odprawienie różańcowego nabożeństwa
cudowne właściwości olejku – uzdrowienie i nabranie sił	cudowne właściwości różańcowego nabożeństwa – uwolnienie od pokus i grzechów

Wystarczył zaledwie jeden punkt zaczepienia (olejek różany), by wyłuskana z homeryckiej narracji mikrofabuła przemieniła się w teologiczny wykład o uzdrawiającej sile modlitwy.

W kazaniu *Na dzień Ś[więtego] Stanisława propositio* brzmi: „*Digitus Pastoralis in theca aurea*”, towarzysząc słowom z Ewangelii Janowej „*Ego sum pastor bonus*”

⁴⁰¹ Homer, *Odyseja*, przekł. L. Siemiński, wstęp Z. Abramowiczówna, oprac. i objaśnienia J. Łanowski, wyd. 10, BN II 21, Wrocław 1992, s. 125–126 (w. 228–232, 236–237).

⁴⁰² G.P.V. Bolzani, *dz. cyt.*, k. [401]v.

⁴⁰³ Homer, *Iliada*, przekł. K. Jeżewska, wstępem i przypisami opatrzył J. Łanowski, wyd. 14, BN II 17, Wrocław 1986, s. 529 (w. 184–187).

⁴⁰⁴ G.P.V. Bolzani, *dz. cyt.*, k. [401]v.

(J 10, 11). Podobnie jak w większości kazań, motto i wiodący cytat biblijny wchodzi ze sobą w pewną interakcję i wyznaczają ideę, a częstokroć także naczelną alegorię kazania. Tak jest i tutaj. Kazaniem rządzą pasterz (*pastor*) i palec (*digitus*), a właściwie palce. Św. Stanisław staje się przykładem modelowego pasterza, a przywołany na początku materialny palec z relikwiarza przechowywanego w krakowskim kościele na Skałce (NA, kol. 671) zyskuje wymiar symboliczny, dzięki któremu możliwe jest opisanie cech doskonałego biskupa.

Część drugą kazania rozpoczyna cytat z Księgi Izajasza: „*Quis mensus est pugillo aquas, et caelos palmo ponderavit? Quis appendit tribus digitis molem terrae?*” („Kto zmierzył garścią wody, a niebiosa piędzą zważył? Kto zawiesił trzemi palcy wielkość ziemi?”; Iz 40, 12). Dosłowne tłumaczenie słów „*tribus digitis*” znajdziemy u Wujka, Leopolity oraz w Biblii brzeskiej. W Biblii gdańskiej oraz u Szymona Budnego mamy określenie „miarą”. Trzymanie się dosłownego wykładu otwierało Węgrzynowiczowi drogę do rozwinięcia alegorii. Owe trzy palce staną się bazą, na której zbuduje pochwałę świętego. Kaznodziei pozostała jeszcze konieczność wytłumaczenia się skąd trzy palce, skoro punktem wyjścia kazania było przywołanie jednego umieszczonego w relikwiarzu:

Wprawdzie w propozycji mojej o jednym tylko palcu Stanisława Ś[więtego] namieniłem, jednakże sam jeden nie zda mi się być dostatecznym do opisania pasterskich cnót jego. Akomodując się w tym do słów prorockich wżwyz powiedzianych⁴⁰⁵ o Panu Bogu, dobieram do jednego palca dwu inszych i tak odprawię panegiryk życia Stanisława Ś[więtego] na trzech palcach biskupich (NA, kol. 677).

Te trzy palce: *index*, *medius* i *pollex*, służą, według ordynacji kościelnych, do czynienia znaku krzyża. Staną się one pretekstem do wygłoszenia pochwały różnych aspektów życia i działalności świętego: kaznodziejskiej, biskupiej i męczeńskiej („*ut praedicatorum, ut episcopum, ut martyrem*”; NA, kol. 678).

W tym fragmencie kazania dwukrotnie pojawiają się słowa wskazujące znowuż na inspirację *Hieroglifykami* Pieriusa. „Jako Pierius pisze/notuje” (NA, kol. 679, 680) wtrącił mimochodem w trakcie prowadzonego wywodu. W dziele Valeriano dwie księgi poświęcone są palcom: XXXVI – *De digito communiter* oraz XXXVII – *Digitorum divisio*⁴⁰⁶. Kaznodzieja skorzystał z księgi XXXVI, ale w sposób dość pobieżny; bardziej jako z punktu wyjścia i pretekstu do wysnucia własnej, niezależnej refleksji. Rozpoczął od palca wskazującego, zwanego *index*, który „denominacją swoją albo *ab indicando*, że nim pytającemu drogę albo rzecz jaką pokazujemy, albo *ab indicendo silentium*, że na usta położony milczeć rozkazuje” (NA, kol. 678). U Pieriusa opisują go m.in. kapituła zatytułowane *De indice* i *Silentium*. Znajdujemy w nich informacje, które podaje Węgrzynowicz. Pierius osadza je jednak w szerokim kontekście kulturowym i religijnym. Przywołuje tradycję rzymską – Tytusa Liwiusza, Apulejusza, Pliniusza, Makrobiusza; biblijną – Hioba i Salomona, pisarzy chrześcijańskich, papieży – świętych:

⁴⁰⁵ To jest słów z Izajasza „*Quis appendit tribus digitis molem terrae?*”.

⁴⁰⁶ G.P.V. Bolzani, dz. cyt., k. 259r–276r.

Poncjana, Eutychediana, Damazego I. Ale także mitologicznych bohaterów: Harpokratesa – greckiego boga ciszy i Angeronę – rzymską boginię milczenia⁴⁰⁷. Żadnej z tych postaci nie znajdziemy w kaznodziejskim wywodzie Węgrzynowicza.

Kiedy reformat szczegółowiej odnosi się do ustaleń Pieriusa, zwykle podaje także informację o księdze i kapitulum, do których się odwoływał. Tutaj enigmatyczne stwierdzenia „jako Pierius pisze/notuje” są poniekąd potwierdzeniem, że w tym przypadku posłużył się tylko luźnym odwołaniem. Interpretacja wysnuta z etymologii rozważanych słów była już jego dziełem. Mistyczny palec św. Stanisława „zowie się *index ab indicando*, bo drogę cnoty i prawdy słuchaczom pokazywać powinien albo też *index ab indicendo silentium*, bo mądrego i pobożnego kaznodziei nauka zamyka usta heretykom, wszelkim fałszom i obmówcom” (NA, kol. 678).

Kolejny palec – środkowy odnosi Węgrzynowicz do biskupiego urzędu Stanisława. Przekonuje, że nieprzypadkowo. Palec ten bowiem, jako najdłuższy (*maximus*), doskonale pasuje do funkcji, która jest najwyższym stopniem kapłaństwa. Dodaje także, powołując się na Pieriusa, że palec ten „zowie się *ex officio medicus*, bo zdamiś, panowie medycy do macania pulsów choremu tego zażywają” (NA, kol. 680). Pieriusowa jest tylko pierwsza część tej wypowiedzi. W *Hieroglifikach* znajdujemy: „*Medius a situ ipso nomen accepit, ab officio medicus, a loquendi usu infamis et impudicus*”⁴⁰⁸. Jednoznacznie wskazuje on na jego konotacje z hańbą i bezwstydem. Węgrzynowicz, jak widzieliśmy, poprzestał na słowach „*ab officio medicus*” – interpretację tych słów pozostawiając już sobie. Czynność medyczna – tu sprawdzanie pulsu – przełożona została na powinności biskupie, to jest „owieczki swoje leczyć, nawiedzać, pulsów im macać napominaniem i karaniem” (NA, kol. 680).

I ostatni palec – *pollex*. Ustalenia Pieriusa okazały się w tym przypadku chyba nieprzydatne. Mimo że autor *Hieroglifików* poświęcił mu sporo uwagi, obdarzając go kolejno znaczeniami: *pacificatio, favor, truculentia, robur, inutilis bello*⁴⁰⁹, to Węgrzynowicz odwołał się do podstawowych i oczywistych skojarzeń – mocy kciuka (u Pieriusa „*dux est et dominator*”⁴¹⁰). Odniośł go tym samym do męczeństwa świętego, który „dla stateczności przy prawdzie, przy cnocie, przy powinnościach urzędu swego, przy prawach i wolnościach kościelnych” wytrwał (NA, kol. 682).

Oprócz dzieł natury, przedmiotem hieroglifików mogły być również wytwory ludzkiej pracy. Jako przykład niech posłużą buty. W kazaniu *Na dzień Nawiedzenia Najświętszej Panny* mottem kazania są słowa: „*Hyacinthina calceamenta Sponsae*”, zaś przewodnim cytatem zdanie z Ewangelii św. Łukasza: „*Exsurgens Maria, abiit montana cum festinatione*” („A powstawszy Maria, poszła na góry z kwapieniem”; Łk 1, 39). *Sermo* jest elementem większej semantycznej całości, w której poszczególne kazania zbioru traktowały o kolejnych elementach ślubnego stroju Oblubienicy.

⁴⁰⁷ Tamże, k. [260]v–261r.

⁴⁰⁸ Tamże, k. [261]v („*De medio*”).

⁴⁰⁹ Tamże, k. 260r–[260]v.

⁴¹⁰ Tamże, k. 260r.

„Jak piękne są stąpania twoje w obuwiach córko książęcia!” (Pnp 7, 1) – te słowa z Pieśni na pieśniach Węgrzynowicz skomentował następująco: „to nie pospolicie, ale celny bardzo panegiryk”. Kolejne kroki stają się bowiem wewnętrznymi aktami cnót, którymi Maryja Panna zbliżała się do Boga. A że były to cnoty znakomite, świadczyć miał rodzaj obuwia na jej nogach:

Tych zaś cnót, że bardzo wiele, a jeszcze *in excellenti* znajduje się w niej, ponieważ (jako notuje Pierius) *calceus*, obuwanie jest *symbolum* ochotnie i szczęśliwie poczynającego drogę. Widzę, że pomieniona alegoryja i okoliczność stroju Przen[a]jświętszej] Panny [...] najlepiej kwadruje do niezwykłej prętkości, ochoty, z którą tę podróż poczynia Prz[en]ajświętsza] Panna do domu Zacharyjaszowego. Więc i ja pod tymże podobieństwem mistycznemu strojowi nóg i śpiesznych kroków tej Oblubienice Barankowej, aludując do onego hijacynutowego obuwia u proroka Ezechiela „*Calceavi te hyacintho*” etc., pilniej się przypatrzeć i on opisać zechcę (NA, kol. 335).

W tym przypadku przywołanie hieroglifiku z Pieriusa jest dość pobieżne i staje się raczej hasłem wywoławczym, które daje impuls do samodzielnej, rozszerzonej interpretacji. W księdze XL pracy Pieriusa, w której omówione zostały elementy garderoby⁴¹¹, ostatni z pięćdziesięciu pięciu rozdziałów poświęcony jest obuwiu. Jego tytuł to *Rerum progressus per calceum*⁴¹². Pierius zwraca uwagę, że nawet pogardzany element garderoby – obuwanie – ma swój potencjał symboliczny. Jest nim idea rozwoju i postępu⁴¹³. Nic więcej z rozwinięcia tego hasła Węgrzynowicz nie bierze. Pierius wsparł się na psalmie „*In Idumaeam extendam calceamentum meum*” („Nad Idumęą rozciągnę but mój”; Ps 60, 10), podczas gdy Węgrzynowicz przywołał proroka Ezechiela i jego słowa: „*Calceavi te hyacintho*” (Ez 16, 10). Co ważne dla czynionych tu spostrzeżeń, formę „*hyacintho*” Węgrzynowicz zaczerpnął idąc za tłumaczami, którzy opierali się na Septuagincie, w Wulgacie występuje forma „*ianthino*”.

Wers z Księgi Ezechiela: „*Calceavi te hyacintho*”, z polskich tłumaczy tylko Wujek wykląda „obułem cię w modre obuwanie”. W innych znajdujemy „obułem cię w kosztowne trzewiki” (Biblia brzeska, Biblia gdańska), „obułem cię hijacyntem” (Leopolda), „obułem cię w safian”⁴¹⁴ (Biblia nieświeska). W innych językach słowo *hyacintho* / *ianthino* tłumaczone jest też jako skóra focza, skóra delfinów, skóra najlepsza. Węgrzynowicz wykorzystał formę „*hyacintho*” jako pojemniejszą. Jest to bowiem określenie koloru, ale nawiązywać może też do nazwy szlachetnego kamienia hiacyntu (hijacyntu, jacyntu), odmiany cyrkonu⁴¹⁵. I to właśnie na właściwościach tego kamienia oparł swój wywód. Na tym przykładzie można zobaczyć, jak ważne były decyzje podejmowane na każdym etapie pracy nad kazaniem. Tutaj o charakterze całego interpretacyjnego wywodu zadecydował wybór takiego, a nie innego tłumaczenia starotestamentowej

⁴¹¹ Tamże, k. 293r–300r.

⁴¹² Tamże, k. 300r.

⁴¹³ Tamże („*Sed neque calceus est inter indumenta contemnendus, qui progressionis indicium est*”).

⁴¹⁴ *Safian* – delikatna garbowana skóra kozła lub owcza.

⁴¹⁵ *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 8, red. nac. M.R. Mayenowa, Wrocław 1974, s. 344 [hasło: „Hiacynt”].

frazy. Najczęściej korzystał Węgrzynowicz z przekładu Biblii Jakuba Wujka. Ale bywało, że kiedy wykład jezuita z jakiegoś powodu mu nie odpowiadał, posługiwał się innym. Zazwyczaj są to jego tłumaczenia. Czasem były zbieżne czy wręcz tożsame z protestanckimi. Nigdy jednak, co nie dziwi, na żadne z nich się nie powołał, ale też nie wiadomo, czy z nich korzystał. Podobieństwa mogły być niezamierzone. Zwykle autorska wersja tłumaczenia pozwalała mu wyrazić się zaakcentować pewne poruszane kwestie. Tak jest i w omawianym kazaniu, gdy pisze: „[...] reflektując się nad niektórymi przymiotami hiacyntowego kamienia, łatwo się domyślam, czemu obuwie Oblubienice Barankowej hiacyntowym nazwano” (NA, kol. 342). Te właściwości („intencje albo *motiva*”) to: *susceptibilitas sculpturae*, *sympathia quaedam cum aëre*, *attractivus cordium* (NA, kol. 342). Każda z nich znajduje przełożenie pozwalające scharakteryzować Maryję.

Pierwsza – „*susceptibilitas sculpturae*” – oznacza cnotę posłuszeństwa, gdyż kamień hiacyntowy łatwo poddaje się obróbce, stąd często wytwarza się z niego pieczęcie. Jednakowoż zrobić to można tylko przy pomocy diamentu. Zestawienie tych dwu szlachetnych kamieni i ich symbolicznych znaczeń owocuje taką oto refleksją:

Dyament dla drogości i jasności swojej niech namaczy Boga [...], któremu tylko samemu [...] i świętym inspiracyjom jego dusza, woła Przen[ajświętszej] Panny użyć się dała; i owszem woła jej w wołą jego świętą jako pieczęć jaka przerobiona została (NA, kol. 343).

Druga właściwość kamienia („*sympathia quaedam cum aere*”) polega na tym, że reaguje on na zmianę warunków zewnętrznych zmianą koloru. Wyrażać ma to współczująca miłość („*charitas compassiva*”) Maryi wobec ludzi, szybko reagująca na wezwania o pomoc. W końcu „*attractivus cordium*” – hiacynt noszony jako talizman ma moc przyciągania ludzkich afektów. I tutaj następuje wyjaśnienie nad wyraz osobliwe. Węgrzynowicz przypomniał starożytny zwyczaj „światowych dam”, noszących obuwie, które na podeszwach miało charakterystyczne znaki. Stąpając po miękkim podłożu, zostawiały w ten sposób ślady, po których kochankowie mieli do nich trafić. Sformułowania „światowe damy” i „kochankowie” mają jednoznacznie erotyczny charakter. Na marginesie znajdujemy odniesienie do Klemensa Aleksandryjskiego i jego dzieła *Pedagogus*. We wskazanym przez kaznodzieję miejscu mamy fragment zatytułowany *De calceamentis* (*Liber II, caput XI*), gdzie przywołany został opisany przez reformata zwyczaj. Użyte tam określenia sugerują jednoznacznie, że chodziło tutaj o kontekst seksualny i obyczaje prostytutek (wskazują na to słowa „*amatoria*”, „*meretricia*”) ⁴¹⁶.

⁴¹⁶ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, [w:] tenże, *Opera omnia quae quidem extant opera: a paucis iam annis [...]*, Basileae 1566, s. 98. „Vere ergo turpia sunt illa sandalia, in quibus sunt aurea veluti donaria: quinetiam circumcirca clavos solii infingere aequum censent. Multae autem eis quoque **amatorias** salutationes imprimunt, ut vel per terram numerose incedentes, **meretricios** spiritus in incessu insculpant”. Dostępne polskie tłumaczenie w kontekście rozważań Węgrzynowicza jest mało przydatne. Brzmi następująco: „Niektóre [zarozumiałe kobiety – dop. M.K.] uważają za stosowne wbijać gwoździe w podeszwy w wymyślny wzór. Wiele też, kiedy nimi przytupuje, wykonuje przy tym gesty erotyczne, dając krokami znaki rozpoznawcze swoich nieskromnych zamiarów”. Zob. Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, przekł., wstęp i komentarz

Co jednak uwodzące w wyrafinowany sposób kochanków kurtyzany mają wspólnego z Maryją? Odpowiada Węgrzynowicz:

Coś i ja podobnego w tych Przen[ajświętszej] Panny hijacyntowych upatruję sandałów podróżnych [...]; upatruję trojaki *motivum*, iż tą akcją swoją pobożną i z tak świętych intencji pochodzącą, chciała pociągnąć nas za sobą i przykładem swoim nauczyć jako ochotnemi być mamy do dobrego i wszystkie akcje nasze w ten strój hijacyntowy przybierać, to jest z wewnętrznym nabożeństwem i pobożnemi intencjami one odprawiać (NA, kol. 348).

Ze współczesnej perspektywy nasuwa się pytanie o możliwą trywializację teologicznych treści za sprawą posługiwania się do ich opisu tak pospolitymi analogiami. Jednak sens takich praktyk uzasadniał już Pseudo-Dionizy Areopagita. Pisał on o „zuchwałych”⁴¹⁷ metaforach, wymyślanych po to, aby przedstawić Boga:

Po to, żeby opisać opatrnościowe zamierzenia boskiego intelektu, dary Boga, Jego objawienia, moce, własności [...], wyszukuje się rozliczne symbole czy to antropomorficzne, czy ze świata zwierzęcego [...], czy roślinne, czy jakieś minerały. Co więcej, ubiera się Go w stroje kobiece czy w zbroję barbarzyńską. Jak jakiemuś rzemieślnikowi, przypisuje Mu się umiejętności garncarskie czy brązownicze. Sadza się Go na koniach [...], urządza Mu się ucztę [...]. Przedstawia się go wreszcie, gdy pije, upija się i zasypia oraz gdy ma ciężką głowę po przepiciu. [...] i ten nadmiar namiętności zmysłowych, godnych nierządnic w Pieśni nad pieśniami... i tak dalej, te wszystkie inne metafory, które **zuchwale się wymyśla, żeby ewokować Boga**, wydobywając na zewnątrz i pomnażając widzialne znaki tajemnicy [...]”⁴¹⁸.

Tylko przyjęcie perspektywy Klemensa Aleksandryjskiego i egzegetycznej szkoły, którą reprezentował on i jego kontynuatorzy, pozwala zrozumieć, dlaczego tak świadomy i tej klasy teolog, co Węgrzynowicz, pozwalał sobie na takie analogie. Na tle epoki nie był on zresztą wyjątkiem. Jego świadomość teologiczna pozwalała mu wkraczać w rejony, które jakże bliskie były poetyce *curiositatis*. Nie można jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, co kierowało kaznodziejami, którzy decydowali się na zastosowanie tego typu analogii i budowanie na nich metafor. Czy zawsze stała za takim wyborem głęboka świadomość teologiczna? Odpowiedź jest tym trudniejsza, że ów specyficzny sposób wykładania Pisma Świętego zazębiał się z dominantami cenionego wówczas stylu. Jeśli stosowanie takich metafor motywowane było i ugruntowane teologicznie, język właściwie tylko podążał za „zuchwałą” ideą, służącą wszak „wydobywaniu [...] i pomnażaniu widzialnych znaków tajemnicy”. W dalszej części listu *Do Tytusa, biskupa* Pseudo-Dionizy tak tłumaczył posługiwanie się metaforą pijanego Boga:

M. Szarmach, Toruń 2012, s. 154. U Węgrzynowicza zreferowanie tego fragmentu brzmi następująco: „Agdy podobieństwo tego kamienia w sandałów Prz[enajświętszej] Panny uważam, kwadruje to nieco do dawnego zwyczaju niektórych światowych dam, o których pisze Clem[ens] Alexandr[inus], że sztucznie na podszewkach mając wyrobione litery, stąpając po miękkim pawimencie, zostawiały po sobie ślady, jakoby charakterami pisane, któremi kochanków swoich do siebie wabiły” (NA, kol. 348).

⁴¹⁷ Pseudo-Dionizy Areopagita, *List IX. Do Tytusa, biskupa*, [w:] *Pisma teologiczne. Imiona boskie, Teologia mistyczna, Listy*, przekł. M. Dzielska, t. 1, Kraków 1997, s. 199.

⁴¹⁸ Tamże, s. 198–199.

Pijaństwo bowiem – które dla nas posiada znaczenie pejoratywne i oznacza nieumiarkowanie w piciu, wyzwalające zamęt i rozum, i zmysłów – u Boga musi być rozumiane w dobrym sensie, jako nic innego, jak tylko nieskończone pomnażanie się wszystkich dóbr, które z niego wylewają się i trwają w Nim jako w przyczynie. [...] Można więc krótko powiedzieć, że Bóg jest „pijany” po prostu wszelkim, możliwie istniejącym dobrem [...] ⁴¹⁹.

Dlatego Węgrzynowiczowe opisy poczynąń Maryi przyrównanych do działań nie-rządnic, jeśli „rozważa się je tylko powierzchownie, to wydają się one niewiarygodnymi i urojonymi dziwolągami” ⁴²⁰. Reformator posługując się nimi, wpisywał się jednak w wielowiekową tradycję stosowania ich przez najwybitniejszych teologów. Musiał też mieć świadomość ich prowokacyjności. Tak karkołomne analogie pokazują zarazem, że właściwie wszystko przepuszczone przez filtr kaznodziejskiej wyobraźni mogło zostać usłwiecone i stanowić materiał homiletyczny.

Innym tropem ułatwiającym lokalizację hieroglificznych symboli jest powoływanie się kaznodziei na ustalenia „naturalistów”, dotyczące zjawisk przyrodniczych i fizycznych. „Jako piszą naturalistowie”, „jako napisał pewien naturalista” – to sformułowania bardzo często spotykane w jego wywodach. Czasem znajduje się obok nich adnotacja odsyłająca do konkretnego autora i/czy dzieła, czasem poprzestaje Węgrzynowicz na ogólnym stwierdzeniu. Wśród autorów-naturalistów pojawiają się takie nazwiska, jak: Pitagoras, Klaudiusz Elian (Claudius Aelianus), autor *De natura animalium*, Hipokrates, Galen, Anaksagoras i jego dzieło *O przyrodzie* oraz dwaj przywoływani najczęściej: Arystoteles ⁴²¹ (i jego prace z zakresu fizyki, geologii, biologii i kosmologii) oraz Pliniusz Starszy. Przy czym Pliniuszowi i jego dziełu *Naturalis historia* należy się zdecydowane pierwszeństwo. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy Węgrzynowicz sięgał do tej pracy bezpośrednio czy zapożyczał informacje z różnorodnych kompendiów. Czasem bowiem odsyła wprost do dzieła Pliniusza, czasem wskazuje na zapośredniczenie. Egzemplarz *Historii naturalnej* Pliniusza był w księgozbiorze krakowskim, więc nie jest wykluczone, że kaznodzieja sięgał do niego bezpośrednio ⁴²².

Ostatnim zagadnieniem, które podjęte zostanie w tym podrozdziale, jest kwestia terminologii, pojawiającej się, gdy kaznodzieja bierze na swój warsztat hieroglifikę. Co ciekawe, określenie „hieroglifik” i jego pochodne pojawiają się w kazaniach stosunkowo rzadko. Można powiedzieć, że poza jednym fragmentem zupełnie okazjonalnie. Ten fragment to cykl kazań o apostołach z trzeciej części zbioru *Nuptiae Agni*. Obejmuje on dziesięć kazań.

Mówić tu można o cyklu, gdyż z większej całości kazań o świętych wyodrębniono grupę połączoną naczelną metaforą-ideą szlachetnych kamieni, przypisanych następnie kolejnym apostołom. Wywiódł ją kaznodzieja z Apokalipsy św. Jana, piszącego

⁴¹⁹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *dz. cyt.*, s. 204.

⁴²⁰ Tamże, s. 197.

⁴²¹ {*Index 1689*, s. 105, poz. 57–59}.

⁴²² {*Index 1689*, s. 141, poz. 89 i 90; 89 – „*Historia de rebus naturalibus*”; 90 – „*Historia*”; chodzi albo o drugi egzemplarz, albo o inne jego dzieło pt. *Historia wojen Rzymian z Germanami*}.

o świętym mieście ufundowanym na dwunastu warstwach fundamentu, z których każdy zdobiony był innym rodzajem szlachetnych kamieni (Ap 21, 14, 19–20). Przyjrzyjmy się kontekstom, w jakich terminologia hieroglificzna się tu pojawia. Znajdujemy ją w formie rzeczownikowej: „Z których racyi uczyniłem ten kamień hieroglifikiem świątobliwego człowieka” (NA, kol. 485), „Ten z wielu racyi hieroglifikiem jest dziewiątego Apostoła Jakuba Ś[więtego]” (NA, kol. 490), „tenże podobno będzie, cośmy go tu sobie obrali za hieroglifik miłości boskiej, *beryllus* nazwany” (NA, kol. 526), „te albowiem [kamienie – dop. M.K.] onym za hieroglifik przynależą” (NA, kol. 530), „w Tadeuszu Ś[świętym], którego *chrysoprasus* hieroglifikiem był” (NA, kol. 536), „Ametyst hieroglifikiem być twierdzą Macieja Ś[więtego]” (NA, kol. 541). Pojawiają się także formy czasownikowe: „kamienie, które [...] hieroglifikowały dwóch dzisiejszych Apostołów” (NA, kol. 482), czy „a to hieroglifikowało Ś[więtego] Mateusza” (NA, kol. 514).

Słowo „hieroglifik”, jak wynika z przedstawionych fragmentów, wydaje się oznaczać atrybut, święte *symbolum*, które dzięki znaczeniom, jakie niesie, przypisane może być konkretnemu Apostołowi. Znaczące są synonimy, jakich Węgrzynowicz używa w omawianych kazaniach na określenie hieroglifiku: „każdy apostoł *symbolice* arcydrogim był kamieniem” (NA, kol. 429), „nie może znaleźć między kamieniami przyzwoitszego sobie *symbolum* jako w kamieniu jaspiszowym” (NA, kol. 431), „jaspiszu **figurującego** Piotra Ś[więtego]” (NA, kol. 439), „szafirowy kamień [...] **symbolizuje** człowieka nabożnego” (NA, kol. 451), „pięknie ten kamień **wyraża na sobie** [...]” (NA, kol. 456).

To powiązanie hieroglifiku z konkretną osobą, uczynienie go jej znakiem rozpoznawczym, przypomina też o jego bliskich związkach z heraldyką. W omawianych kazaniach przypisane apostołom kamienie pełnią role niejako heraldycznych znaków rozpoznawczych, które najlepiej wyrażają cechy i zasługi właściciela. W kazaniu *Na dzień Ś[więtego] Macieja Apostoła* pisał kaznodzieja:

Ametyst, który jako ostatni między dwunastą był hieroglifikiem [...] Macieja Ś[więtego]. Na tym zaś kamieniu wyryte czytamy **imię albo herb** pokolenia *Zabulon* nazwanego. [...] Co się zaś tyczy imienia *Zabulon*, wyrytego na tamtym ametyście, to się według Ś[więtego] Ambrożego tłumaczy *liberans a nocturnis*. [...] Druga interpretacja *Zabulon*, **inskrypcyi** ametysta onego, *habitatulum pulchritudinis*, mieszkanie piękności, **może nas informować** o osobliwych przymiotach, darach, łaskach, cnotach Macieja Ś[więtego] [...] (NA, kol. 550–551).

Poszczególne szlachetne kamienie stają się dewizami herbowymi apostołów, a wyryte na nich nazwy pokoleń pełnią rolę inskrypcji, niosąc dodatkową duchową treść, którą egzegeta rozszyfrowuje. Przykład ten pokazuje zacieranie się granic pomiędzy hieroglifikiem a emblematem czy impresą, w XVIII wieku już dość powszechne⁴²³.

Poza omówionymi zastosowaniami w kazaniach o apostołach określenie hieroglifik nie pojawia się często. Zawsze jest ono związane z konkretnym materialnym obiektem,

⁴²³ M. Górka, *dz. cyt.*, s. 25, 37.

np. wełną jako symbolem posłuszeństwa żony wobec męża („o czym i samo pogaństwo dawało znać pięknym hieroglifikiem”; *KN-7K*, kol. 342[442]) czy bocianią głową rzeźbioną na egipskim berle królewskim („wyraziło to i samo pogaństwo pod podobieństwem albo hieroglifikiem”; *KN-7K*, kol. 536[636]). W innym miejscu pojawia się jeleni „cośmy go tu sobie obrali za hieroglifik bojaźni boskiej” (*NA*, kol. 526), czy gołąbek jako „hieroglifik Ducha Ś[więtego]” (*MK2*, s. 163). Najczęściej określenie „hieroglifik” było u niego synonimem *symbolum*. Praktykę tę potwierdzają ówczesne traktaty teoretyczne⁴²⁴.

Być może to stosunkowo rzadkie posługiwanie się tym terminem wyjaśnić może też fragment z kazania *Na dzień Zwiastowania Najświętszej Panny*. Przywołał w nim reformat dzieło Michaela Ghislerusa *Commentarii in Canticum Canticorum*, w którym pisał on o policzkach Maryi przyrównanych za Salomonem do rozkrojonego owocu granatu:

Na drugim znowu miejscu tenże Salomon jagody Oblubienicy wychwala pod podobieństwem rozkrojonego granatowego jabłka [...]: „*Fragmini mali punici similis est, quod ex una parte ruborem exhibet Virginalis verecundiae symbolum, ex altera vero fructum offert, hieroglyphicum charitatis*”. To jest, że rozkrojonego granatowego jabłka jedna strona, a ta wierzchnia, która jest rumiana, **znaczy** w Przen[ajświętszej] Pannie czystość i wstydlivość panieńską nader doskonałą [...]; wnetrzna zaś albo spodnia strona **znaczy** serdeczną miłość [...] (*NA*, kol. 329–330).

Tłumaczenie Węgrzynowicza pozwala zrozumieć jego świadomość teoretyczną. Znamienne jest, że nie widzi on potrzeby używania terminów „symbol” i „hieroglifik” stosowanych przez Ghislerusa. Oddaje je czasownikiem „znaczy”, zwracając tym samym uwagę nie na niuanse terminologiczne i genologiczne oraz różnice między nimi, lecz na ich wspólny mianownik. Zarówno jeden, jak i drugi – *symbolum* i *hieroglyphicum* – są przede wszystkim nośnikami duchowych znaczeń. Znaczyć zaś może wszystko. Każdy element stworzenia, otaczającej rzeczywistości nadawał się do tego, aby uczynić z niego kaznodziejski materiał, zgodnie z zasadą wyrażoną przez Hugona od św. Wiktora:

Cała natura wyraża Boga. Cała natura uczy człowieka. Cała natura wydaje z siebie znaczenia i nic we wszechświecie jest bezowocne⁴²⁵.

⁴²⁴ Tamże, s. 115.

⁴²⁵ Hugonis de S. Victore, *Eruditionum didascalicarum libri septem*, [w:] tenże, *Opera omnia. Tribus tomis digesta* [...], t. 3, Rothomagi 1648, s. 37. „*Omnis natura Deum loquitur. Omnis natura hominem docet. Omnis natura rationem parit, et nihil in universitate infecundum est*”.

ZAKOŃCZENIE

Crux intelligibilis

– OD ŚW. BONAVENTURY DO RICOEURA

Cognitio symbolica wyeksponowana w tytule tej rozprawy jest kluczowym pojęciem, przez którego pryzmat obserwowałam kazania Węgrzynowicza. Do ich opisu przyjął podwójną optykę. Staralam się zrekonstruować perspektywę reformata, a więc i konteksty, które ją determinowały (epoka, środowisko, wykształcenie, lektury, autorytety). Towarzyszyła mi zarazem refleksja współczesnych uczonych oraz zaproponowane przez nich narzędzia badawcze. Dzięki temu swego rodzaju metodologicznemu eklektyzmowi dostrzegłam zjawiska, które pozwoliły mi lepiej zrozumieć twórcze wybory i działania kaznodziei. To właśnie ta synkretyczna optyka stała się moim „kluczem do zrozumienia” metody, którą posłużył się reformat, konstruując swoje dzieła. Odwołam się do tych perspektyw raz jeszcze, podsumowując spostrzeżenia dotyczące Węgrzynowicza jako semiotyka i hermeneuty, by wskazać istotę modelu kaznodziejstwa, które uprawiał.

Wymiar semantyczny prowadzonej analizy, a ściślej, podejmowane kwestie z zakresu semantyki i semiotyki wynikały w sposób naturalny z faktu, iż „semiotyka i semantyka tworzą relację dialektyczną, ta zaś stanowi horyzont hermeneutycznych dociekań”¹. Sposób konstruowania wypowiedzi interesował mnie tu przede wszystkim z perspektywy Węgrzynowicza-semiotyka, to jest tego, który znaki rozpoznaje, wydobywa, poddaje oglądowi i analizie, oraz Węgrzynowicza-semantyka, który te rozproszone i wyabstrahowane znaki zbiera i „integruje [...] w większe całości sensowe” wyrażane poprzez język². Podstawowym zaś narzędziem wyrażania symboli poprzez język

¹ D. Michałowski, M. Otrocki, *Hermeneutyka dyskursu według Paula Ricoeura*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. 41: 2013, z. 4, s. 132.

² Tamże.

są metafora wraz z alegorią (rozumiana tutaj jako *metaphora continua*). Najciekawsze, co wyłoniło się z obserwacji poczyniań reformata na tym polu, było to, jak bardzo pomocne w opisywaniu podejmowanych przez niego operacji semantyczno-logicznych okazały się pojęcia z zakresu nie tylko retoryki, ale także teorii poznania. Przyglądając się bowiem sposobowi konstruowania zbiorów, pojedynczych kazań oraz argumentacji, dostrzec można, jak istotną rolę odgrywało u reformata myślenie „wychodzące od symboli”. Elżbieta Wolicka zwracała uwagę, iż:

Złożona struktura semantyczna symbolu łączy obrazową postać z abstrakcyjnym pojęciem na zasadzie analogii i metafory, często trudno uchwytniej i wymagającej interpretacyjnego klucza³.

Fascynujące było obserwowanie poszukiwań tegoż interpretacyjnego klucza przez Węgrzynowicza. Można by go nazwać kluczem semiotycznym⁴ bądź za św. Bonawenturą określić mianem *crucis intelligibilis*. W *Breviloquium* nazwał on tak narzędzie poznania (czy szerzej metodę interpretacji) służące do zrozumienia Boga objawiającego się poprzez Pismo Święte i stworzenie. Przy pomocy kształtu, który to narzędzie przybiera, wyraził Bonawentura zarówno cel, jak i sposób, w jaki dokonuje się ich poznanie. Krzyż bowiem to u niego zarazem znak zbawienia, opis struktury Pisma i stworzenia, ale i skondensowany obraz metody badawczej ich dotyczącej. Poznanie dokonuje się poprzez przemierzanie struktury całej rzeczywistości wzdłuż i wszerz (*summum et imum, primum et ultimum*), przecinanie się dróg poznania (*decursum intermedium*)⁵, by w końcu za sprawą światła umysłu (*lumen mentis*) dostrzec i przedstawić konstrukcję wszechświata⁶. Stanisław Celestyn Napiórkowski, tłumacz *Breviloquium*, termin *crux intelligibilis* oddał słowami „klucz do rozumienia rzeczywistości”, dodając zarazem, że we współczesnym języku można by użyć określenia „klucz hermeneutyczny”, gdyż mowa w tym fragmencie o metodzie interpretacji⁷.

W *Breviloquium* Bonawentura analizując Pismo Święte, posługiwał się różnorodnymi wyobrażeniami przestrzennymi. Pisał bowiem o jego szerokości, długości, wysokości i głębokości. Doktor seraficki to eksplorowanie tajemnic tak księgi Pisma, jak i księgi natury opisał także jako przemierzanie „mrocznego gąszczy leśnego”⁸. Ostatecznym

³ E. Wolicka-Wolszleger, *Obrazy są korzeniami myśli*, Lublin 2010, s. 162.

⁴ Zob. zastosowanie tego terminu przez Teresę Michałowską (T. Michałowska, *Szkice mediewistyczne*, Łódź 2014, s. 72–99; rozdział: „Klucz semiotyczny: czym była »trudna ozdoba«?”).

⁵ Św. Bonawentura, *Breviloquium. Prolog, Księga pierwsza (Boża Trójca)*, wstęp, przekł. i komentarz S.C. Napiórkowski, [w:] *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*, „Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et Studia”, t. 3: 1980, s. 195.

⁶ „Unde ipsa agit de toto universo quantum ad summum et imum, primum et ultimum, et quantum ad decursum intermedium, sub forma cuiusdam crucis intelligibilis, in qua describi habet et quodam modo videri lumine mentis tota machina universi” (Św. Bonawentura, *Breviloquium*, s. 195).

⁷ Tamże, s. 227 (przypis 48).

⁸ Tamże, s. 228.

celem tej wędrówki był Bóg, jak doskonale wyraża to tytuł innego jego dzieła – *Itinerarium mentis ad Deum*. Michelle Karnes określiła te przestrzenne metafory Bonawentury mianem kognitywnych obrazów (*cognitive images*) wspierających poznanie tak zmysłowe (*sensory cognition*), jak i intelektualne (*intellectual cognition*), które dopiero dopełniając się wzajemnie, składają się na kompletny proces poznania (*entire cognitive process*)⁹. Te kognitywne obrazy to symbole, z punktu widzenia retorycznego zaś metafory, pełniące rolę owego „klucza do rozumienia” (*crux intelligibilis*).

Węgrzynowicz kroczy drogą Bonawentury. Każdy ze zbiorów, jak też poszczególne kazania posługują się pewnym metaforycznym terminem-kluczem, który określić można mianem operatora ustanawiającego, „przybierającego postać jawnej bądź ukrytej dyrektywy semantycznej”¹⁰, która inicjuje proces metaforyzacji. Można tu też sięgnąć po terminy zaczerpnięte z Platona – *zetema*¹¹, to jest badanie wyjaśniające, oraz „zetetyczne” symbole towarzyszące temu dociekaniu¹². Wolicka nazywa je symbolami poszukiwawczymi¹³. U Węgrzynowicza pełnią one funkcję drogowskazów, które wytyczają porządek myślowy kazań i zbiorów oraz determinują ich kształt kompozycyjny. Ta umieszczona na początku wskazówka ustanawiająca wiąże się także z pojęciem „widzenia jako” (*seeing as*). Termin ten do słownika filozofii analitycznej wprowadził Ludwig Wittgenstein, a podjął Ricoeur w swych rozważaniach o metaforze¹⁴. „Widzenie jako” to bowiem zmysłowy, namacalny aspekt abstrakcyjnego języka poetyckiego:

Na wpół myślenie, na wpół doświadczenie [...], intuicyjnie dostrzegane pokrewieństwo, zespalające ze sobą obraz i znaczenie¹⁵.

Ricoeur mocno podkreśla, że podobieństwo między dwoma zjawiskami zostaje ustanowione za sprawą twórczego aktu. To „widzenie jako” definiuje podobieństwo, a nie na odwrót¹⁶.

Tę moc sprawczą twórcy posługującego się „widzeniem jako” dostrzec można wyraziście w po wielokroć stosowanych przez Węgrzynowicza frazach typu: „X niechaj

⁹ M. Karnes, *Imagination, Meditation, and Cognition in the Middle Ages*, Chicago 2011, The University of Chicago Press, s. 77.

¹⁰ E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona*, s. 78.

¹¹ E. Voegelin, *Platon*, przekł. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2006, s. 136–139.

¹² Tamże, s. 141.

¹³ E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona*, s. 113.

¹⁴ P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor. Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, translated by R. Czerny with K. McLaughlin and J. Costello, London 1986, Routledge & Kegan Paul, s. 212–213.

¹⁵ Tamże, s. 213. „Half thought, half experience [...], the intuitive relationship that holds sense and image together”.

¹⁶ Ricoeur powołał się tu na pracę Marcusa B. Hestera (*The Meaning of Poetic Metaphor*), pisząc: „Hester claims emphatically that similarity is what results from the experience-act of »seeing as«. »Seeing as« defines the resemblance, and not the reverse” (tamże, s. 213).

znaczy Y” (np. „perłowa zaś lilia, niechaj znaczy dar niewinności”; *NA*, kol. 823), „X niech nam wyraża Y” (np. „A Sefora, córka jego, niech nam wyraża całą naturę ludzką”; *NA*, kol. 7), czy „X niech nam będzie figurą Y” (np. „[Józefa Świętego – dop. M.K.] niech nam będzie figurą on kamyczek”; *NA*, kol. 585). Owo „niechaj znaczy” nie musi być eksplicytne (takie wypowiedzi spotykamy najczęściej na poziomie argumentu). W tytule zbioru bądź w przedłożeniu kazania wyraża się ono raczej implicytnie, pod postacią metafory. Ta staje się semantyczną dyrektywą, której podporządkowany zostaje cały zbiór i poszczególne kazania. Moc ustanawiająca, jaką posiada taka wypowiedź, inicjuje proces „nowego opisanie” (*redescription*)¹⁷. To „nowe opisanie” wymaga narzędzi. Pojedyncza metafora staje się więc rozbudowaną strukturą metaforyczną¹⁸, dlatego też dominujący symbol rozszczepia się na symbole pomocnicze, szczegółowe, które pozwalają nad tym rozrastającym się „nowym opisaniem” zapanować myślowo i językowo. Wolicka, która określiła takie symbole mianem poszukiwawczych (nawiązując do *zetetic symbols* Voegelina¹⁹), tak opisała ich funkcję:

Symbole pełnią w tym procesie rolę „drogowskazów”, wytyczających tok myślenia i porządek wywodów. Pełnią również funkcję kompozycyjną, jako wskaźniki „dominujące” i organizujące całość interpretacji. Występują w roli łączników między sferą szeroko pojętego doświadczenia a sferą wyrażania – dają świadectwo myślowego „odsłonięcia” rozjaśniającego mroki niewiedzy²⁰.

W przypadku kazań Węgrzynowicza te „mroki niewiedzy” dotyczą tajemnic wiary, które on jako teolog i kaznodzieja usiłuje rozjaśnić i przybliżyć tym, którzy nie potrafią bądź nie mogą tego zrobić, „aby z niewidzialnych stały się widzialne” (*„ex invisibilibus visibilia fierent”*; Hb 11, 3):

Kto by zaś w tych piwnicach Pisma Ś[więtego] był gospodarzem, łatwo się domyślić, że nie kto inny tylko Duch Przen[ajświętszy], po to bowiem osobiście zesłany jest z nieba, aby oświecał natenczas rozumy apostołów, a potem doktorów, tłumaczy, kaznodziejów dla zrozumienia tajemnic wiary ś[więtej] i prawdziwego sensu Pisma Ś[więtego] (*NA*, kol. 154).

Kaznodzieje stają się poniekąd depozytariuszami tego daru rozumienia tajemnic. W porządku wiary ich rozumienie było darem Ducha Świętego, w porządku ziemskim wymagało wiedzy i posiadania narzędzi, dzięki którym można było tego dokonać. Takim też darem i umiejętnością jest dostrzeganie i operowanie podobieństwem i analogią, a tym samym metaforą i alegorią, które na nich bazują. Wszystkich tych wszechobecnych w jego kazaniach formuł: „znaczy *analogice*” (*MK2*, s. 240), „*sub metaphorā*” (*Syll*, kol. 94), „powiem tedy i nauczać będę pod podobieństwem” (*KN-7K*,

¹⁷ Tamże, s. 6–7.

¹⁸ E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona*, s. 139.

¹⁹ Polska tłumaczka pracy Voegelina pozostała przy określeniu „zetetyczne» symbole” (E. Voegelin, *dz. cyt.*, s. 141). Wolicka posłużyła się określeniem „symbole poszukiwawcze” (E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona*, s. 113).

²⁰ E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona*, s. 113.

kol. 92), „*in sensu allegorico*” (KN-4RzO, s. 261), nie można jednak sprowadzić tylko do wymiaru retorycznego. Są to bowiem przede wszystkim narzędzia poznania.

Pełniej na wymiar hermeneutyczny kaznodziejstwa Węgrzynowicza pozwalają spojrzeć ustalenia Wolickiej dotyczące pojęcia *imago* w myśli Bonawentury. Charakteryzując bonawenturiańską teorię poznania „obrazowego”, dostrzegła ona jej podobieństwo do teorii hermeneutycznego wyjaśniania rzeczywistości poprzez symbole Ricoeura²¹. W swej teorii francuski filozof wyróżnił trzy jego etapy: fenomenologiczny, hermeneutyczny oraz filozoficzny. Wszystkie znaleźć można, zdaniem Wolickiej, także u doktora serafickiego. Tutaj zastosowane zostaną one do kazań Węgrzynowicza.

Etap pierwszy, fenomenologiczny, uwidacznia się w swoistym uniwersum symboli, pośród których poruszał się kaznodzieja. Dostrzegał je wszędzie, łączył ze sobą, zestawiał w różnych kombinacjach, wydobywał z nich różnorodne znaczenia, próbując dostrzec w tej znakowej strukturze pewien porządek i nadać mu spójność²². Jeden symbol prowokował przywołanie następnego i kolejnego, doprowadzając do stworzenia wieloelementowej konstrukcji²³.

U Bonawentury etap ten, zdaniem Wolickiej, wyraża się w postrzeganiu „całości bytu jako obrazu idei Bożych, w drodze interioryzacji i spirytualizacji przedmiotu poznania”²⁴. Słowa te znajdują zastosowanie także do sposobu postrzegania stworzenia, które widzimy u reformata. „Dematerializuje” on rzeczy i zjawiska postrzegane zmysłowo, czyniąc z nich narzędzie służące poznaniu tajemnic wiary.

Etap ten jest niezbędny, bo pozwala „poszerzyć zasięg intelektualnej eksploracji”²⁵ podczas dokonywania panoramicznego oglądu uniwersum symboli. Nie można jednak na nim poprzestać. Użyteczne są tu jako komentarz słowa Psedo-Dionizego Areopagity przytoczone przez św. Tomasza:

Jak twierdzi Dionizy, obrazy i podobieństwa zmysłowe (*figuras sensibiles*) spowijające promień Bożego objawienia wcale go nie gaszą ni zaciemniają; [...] promień ów nie dopuszcza do tego, by umysły, które otrzymały objawienie, zatrzymały się na obrazach (*in similitudinibus*), ale podnosi je do poznania ich prawdziwej – myślowej treści (*ad cognitionem intelligibilem*), aby z kolei za pośrednictwem tych, co otrzymali objawienie, i inni o niej byli pouczeni²⁶.

Tak więc nie można się „zatrzymać na obrazach”, to zaledwie pierwszy krok prowadzący do zrozumienia. Św. Tomasz operuje tu kategoriami nadprzyrodzonymi. Obrazy

²¹ E. Wolicka, *Hermeneutyka „imago” w tekstach św. Bonawentury*, [w:] *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, red. S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, Niepokalanów–Warszawa 1976, s. 193–194.

²² P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, przekł. H. Bortnowska, „Znak”, R. 23: 1971, nr 200–201, s. 183; P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, przekł. S. Cichowicz, „Res Facta. Teksty o Muzyce Współczesnej”, t. 7: 1973, s. 13.

²³ Por. P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, s. 14.

²⁴ E. Wolicka, *Hermeneutyka „imago” w tekstach św. Bonawentury*, s. 193.

²⁵ P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, s. 183.

²⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1: *O Bogu*, cz. 1 (1, 1–13), przekł. i objaśnienia P. Belch, nakładem Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas”, „Seria Tomistyczna Biblioteki Polskiej”, t. 19, s. 72 (Zagadnienie 1, Artykuł 9 – *Czy Pismo św. winno używać przenośni?*), Londyn 1975.

i podobieństwa są darem otrzymywanym za sprawą Bożego objawienia. W języku naukowym Ricouera znajdziemy mimo to zaskakującą zbieżność z tym, co wyrażał doktor anielski. To, co u Tomasza jest objawieniem, u Ricouera „intuicyjnym talentem”, który się posiada bądź nie. „Widzenia jako” nie można się bowiem wyuczyć²⁷. Węgrzynowicz, zdecydowanie obdarzony tym talentem, czy – w innym porządku – objawieniem, staje się tym Tomaszowym pośrednikiem, który uzyskane rozumienie przekazuje dalej.

Poziom drugi to hermeneutyczna interpretacja tekstu, dla której niezbędnym warunkiem jest wiara. Ricoeur mówi wręcz: „trzeba rozumieć, aby wierzyć – ale trzeba też wierzyć, by rozumieć”²⁸. Aby interpretator mógł zbliżyć się do tego, co mówi tekst, musi żyć „w atmosferze tego znaczenia, o które pyta. [...] Możemy wierzyć tylko przez interpretowanie”²⁹. Wolicka odnajduje dla tego stwierdzenia odpowiednik w bonawenturiańskiej idei poznania miłującego (*cognitio affectiva*), którą wyraża zdanie Bonawentury „*Non est perfecta cognitio sine dilectione*”. Ta myśl u Węgrzynowicza pojawia się wielokrotnie. W łacińskim zbiorze, przywoławszy słowa św. Pawła (2Tm 2, 19), pisał: „»Zna Pan, którzy są jego«. I tak tylko ci, którzy nimi są i są prawdziwie, [...] mają udział w poznaniu Boga” (*Syll*, kol. 178)³⁰.

W opisywaniu tego hermeneutycznego procesu dokonującego się u Węgrzynowicza, kluczowe okazało się pójście tropem jego mistrza – św. Bonawentury. W *Itinerarium* pisał on o sposobie, w jaki dociera się do poznania rzeczy duchowych:

[...] wszystkie stworzenia świata materialnego duszę człowieka kontemplującego i mądrego prowadzą do wiecznego Boga. W rzeczywistości są one cieniami (*umbrae*), echem (*resonantiae*) i malowidłami (*picturae*) tamtej pierwszej, najpotężniejszej i najmądrzejszej zasady [...], są eksponowanymi dla nas śladami (*vestigia*), obrazami (*simulachra*) i przedstawieniami (*spectacula*), byśmy je oglądając, wspóglądali Boga (*ad contuendum Deum*) oraz dane przez Niego znaki; są powiedziałbym opisami (*exemplaria*) czy raczej kopiami (*exempla*) przedłożonymi naszemu wciąż jeszcze tępy umysłom oraz władzom zmysłowym, by przez rzeczy materialne (*sensibilia*), które się widzi, przechodziły do tych (*intelligibilia*)³¹, których się nie da zobaczyć, podobnie jak przechodzi się od znaków (*signa*) do rzeczy przez nie oznaczanych (*signata*)³².

²⁷ P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, s. 213. „One sees, or one does not see. The intuitive talent for »seeing as« cannot be taught; at most, it can be assisted, as when one is helped to see the rabbit's eye in the ambiguous figure”.

²⁸ Tenże, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, s. 185 oraz tenże, *Symbol daje do myślenia*, s. 15.

²⁹ P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, s. 184. W tekście *Symbol daje do myślenia* mówi o konieczności „wzicia się w aurę badanego sensu” (P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, s. 15). Powołuje się też na ustalenia Bultmanna: „Każde rozumienie, jak każda interpretacja jest [...] ustawicznie określone sposobem, w jaki jest postawione pytanie oraz przez to, do czego się odnosi, [...] kieruje się zawsze wstępnym zrozumieniem rzeczy, przez wzgląd na którą jest prowadzone badanie tekstu. Tylko w oparciu o to wstępne zrozumienie umożliwia ono wszelkie badanie i interpretowanie” (P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, s. 15).

³⁰ „»Cognovit Dominus qui sunt eius«. Et quidem soli, qui sunt, et vere sunt, pertinent ad Dei cognitionem”.

³¹ W oryginale ta fraza brzmi: „per sensibilia que vident transeant ad intelligibilia que non vident”.

³² Św. Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, wstęp, przekł., objaśnienia S.C. Napiórkowski, [w:] *Mistyka w życiu człowieka*, red. W. Słomka, Lublin 1980, s. 141.

Wyróżnione terminy (*umbrae, resonantiae, picturae, vestigia, simulachra, spectacula, exemplaria, exempla*) łączy to, że ich zasadnicze znaczenie dotyczy relacji podobieństwa (*similitudo*), a wszystkie one służą poznaniu Boga. Jest jeszcze jedno pojęcie, pokrewne wymienionym przed chwilą, które pojawia się wielokrotnie zarówno w tym traktacie, jak i innych pracach Bonawentury – *imago*. Tamte dotyczą zjawisk postrzeganych zmysłowo, *imago* zaś ujmuje je intelektualnie i abstrakcyjnie. Poznanie zaś, według Bonawentury, „konstruuje [...] relacja podobieństwa”³³.

Dla moich obserwacji dotyczących Węgrzynowicza-kaznodziei ta uwaga miała znaczenie kluczowe. Sposób bowiem, w jaki reformat przepowiadał Słowo Boże, ufundowany był na przekonaniu, że droga poznania wiedzie poprzez obrazy-odwzorowania, w których to rzeczy materialne zostają „uduchowione” i stają się jednym ze sposobów, w jaki człowiek może spróbować zrozumieć tajemnice wiary. Bonawentura miał świadomość niedoskonałości tej drogi. Rozróżniał sposoby dotarcia do Boga przez poznanie niedoskonałe, ogarniające (*per apprehensionem*) oraz przez poznanie doskonałe, wyczerpujące (*per comprehensionem*). To drugie jest niedostępne zwykłemu człowiekowi (wyjątek stanowią błogosławieni doznający go w wizji uszczęśliwiającej)³⁴, który zadowolili się musi poznaniem *per apprehensionem*, które choć niedoskonałe, jest prawdziwe³⁵. Poznanie to określił święty mianem kontuicyjnego, to jest widzeniem Boga przez stworzenie i w stworzeniach. Węgrzynowicz wyraził to w przywoływanych już we *Wstępie* słowach:

Ma to nasz skażony rozum, że rzeczy duchowne i do pojęcia trudne, aby je jakokolwiek poznał, trzeba mu je podobieństwami ułatwiać (*MK2*, s. 214).

To właśnie podobieństwa sprawiają, że „rzeczy duchowne stają się widzialne. Widzialne, czyli zrozumiałe. Bo, by znów zacytować reformatę: „Oczy duchowne jest rozum dusze, które oczy rady by wszystko **widziały, przeniknęły, zrozumiały**” (*NA*, kol. 57). Ale owo „wszystko” spowija „subtelna bawełnica”, przez którą obserwujący jednak „**nie widzi** wszystkiego, to jest, **nie pojmuje**” (*NA*, kol. 57)³⁶. Metafora „subtelnej bawełnicy” (używał też zamiennie słów „zasłona” i „zapon”³⁷), która przywołana została w tytule tej pracy, przypomina o podwójnej funkcji symbolu – zakrywania i odkrywania (zgodnie z tym, co znajdujemy w definicji teologii symbolicznej Sandaeusa,

³³ E. Wolicka, *Hermeneutika „imago” w tekstach św. Bonawentury*, s. 187.

³⁴ Tamże, s. 192.

³⁵ L. Veuthey, *Filozofia chrześcijańska św. Bonawentury*, przekł. E.I. Zieliński, [w:] *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*, „Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et Studia”, t. 3: 1980, s. 298–299.

³⁶ Ta idea „duchowego wzroku” o platońskiej proveniencji, znajdująca ugruntowanie w samym języku greckim, gdzie *idein* – *oida* znaczą zarazem „widzieć i wiedzieć”, podjęta została przez teologów chrześcijańskich (E. Wolicka, *Obrazy są korzeniami myśli*, s. 69–70).

³⁷ „Zapon” miała różne znaczenia. Mogła to być rzecz służąca do zapinania (np. guzik, haftka), ozdoba do zawieszania, ale też zasłona. Zob. S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 6, Lwów 1860, s. 858 [hasło: „Zapon”].

jako „nauki o Bogu i sprawach boskich, **ukrytej** w symbolu lub za jego sprawą **objaśnionej**”). „Bawełnica”, o której pisał Węgrzynowicz, pełni z jednej strony rolę osłony chroniącej tajemnicę przed profanem: „Przez zarzuconą subtelną bawełnicę widzisz coś, ale nie wszystko i niedoskonałe” (NA, kol. 57). Przestrzegał wręcz przed samodzielnym jej uchylaniem przez człowieka nieprzygotowanego. Pisał:

Pan Bóg jest to *Sponsus zelotypus*, przeto taka Oblubienica nie podoba mu się i za podejrzaną onę ma, która to spod tego *velum* podgląda, to jest zbytecznie chce przeniknąć tajemnice wiary ś[więtej] (NA, kol. 57).

Z drugiej strony nasuwa ona skojarzenia z terminem teoretycznoliterackim *sub velamine*, tym bardziej że synonimem „bawełnicy” uczynił Węgrzynowicz w tym samym fragmencie słowo *velum* (NA, kol. 57). *Sub velamine* to określenie słownej formy (*prima significatio – sensus litteralis*), przy pomocy której twórca wyrażał treści głębokie (*secunda significatio – sensus spiritualis*)³⁸. Nieodległy jest tu też termin *integumentum* (i pokrewny mu *involucrum*), który Teresa Michałowska określiła mianem „klucza hermeneutycznego”. Istniejący już w kulturze rzymskiej, zaadaptowany przez wczesnochrześcijańskich teologów, szczególne uznanie znalazł wśród dwunastowiecznych uczonych³⁹. Bernard Silvestris definiował go jako „poruszający umysł rodzaj prezentowania prawdy pod postacią zmyślonego opowiadania (*sub fabulosa narratione*)”⁴⁰. Marcjanus Kapella pisał ogólniej o „używaniu jakiegoś obrazowego przedstawienia (*figura*)”⁴¹. Węgrzynowicz także posługuje się terminem „*involucrum*” w kontekście hermeneutycznego dociekania. Posłużył mu on na określenie wszelkiej „*figuratae locutionis*” („*omni figuratae locutionis involucro*”; Syll, kol. 1078). Użył go, komentując słowa z Księgi Ozeasza, w której Bóg nakazuje niewiernej żonie pozbyć się znaków nierządu i cudzołóstwa z twarzy oraz piersi (Oz 2, 2⁴²). Obraz „wszetczej” kobiety zastosował kaznodzieja do Jerozolimy jako miasta przesiąkniętego „mentalnym nierządem” (*theatrum mentalis fornicationis*; Syll, kol. 1079). To, co tutaj jest najistotniejsze, to słownictwo, jakim posłużył się Węgrzynowicz, opisując „ciemną” wypowiedź proroka. Wyjaśniał jego poczynania: „*Per metonymiam, signum pro re significata ponitur*” (Syll, kol. 1078). Tak więc w tym wypadku znak (nierządnica) wyrażony językowo poprzez metonimię zastępuje rzecz oznaczaną (Jerozolimę). „*Signum pro re significata ponitur*” to jeden z możliwych sposobów, w jaki realizuje się metonimia. Tego jednak, co zrobił Węgrzynowicz, nie da się sprowadzić do retorycznego tropu. Metonimia, zawierająca się w kilku najwyższych słowach, tutaj stanowi zaledwie początek opartego na niej rozbudowanego wywodu (Syll, kol. 1077–1079).

³⁸ T. Michałowska, *dz. cyt.*, s. 58–59.

³⁹ Tamże, s. 68–69.

⁴⁰ Tamże, s. 66. Definicja pochodzi z komentarza Bernarda Silvestrisa do *Eneidy*.

⁴¹ Tamże, s. 68.

⁴² W Biblii Tysiąclecia fragment ten znajdziemy w Oz 2, 4.

„*Signum pro re significata ponitur*” to właściwie zwięzła definicja poczynąń Węgrzynowicza-hermeneuty. Pojęcia *signum* i *res significata* należały i należą do dziś do podstawowego słownika dyskursu hermeneutycznego. Współcześnie zastępują je ich odpowiedniki, takie jak np. *vehicle* – *tenor*⁴³, *phore* – *thème*⁴⁴, *image giver* – *image reciver*⁴⁵. W polskiej nomenklaturze znajdujemy z kolei: nośnik – ładunek⁴⁶, remat – temat⁴⁷, czy termin pilotowany – termin pilotujący⁴⁸. Ta ostatnia propozycja, którą posługiwały się Dąbska i Wolicka (piszące o Platonie), wydaje się wyraziście pokazywać proces, jaki dokonuje się w trakcie hermeneutycznych poczynąń reformata.

Dąbska zwraca uwagę, że to właśnie stwierdzenie analogii „jest często punktem wyjścia ważnej operacji poznawczej, jaką jest formułowanie zagadnień”⁴⁹. Zasada, która pozwala uczynić analogię prawomocną metodą poznania, wyrażona została przez Bonawenturę słowami: „Stworzenia [...] tego świata materialnego oznaczają niewidzialną rzeczywistość Bożą (*invisibilia Dei*)”⁵⁰. Dlatego też nie może dziwić, że terminy pilotujące (*visibilia; signa*) należą do zupełnie innej kategorii ontologicznej niż terminy pilotowane (*invisibilia; res significata*). Stąd na przykład idea Odkupienia wyrażona w wielkopiątkowych kazaniach może być wyjaśniona poprzez odniesienie cierpiącego Chrystusa do robaka czy pana młodego, czyścica – do przedsionka, Sądu Ostatecznego – do żniwa czy Maryi – do różowego obłoku (*Nubes rosea; Syll*, kol. 690–691) bądź róży bez kolców (*Rosa sine spina; Alp*, s. 315). Stwierdzenie analogii było dopiero początkiem procesu. Wyrażona obrazowo poprzez symbol, językowo zaś przez metaforę, inicjowała ona proces, który wymagał szeregu symboli i metafor „poszukiwawczych”, dopełniających analogię wyjściową, dzięki czemu tworzył kaznodzieja rozbudowane struktury (obejmujące cały zbiór czy kazanie).

Trzeci, ostatni etap, filozoficzny, określony został przez francuskiego badacza jako „stadium myślenia wychodzącego od symboli”⁵¹. Na tym etapie kaznodzieja sam kształtuje sens w twórczej interpretacji. U Węgrzynowicza często znajdujemy

⁴³ P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, s. 80–81; I.A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, [w:] *Philosophical Perspectives on Metaphor*, edited by M. Johnson, Minneapolis 1981, University of Minnesota Press, s. 54–59.

⁴⁴ P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor*, s. 336 (przypis 27). Terminów tych używali Chaïm Perelman i Lucie O. Olbrechts-Tyteca w pracy *La Nouvelle Rhetorique: Traite de l'Argumentation* (w angielskiej wersji mamy *phoros* – *theme*).

⁴⁵ S.K. Wong, *Allegorical Spectrum of the Parables of Jesus*, Eugene 2017, Wipf & Stock, s. 133–134.

⁴⁶ J. Ziomek, *Prace ostatnie. Literatura i nauka o literaturze*, Warszawa 1994, s. 190.

⁴⁷ Tamże, s. 218.

⁴⁸ I. Dąbska, *O metodzie analogii*, [w:] *Dwa studia z teorii naukowego poznania*, Toruń, „Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego”, t. 12: 1962, z. 1, s. 46–50; E. Wolicka, *Mimetyka i mitologia Platona*, s. 67.

⁴⁹ I. Dąbska, *dz. cyt.*, s. 16.

⁵⁰ Św. Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, s. 141.

⁵¹ P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, s. 16.

charakterystyczne pierwszoosobowe wypowiedzi w momencie, gdy symbol inicjuje jego wywód: „w tym X uważam sobie Y” (np. *NA*, kol. 515), „przez które X rozumiem Y” (np. *NA*, kol. 515), „przez X [...] rozumieć chcę Y” (np. *KN-4RzO*, s. 249), „więc pod podobieństwem X reprezentować chcę Y” (np. *NA*, kol. 66), „X umyśliłem ci prezentować pod podobieństwem Y” (np. *KN-7K*, kol. 653[753]), „X niech nam będzie figurą Y” (np. *NA*, kol. 585), „X obieram sobie za *symbolum* Y” (*NA*, kol. 702). To kaznodzieja staje się dysponentem znaczeń zawartych w znakach-symbolach, a może nawet ich kreatorem (znamienne formuły „chcę” czy „niech znaczy”). Ricoeur dostrzega na tym etapie „coś w rodzaju dedukcji transcendentalnej”⁵², wyjaśniając:

[...] przeto symbol, służący do rozwiązywania zagadki bytu ludzkiego, jest „dedukowany” w technicznym sensie tego słowa, o ile się sprawdza przez swoją moc wyłaniania, rozświeclania i porządkowania całego pola ludzkiego doświadczenia⁵³.

Wolicka wskazuje tu na podobieństwo do „bonawenturiańskiej »imaginacyjnej« koncepcji wyjaśniania świata jako znaku-obrazu”⁵⁴, która znalazła swój wyraz w kaznodziejskiej praktyce reformata.

U Węgrzynowicza znajdziemy więc każdy z tych etapów rozumienia zdefiniowanych przez Ricoeura, choć podobieństwo to wymaga pewnej korekty. O ile bowiem u Ricoeura jest to proces od „prostej fenomenologii”⁵⁵, przez właściwą interpretację tekstów, po etap najdoskonalszy, ściśle filozoficzny, o tyle u Węgrzynowicza mamy do czynienia raczej z równoległe dopełniającymi się płaszczyznami. Perspektywy fenomenologiczna, hermeneutyczna i filozoficzna współgrają i dopełniają się wzajemnie. Trzeba też zrobić zastrzeżenie dotyczące ostatecznego celu, ku któremu prowadzić ma ów proces poznania symbolicznego. Według Ricoeura jest nim interpretacja filozoficzna, polegająca na „opracowaniu kategorii egzystencjalnych, które wyrażają najgłębsze i najważniejsze możliwości *Dasein*”⁵⁶. Dla Bonawentury, jak i zapewne Węgrzynowicza, poznanie filozoficzne nie było nigdy celem ostatecznym. W *Breviloquium* doktor seraficki pisał:

Teologia, posługując się poznaniem filozoficznym i czerpiąc z natury to, czego potrzebuje do zbudowania zwierciadła, w którym mogłaby sobie przedstawić sprawy boskie, wznosi niejako drabinę, która podstawą dotyka ziemi, a wierzchołkiem nieba⁵⁷.

Bonawentura określał filozofię mianem *ancillae theologiae*. Nie postponował jej znaczenia, ale uznawał jej służebny charakter wobec teologii. W *Hexaemeronie* mówił

⁵² Tamże, s. 17.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ E. Wolicka, *Hermeneutyka „imago” w tekstach św. Bonawentury*, s. 194.

⁵⁵ P. Ricoeur, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, s. 182.

⁵⁶ P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, s. 18.

⁵⁷ Cyt. za: L. Veuthey, *dz. cyt.*, s. 269.

o przymiotach, które muszą towarzyszyć rzetelnemu studiowaniu. Jednym z nich był porządek, charakteryzowany następująco:

Pierwszymi księgami są Pisma Święte. [...] Drugimi księgami są autentyczne pisma świętych [Ojców]; trzecimi – Sentencje magistrów; czwartymi – księgi nauk świeckich, czyli filozofów⁵⁸.

W określeniu Węgrzynowicza mianem hermeneuty nie chodziło mi tylko o zastosowanie współczesnej terminologii metodologicznej do poczynąń reformata. Chce, by wybrzmiały trzy zasadnicze znaczenia, jakie zawiera w sobie czasownik *hermēneuein*, a które przekładają się na sposób postrzegania przeze mnie tego, co robił reformat jako kaznodzieja. Richard E. Palmer wyróżnił i opisał trzy zasadnicze znaczenia *hermēneuein* – głosić, objaśniać, przekładać⁵⁹. Wszystkie łączy to, iż „coś obcego, dziwnego, odległego w czasie, przestrzeni i sposobie doświadczania zostaje uczynione znajomym, teraźniejszym, zrozumiałym”⁶⁰.

Pierwsze znaczenie – to jest „głosić, oznajmiać”⁶¹, powiązane jest z postacią Hermesa, posłańca oraz pośrednika między światem boskim i ludzkim. To właśnie rola kaznodziei – głosiciela i pośrednika. W liście *Do Czytelnika* poprzedzającym jeden ze zbiorów kazań, przywołał Węgrzynowicz słowa św. Franciszka, które przetłumaczył następująco:

Napominam zaś i pobudzam tychże braci, aby w kazaniu, które czynią, były rozmyślne i uczciwe ich słowa ku pożytkowi i zbudowaniu ludzkiemu; **opowiadając** (*annuntiando*) im występki i cnoty, męki i chwałę (*KN-7T*, k. 151r, *Do Czytelnika*).

Zawiera się w nich istota (wielokrotnie przez Węgrzynowicza w kazaniach eksplikowana) rozumienia roli, jaką pełni kaznodzieja – głosiciela i wyraziciela boskich prawd.

Drugie znaczenie *hermēneuein* to „wyjaśniać”, trzecie zaś – „przekładać”⁶². Oba dopełniają doskonale to, czym jest interpretacja Węgrzynowicza. U niego bowiem jedno nie istnieje bez drugiego. Wyjaśniać bowiem to u niego bardzo często przekładać, bądź na odwrót. Przekładanie (*translatio*) dokonuje się między różnymi przestrzeniami znakowymi: język obcy – język rodzimy, materia – idea, sens literalny – sens mistyczny, idea – figura retoryczna, forma literacka – idea, figura starotestamentowa – nowotestamentowa postać bądź wydarzenie. Prawie każdy z tych „przekładów” może się też odbyć w odwrotnym kierunku. Przywołać tu można także jeszcze praktykowaną

⁵⁸ Bonawentura z Bagnoregio, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła*, przekł., red. i wstęp A. Horowski, Kraków 2008, s. 505 (XIX, 6b).

⁵⁹ R.E. Palmer, *Hermeneutics. Interpretation. Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston 1969, Northwestern University Press, s. 13–14.

⁶⁰ Tamże, s. 14. „[...] something foreign, strange, separated in time, space, or experience is made familiar, present, comprehensible”.

⁶¹ Tamże, s. 14–20 (to say, to assert, to express, to announce).

⁶² Tamże, s. 20–26 (to explain), s. 27–32 (to translate).

przez Węgrzynowicza ideę – *translatio studiorum*, polegającą na transpozycji treści do innego kontekstu kulturowego (w tym przypadku dziedzictwa grecko-rzymskiego na grunt chrześcijański). *Theologia symbolica*, która stanowiła tu zasadniczy klucz, za którego pomocą analizowałam i interpretowałam poczynania Węgrzynowicza, posiadała swój synonimiczny odpowiednik – *theologia translata*. Sandaeus dzielił ją na postać *in figurationem rei* oraz *in translationem verbi*. Terminy te zwięźle pokazują przestrzenie znakowe, pomiędzy którymi dochodziło u Węgrzynowicza do transferu.

Nie można na koniec uciec od pytania, na ile kaznodziejstwo Węgrzynowicza jest reprezentatywne dla epoki, w której tworzył? Należy znów zacytować przywołanego na początku Estreichera, piszącego o jednym ze zbiorów reformata: „Nie odróżniają się te kazania od innych kazań tej epoki swoim językiem [...]. Ten sam w nich rodzaj erudycji”⁶³. Przy okazji innego zbioru określił ją mianem erudycji „barokowej”⁶⁴, co w jego ustach było wątpliwym komplementem, bo za jej synonimy uważano takie określenia, jak „dziwaczność” i „pretensjonalność”⁶⁵. Był Węgrzynowicz rzeczywiście nieodrodnym synem swej epoki. Współczesne badania nad staropolskim kaznodziejstwem i refleksja nad specyfiką kultury baroku nie pozostawiają już na szczęście miejsca na tego typu sądy. One już dawno zostały przewartościowane. Dziś znamy źródła i rozumiemy przyczyny (zarówno literackie, jak i religijne oraz kulturowe) owej „pretensjonalności” i „dziwactw”. Praca ta jest, mam nadzieję, kolejnym głosem, który do tego przewartościowania dodaje dodatkowe argumenty.

W swym zasadniczym charakterze sposób uprawiania kaznodziejstwa przez reformata nie odbiega od modelu prezentowanego przez barokowych predyktorów, którego główne determinanty to dominujący wówczas model egzegezy, preferujący sens duchowy oraz, od strony literackiej, uprzywilejowane miejsce konceptyzmu (i przynależnych mu retorycznych narzędzi). Są jednak dodatkowe zmienne, które decydują o specyfice poszczególnych kaznodziejów. W przypadku reformata kluczowe były, moim zdaniem, formacja zakonna i szczególny rodzaj intelektualnych i artystycznych predyspozycji, czyli po prostu talent.

Węgrzynowicz duchowo i intelektualnie wzrastał, funkcjonował i tworzył w zakonnie, który znajdował się na początku swej drogi, a impet, z jakim wkroczył i znalazł sobie miejsce w przestrzeni Kościoła potrydenckiego, wynikał z gorliwości w realizacji idei założyciela i pierwszych franciszkańskich kodyfikatorów. Reformaci zdawali się w jakiś sposób tkwić w epoce, w której formowała się ich pierwotna wspólnota. Język Franciszka, Bonawentury, Dunsza Szkota był też językiem reformackiej wspólnoty, w której formował się Węgrzynowicz. To właśnie tam znajdują się ideowe źródła mające wpływ na kształt, jaki przyjęło jego kaznodziejstwo. Konstrukty ideowe (a tak postrzegam jego zbiory), jakie tworzył, to emanacja głęboko zinterioryzowanej teologii mistrzów zakonu. Sam zaś ich kształt jest kontynuacją myślenia i praktyki Bonawentury.

⁶³ K. Estreicher, *dz. cyt.*, s. 309 (KN-4RzO).

⁶⁴ Tamże, s. 308 (Alp).

⁶⁵ Tamże, s. 310–311.

Obrazowo można go opisać słowami samego doktora serafickiego, który w *Prologu* do medytacji o męce Chrystusa zatytułowanej *Drzewo życia* (*Lignum vitae*), scharakteryzował sposób przedstawienia w swym dziele teologicznych treści:

A ponieważ wyobrażenia pomagają zrozumieniu (*imaginatio iuvat intelligentiam*), dlatego z bogatej treści wybrałem nieliczne sprawy i tak je uporządkowałem i rozłożyłem w symbolicznym drzewie (*in imaginaria quadam arbore*), że na pierwszym i najniższym rozgałęzieniu jego konarów opisałem pochodzenie i życie Zbawiciela, na środkowym – mękę, a na najwyższym – uwielbienie. Na pierwszym rozwidleniu gałęzi będą ułożone po obu stronach cztery wiersze w porządku alfabetycznym, podobnie na drugim i trzecim. Na każdej gałęzi znajduje się jedyna owocnia, podobna do owocu. W ten sposób jest jakby dwanaście gałęzi przynoszących dwanaście owoców zgodnie z tajemnicą „drzewa życia”⁶⁶.

Początkowy, podkreślony fragment mógłby poprzedzać każdy z tomów kazań Węgrzynowicza, a właściwie i każde kazanie. Jedyna zmienna to za każdym razem inny wybrany i wyobrażony przez reformata inicjujący obraz, którym zastąpić należy „symboliczne drzewo”. U reformata, podobnie jak u Bonawentury, przesądza ono o ideowym i kompozycyjnym kształcie całości (zbioru bądź kazania).

Z kolei talent Węgrzynowicza, dość trudno mierzalny, wyraża się, moim zdaniem, w tym, co Ricoeur nazwał intuicyjną zdolnością „widzenia jako”. Zbieżne jest to w jakiś mierze z wypowiedzią Arystotelesa o posługiwaniu się metaforą:

Tego jednego nie można się nauczyć, gdyż jest to sprawa wrodzonego talentu. Tworzenie dobrej metafory jest przecież równoznaczne z dostrzeganiem podobieństwa w rzeczach niepodobnych⁶⁷.

I chodzi w przypadku Węgrzynowicza nie tyle, czy nie tylko, o metaforę jako trop, ale także o umiejętność tworzenia rozległych, przestrzennych, wieloelementowych modeli w sposób metaforyczny wyrażających jakąś ideę. Dąbska pisząc o zastosowaniu metody analogii w naukowym poznaniu, zwróciła uwagę na rolę, jaką odgrywa w niej model⁶⁸. Odwołując się do kategorii z zakresu fizyki Leibniza i Duhema, zwróciła uwagę, że modelem posługują się myśliciele o typie umysłowości „szerokiej, imaginacyjnej”, bazującej na czymś „konkretnym, materialnym, widzialnym i dotykalmym”⁶⁹. Na gruncie filozofii (i założyć można, że także teologii) rolę modelu pełnił termin pilotujący (*vehicle, phore, image giver*). Nie bez znaczenia są w tym kontekście rozliczne potwierdzone talenty reformata. Konstruowanie zegarów słonecznych, którym się trudnił, wymagało znajomości geometrii opisowej i trygonometrii (gnomonika była

⁶⁶ Św. Bonawentura, *Drzewo życia*, przekł. K. Żuchowski, [w:] tenże, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, wstęp C.T. Niezgodą, Warszawa 1984, s. 261 (*Prolog*, § 2).

⁶⁷ Arystoteles, *Poetyka*, przekł. i oprac. H. Podbielski, wyd. 2, BN II 209, Wrocław 1989, s. 83. W tłumaczeniu Siedleckiego mamy: „Tego bowiem jednego i od kogoś innego nauczyć się nie można, i ono objawem jest talentu. W przenośni bowiem umieć pięknie wyrażać się znaczy umieć dopatrzeć się podobieństwa” (Arystoteles, *Poetyka*, przekł. i objaśnienia S. Siedlecki, Kraków 1887, s. 44).

⁶⁸ I. Dąbska, *dz. cyt.*, s. 25.

⁶⁹ S. Harassek, *Piotr Duhem i Max Scheler. O cechach narodowych nauki filozofii*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. 9: 1931, s. 386.

przedmiotem uniwersyteckich studiów). Węgrzynowicz malował, rzeźbił, być może projektował. Był zaangażowanym odbiorcą poezji i sam ją tworzył. Konstruowanie całych zbiorów jako wielkich metafor było więc też wyrazem jego twórczej wyobraźni. Ta, choć porusza się u niego w świecie powszechnie znanych znaków, symboli, figur, to, jak pisał Bonawentura, dzięki kreatywnej mocy „tworzy nowe układy, chociaż nie tworzy nowych rzeczy, i zgodnie z tym, co wymyśli wewnątrz, maluje i rzeźbi na zewnątrz”⁷⁰. Myślę, że elementy te trzeba wziąć pod uwagę, by móc odpowiedzieć na pytanie, skąd taki kształt zbiorów Węgrzynowicza. Dlaczego jako jedyny w zasadzie wśród polskich kaznodziejów tak konsekwentnie i na taką skalę posługiwał się symbolem i metaforą. Łatwo bowiem popaść tu w uproszczenie i dać się zwieść pozorom.

Węgrzynowiczowi przyszło tworzyć w momencie zbliżającego się schyłku pewnego modelu przepowiadania. Wyrazisty sygnał nadchodzącej zmiany dał przywoływany już hiszpański jezuita José Francisco de Isla, pisząc kąśliwą satyrę na dominujący wówczas sposób przepowiadania, *Historia del famoso predicador Gerundio de Campazas, alias Zotes* (1758). Choć prawie natychmiast autor znalazł się pod ostrzałem inkwizycji, a książka trafiła do indeksu ksiąg zakazanych, nie zatrzymało to jej ekspansji. Autor zyskał miano „hiszpańskiego Swifta”⁷¹, to jest równie jak Irlandczyk przenikliwego i bezwzględnie demaskatora. O tym, że w próbach kaznodziejskiej prozy, które znajdziemy w jego powieści, wcale nie musiało być tak wiele charakterystycznego dla satyry przejaskrawienia, świadczy fakt, iż kilku zakonników oskarżyło de Islę o wykorzystanie fragmentów ich kazań w jego powieści⁷². Ten wnikliwy i przenikliwy rodzaj wiwisekcji dokonany został na modelu przepowiadania, w którym stosunkowo łatwo umieścić można kaznodziejstwo Węgrzynowicza.

Co go charakteryzuje? Peter Bayley wyróżnił dominujące w barokowym modelu przepowiadania style: tezaursowy (*thesaurus style*), łańcuchowy (*catenary style*) i konceptowy (*conceptist style*). W kaznodziejstwie tezaursowym zasadnicza rola predykatora polegała na prezentowaniu i łączeniu ze sobą szerokiego spektrum cytatów, anegdot, przykładów, analogii i symboli, które podporządkowane były przedłożeniu kazania i stanowiły jego materiał dowodowy. Kluczową rolę odgrywały tu wszelakie encyklopedie, słowniki, konkordancje, zbiory egzemplów⁷³. Kaznodziejstwo łańcuchowe zasadza się z kolei na łączeniu ze sobą różnego typu ogniów (tematycznych, formalnych) na zasadzie dość swobodnych asocjacji. Bayley mówił o „sekwencji obrazów” i „swobodnym wiązaniu ze sobą szeregu analogii, aluzji, anegdot, biblijnych figur

⁷⁰ W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 2: *Estetyka średniowieczna*, Warszawa 1989, s. 215. Na ten aspekt rozumienia wyobraźni przez Bonawenturę zwróciła uwagę Michałowska (zob. T. Michałowska, *Wstęp*, [w:] *Wyobraźnia średniowieczna*, red. T. Michałowska, Warszawa 1996, s. 8).

⁷¹ R. Haidt, *Seduction and Sacrilege. Rhetorical Power in Fray Gerundio de Campazas*, Cranbury 2002, Associated University Presses, s. 13.

⁷² Tamże.

⁷³ P. Bayley, *French Pulpit Oratory 1598–1659. A Study in Themes and Styles, with a Descriptive Catalogue of Printed Texts*, Edinburg 2011, Cambridge University Press, s. 77.

i cytatów, które łączą się [...] tworząc rodzaj poetyckiej prozy⁷⁴. W końcu przepowiadanie konceptystyczne, w którym dominantą ideową i konstrukcyjną jest *conchetto predicabile*, funkcjonujący – najkrócej mówiąc – „jako retoryczny argument w kazaniu lub retoryczny argument kazania”⁷⁵. Bayley każdy z nich opisał na przykładzie twórczości innego kaznodziei. W przypadku reformata (i wielu innych kaznodziejów dojrzałego i schyłkowego baroku) można mówić o zastosowaniu tych trzech modeli równolegle. Gdy dodać do tych trzech składowych jeszcze dominację w egzegezie sensu mistycznego, to zyskujemy model przepowiadania, który tak bezwzględnej krytyce poddał de Isla. Często postrzega się kaznodziejów schyłku baroku jako tych, którzy ten sposób przepowiadania doprowadzili do pewnego ekstremum. Sprowokować mogło to wychylenie wahadła w przeciwną stronę. Sprzyjały temu zmiany kulturowe, które przynosiło oświecenie.

Głos de Islu był głosem sprzeciwu wobec tego, co umieścić można w definicji zjawisk epigońskich. Stanisław Balbus tak je charakteryzował:

Strategia epigońska redukuje zatem świat znaczeń, któremu dana forma ma podołać. W ramach tej strategii forma literacka powiela bowiem to tylko, co już niegdyś powiedziała, a właściwie – powielając, za każdym razem mówi coraz mniej i coraz bardziej sama traci wydolność. Nie rewaloryzuje i nie odświeża swej semantyki, a raczej redukuje ją do swego rodzaju „średniej arytmetycznej” swoich mechanicznych zastosowań. [...] Otóż zjawiska epigońskie występują zazwyczaj w ostatniej, zanikowej fazie danego prądu literackiego (lub wężej – fragmentu prądu: linii rozwojowej stylu, gatunku, kierunku, szkoły itd.), fazie zatem produktywnej ciągle, ale już nietwórczej [...]”⁷⁶.

Spostrzeżenia te dotyczą zjawisk literackich, ale wydaje się, że znaleźć one mogą zastosowanie również w innych dziedzinach twórczej działalności (w tym wypadku refleksji teologicznej i egzegezy, także posiadających swoją twórczą dynamikę). Dzieło de Islu przywołuję tutaj jako świadectwo przełomu i przejścia. W ostrym starciu starego z nowym nie ma zwykle miejsca na półcenie. Jest stare – złe i nowe – najczęściej określające się w opozycji do niego. Tego rodzaju krytyka identyfikuje przeciwnika po łatwo rozpoznawalnych sygnałach przynależności do danego modelu.

W kazaniach Węgrzynowicza te sygnały przynależności do modelu przepowiadania tak krytykowanego przez de Islę są niezwykle wyraziste. Poczynione prawie dwieście lat później przez Karola Estreichera uwagi na temat dzieł reformata wyrastają z tego samego ducha. Tak charakteryzował on zbiór *Nuptiae Agni*:

Jak w innych jego zbiorach kazań, tak i w tym pełno anegdot, cudów, dziwów, tłumaczeń różnych symbolów i dziwacznych interpretacji faktów histor[ycznych]⁷⁷.

⁷⁴ Tamże, s. 85. „[...] »the enchainement des images« [...] the nonchalant linking together of strings of analogies, allusions, anecdotes, Scriptural figures and quotations which combine, [Jean Descrains – dop. M.K.] says, to form a sort of »prose poétique«”. Jean Descrains, na którego powołał się tu Bayley, to francuski badacz i wydawca kazań Jeana-Pierrę Camusa. To właśnie pisma Camusa posłużyły Bayleyowi do charakterystyki stylu łańcuchowego.

⁷⁵ W. Pawlak, *dz. cyt.*, s. 312.

⁷⁶ S. Balbus, *Miedzy stylami*, Kraków 1993, s. 188–189, 191.

⁷⁷ K. Estreicher, *Bibliografia polska*, seria III, 21 (32), Kraków 1938, s. 310 (NA).

Przy opisie innych zbiorów znajdziemy takie sformułowania, jak na przykład: „treść często wprost dziwaczna” (o *Melodyi Ś[więtego] Kazimierza*), czy „Każde z kazań ma inny pretensjonalny tytuł” (o zbiorze *Syllabus*)⁷⁸. Oczywiście, dziś daleko już jesteśmy od tak zdecydowanie negatywnych sądów dotyczących kaznodziejstwa tamtych czasów (dominujących wśród badaczy XIX i początku XX wieku). Przestano patrzeć na nie ahistorycznie, dostrzeżono w nich wyraz epoki, w której powstawały. Dotyczy to ich stylu, rodzaju erudycji, jaka się w nich przejawia, metodologii, zgodnie z którą je tworzone, modelu egzegezy wówczas dominującej. Wciąż jednak pozostaje pytanie, czy Węgrzynowicz z uprawianym przez siebie modelem kaznodziejstwa, pozostaje li tylko reprezentantem specyficznego, doprowadzonego do pewnego ekstremum, modelu przepowiadania, który powoli odchodził już wtedy w przeszłość.

Rozgraniczenie pomiędzy epigoństwem (którego „nie należy [...] z góry utożsamiać z miernotą artystyczną, w sensie braku sprawności warsztatowej”⁷⁹) a postawą twórczą jest w przypadku kaznodziejstwa tego okresu sprawą dość trudną. Dochodzi bowiem wtedy do niezwyklej koincydencji, naturalnego niejako zazębiania się języka, którym posługiwały się teologia symboliczna i egzegeza mistyczna, z szeroko pojętym dominującym wówczas modelem wymowy. Rozsądzenie, czy kaznodzieję cechuje pasywność i anachroniczność, czy twórcza aktywność w przetwarzaniu i modyfikacji wzorów, po które sięga, wymaga każdorazowo uważnego oglądu, bo pierwsze, najbardziej rzucające się w oczy sygnały mogą być mylące. Twórczość Węgrzynowicza, który świadomie i konsekwentnie podejmował tradycję określonego modelu przepowiadania, daleka jest od charakterystycznych dla epigonizmu schematyzmu, „zautomatyzowania stosunku wobec dziedzictwa przeszłości”⁸⁰ czy pasywności twórczej. Reformator twórczo poszukuje, wchodzi w dialog, rewaloryzuje i odświeża treści, po które sięga⁸¹.

Ostatni wątek, którym chciałabym podsumować rozważania o kształcie kaznodziejskiego dorobku Węgrzynowicza, to zwrócenie uwagi, iż przecinają się w nim dwie filozofie symbolizmu. Ernst H. Gombrich rozróżniał dwie zasadnicze tradycje. Jedną to tradycja arystotelesowska, opierająca się na teorii metafory będącej podstawą „metody wizualnego sprecyzowania” pojęć (*visual definition*)⁸². Ma ona więc charakter filologiczny i retoryczny. W chrześcijaństwie podejmuje ją i wyklada św. Augustyn w dziele *De doctrina christiana*. Obraz symboliczny jest tu „znakiem-pośrednikiem, obrazową ilustracją o drugorzędnym znaczeniu w stosunku do katechezy, czyli słowa przepowiadania”⁸³. To z tej tradycji wyrastają skodyfikowane, encyklopedyczne katalogi symboli.

⁷⁸ Tamże, s. 310–311.

⁷⁹ S. Balbus, *dz. cyt.*, s. 190.

⁸⁰ Tamże, s. 190–191.

⁸¹ Tamże, s. 188–191.

⁸² E.H. Gombrich, *Pisma o sztuce i kulturze*, wyb. i oprac. R. Woodfield, przekł. D. Folga-Januszewska, S. Jaszczyńska, M. Wrześniak we współpracy z K. Csernak i K. Włodkowską, red. nauk. D. Folga-Januszewska, Kraków 2011, s. 472.

⁸³ E. Wolicka, *Obrazy są korzeniami myśli*, s. 163.

Druga tradycja, neoplatońska (zwana też mistyczną), oparta była na przekonaniu o sakralnej postaci symbolu. W tradycji chrześcijańskiej wyraziście przejawia się ona w myśli Pseudo-Dionizego Areopagity i jego licznych kontynuatorów, wśród których był także św. Bonawentura⁸⁴. Myśl ta najpełniej doszła do głosu w chrześcijaństwie wschodnim, szczególnie w teologii ikony⁸⁵, nawiązującej do platońskiej idei anamnezy. Paul Evdokimov tak opisywał funkcję obrazu symbolicznego:

Poznanie symboliczne, zawsze pośrednie, odwołuje się do kontemplacyjnej zdolności ducha, do prawdziwej wyobraźni, przywołującej i inwokacyjnej, aby odczytała sens, przesłanie symbolu i uchwyciła jego epifaniczny charakter obecności, przenośny, symboliczny, lecz jak najbardziej rzeczywisty charakter wymiaru transcendentnego⁸⁶.

Węgrzynowicz czerpie z obu tradycji. Każda z nich objawia się na innym poziomie idei i organizacji jego zbiorów i poszczególnych kazań. Symbole i ich językowe ekwiwalenty – metafory i alegorie, mieszczą się u niego zarówno w obrębie dyskursu racjonalnego, jak i metafizycznego. Są z jednej strony narzędziem badawczym, dydaktycznym, a z drugiej miejscem objawiania się *sacrum*, teofanią. Dzięki połączeniu tych dwóch dróg, *cognitio symbolica*, która była kluczową determinantą określającą sposób przepowiadania Węgrzynowicza, przełożyła się na pełniejszy, bo wielowymiarowy kształt (ideowy, językowy i kompozycyjny) jego kaznodziejstwa.

⁸⁴ O związkach św. Bonawentury z Pseudo-Dionizym zob.: S. Kafel, *Św. Bonawentury zarys nauki o Kościele*, [w:] *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, red. S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, Niepokalanów 1976, s. 317–318; M. Gogacz, *Apofatyka jako sposób opisu doświadczenia mistycznego w tekstach św. Bonawentury*, [w:] tamże, s. 371; S. Świeżawski, *Wpływ św. Bonawentury na myśl XV wieku*, [w:] tamże, s. 440. I. Delio, *Simply Bonaventure. An Introduction to His Life, Thought, and Writings*, New City Press 2001, s. 41–43.

⁸⁵ E. Wolicka, *Obrazy są korzeniami myśli*, s. 164, 166; W. Tatarkiewicz, *dz. cyt.*, s. 43–45.

⁸⁶ P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 1999, s. 146.

Bibliografia

PODMIOTOWA

RĘKOPISY

Annus oratorius vernantem pueritiam adolescentiam. Aestatem floridae juventutis. Autumnum virilem et brumam senem complexus [...], 1685. APR Kraków {SRB, nr 32}.

De rhetorica ecclesiastica, [w:] *Acta trianni provincialatus RP. Valeriani Rzewuscii (1664–1667)*, k. 165–174. APR Kraków.

Exhortationes Calvaristicae Passionis. APR Kraków {SRB, nr 22 adl., k. 1r–30r }.

Index 1648 – Index totius bibliothecae patrum reformatorum Conventus Cracoviensis ad Sanctum Casimirum Anno Domini 1648 [...]. APR Kraków.

Index bibliothecae FF. Minorum Reformatorum Conventus Cracoviensis ad S. Casimirum Anno D[omi]ni 1671. APR Kraków.

Index totius bibliothecae PP. Reformatorum Conventus Cracoviensis ad S. Casimirum Anno Domini 1689 die 28 Februarii [...]. APR Kraków.

Index totius PP. Reformatorum Conventus Cracoviensis ad S. Casimirum novissime post diligentem revisionem Anno D[omi]ni 1693 [...]. APR Kraków.

Kalwaryjskie nabożeństwo czyli obchody krwawej drogi umęczenia Pana Jezusa Chrystusa. APR Kraków {SRB, nr 105}.

Kontemplacja męki i śmierci Jezusa Chrystusa Pana i Odkupiciela nasze[go] ku naśladowaniu i uważaniu duszej [...]. APR Kraków {SRB, nr 24 adl., k. 2r–98r }.

Litania o męce Pana Krystusowej. APR Kraków {SRB, nr 24 adl., k. [110]v–113r}.

Nova revisio connotatio libro[rum] totius bibliothecae Conventus Cracoviensis PP[atrum]um Ref[ormatorum] ad Sanctum Casimirum [...] Anno Domini 1727. APR Kraków.

[*O głoszeniu kazań*]. APR Kraków {SRB, nr 126 adl., k. 1–66}.

Originalia sub ministerio P. Antonii Węgrzynovii 1701–1704. APR Kraków. Jest to zbiór luźnych kart, zawierający dokumenty z okresu sprawowania przez Antoniego Węgrzynowicza funkcji prowincjała małopolskiej prowincji Matki Bożej Anielskiej w latach 1701–1704. Znajdują się tam jego rozporządzenia i okólniki do zakonnej wspólnoty.

Rozmyślanie wtóre o złożeniu ciała P[ana] Jezusowe[go] z krzyża. APR Kraków {SRB, nr 24 adl., k. 101r–110r}.

Rzewuski Walerian, *Compendium*, [w:] tenże, *Libellus A.R.P. Valeriani Rzewusci*. APR Kraków {SRB, nr 56 adl., s. 3–53}.

- Spis rękopisów bibliotecznych. Reformacka 4*; Biblioteka Klasztoru Franciszkanów-Reformatów w Krakowie przy ul. Reformackiej 4. Brak sygnatury.
- Suppetiae artis oratoriae ex stommatibus nobilitatis Polonae desumptae*, 1735. APR Kraków {SRB, nr 123}.
- Theologia scholastica iuxta mentem venerabilis Joannis Duns Scoti et scotistarum*, 1754–1756. APR Kraków {SRB, nr 155}.
- Tractatus theologici nempe de Deo Trino* [...], 1765. APR Kraków {SRB, nr 182}.
- Universitas reginae artium eloquentiae in tres classes* [...]. APR Kraków {SRB, nr 35}.
- Węgrzynowicz Antoni, *Cursus theologicus ad mentem doctoris subtilis Ioannis Duns Scoti conscriptus ad laudem Dei et B[eati]ssimae V[irginis] M[ariae] I[m]maculatae Conceptionis in conventu Cracoviensi*, 1697–1699. Archiwum Prowincji Franciszkanów-Reformatów w Krakowie. APR Kraków {SRB, nr 45}.
- Węgrzynowicz Antoni, [Melodyja Ś[więtego] Kazimierza królewicza polskiego albo pieśń „Omni die etc.” „Dnia każdego etc.” o Najświętszej Pannie Maryi kazaniami chwałę Najświętszej Panny i oraz potrzebne nauki chrześcijańskie zamykającemi przyozdobiona. Przydane są troje kazań Ś[więtego] Kazimierza, także rejestry kazań albo nauk duchownych na każdą niedzielę, częścią dla wygody ks. ks. plebanów, częścią dla domowego czytania wydana]. APR Kraków {SRB, nr 260}. Strona tytułowa jest nadbitką z tekstu drukowanego.
- Węgrzynowicz Antoni, [Syllabus Marianus syllabarum consonantium alias discursus concionatorii in titulos B. V. Mariae a syllabis initiatos, in quibus, [praemissa congrua moralitate] scripturaliter, figurativer, doctoraliter, miraculose, historice, SS. Deiparae laudes, praerogativae, mysteria etc., per omnes solemnes eius festivitates depraedicanur. Cum indice locupletissimo, nedum S. Scripturae, et rerum, sed et concionum reductarum pro dominicis ac festis per annum], 1713–1714 [Kraków–Wieliczka–Lwów]. APR Kraków {SRB, nr 261}.
- Węgrzynowicz Antoni, *Tractatus compendarius controversisticus in quo praecipua fundamenta articulorum verae fidei proponuntur et satisfit obiectionibus sectariorum*, 1698.
- Zabawa święta przy grobie Pańskim na dni żałobne śmierci i pogrzebu Jego*. APR Kraków {SRB, nr 24 adl., k. 98r–101r}.

MASZYNOPISY

- Baran Zbigniew, *Antoni Węgrzynowicz, barokowy kaznodzieja i literat*, Kraków 1990 (praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. Tadeusza Ulewicza). Maszynopis dostępny w bibliotece klasztoru franciszkanów-reformatów w Bieczu.
- Błażkiewicz Alfons Henryk, *Studia w małopolskiej prowincji reformatów (1639–1785)*, Lublin 1965. APR Kraków.
- Janik Beata, *Księgozbiór ojców franciszkanów-reformatów w Bieczu i jego funkcja społeczna (do końca XVIII wieku)*, Kraków 2002 (praca doktorska napisana pod kierunkiem dr hab. Krystyny Bednarskiej-Ruszałowej). Maszynopis dostępny w bibliotece klasztoru franciszkanów-reformatów w Bieczu.
- Michalczyk Wacław Mariusz, Wójtowicz Kazimierz, *O. Antoni Węgrzynowicz. Zapomniany kaznodzieja maryjny (próba przybliżenia postaci)*, Kraków 1969. APR Kraków. Oznaczenie biblioteczne: Syg.: A – 125.
- Pluciński Ireneusz, *Eschatologia o. Antoniego Węgrzynowicza*, Lublin 1968 (praca licencjacka napisana pod kierunkiem prof. Wincentego Granata). APR Kraków. Oznaczenie biblioteczne: Syg.: A – 20.
- Szymański Jerzy Eugeniusz, *Działalność społeczno-narodowa Antoniego Węgrzynowicza (1658–1721). Studium historyczno-społeczne*, Kraków 1965 (praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. Kazimierza Piwarskiego). APR Kraków. Oznaczenie biblioteczne: Syg.: A – 16.
- Szymański Jerzy Eugeniusz, *Stosunek Marii do Chrystusa w pismach homiletyczno-mariologicznych o. Antoniego Węgrzynowicza OFM (studium z historii mariologii polskiej)*, Lublin 1959. APR Kraków. Oznaczenie biblioteczne: Syg.: A – 5.

DRUKI

- Adagia quaequumque ad hanc diem exierunt Paulii Manutii studio, atque industria, doctissimorum Theologorum consilio, atque ope, ab omnibus mendis vindicata, quae pium, et veritatis Catholicae studiosum lectorera poterant offendere*, Florentiae 1575.
- Adrados Francisco Rodríguez, *History of the Graeco-Latin Fable. Introduction from the Origins to the Hellenistic Age*, translated by L.A. Ray, vol. 1, Leiden 1999.
- Adrichem van Christiaan, *Theatrum Terrae Sanctae et biblicarum historiarum cum tabulis geographicis oere expressis*, Coloniae 1613.
- Aesopi Phrygis vita et fabellae, cum latina interpretatione*, Basilea 1518.
- Aesops Fables with Life in English, French and Latin. Newly Translated. Illustrated with One Hundred and Twelve Sculptures*, London 1687.
- Aftoniusz Sofista, *Wstępne ćwiczenia retoryczne*, [w:] *Progymnasmata. Greckie ćwiczenia retoryczne i ich modelowe opracowanie*, oprac., przekł. i komentarz H. Podbielski, Lublin 2013, s. 171–229.
- Alciatus Andreas, *Emblemata cum commentariis amplissimis*, Patavii 1661.
- Analecta hymnica medii aevi*, edited by G.M. Dreves, C. Blume, vol. 50: *Hymnographi Latini*, Leipzig 1907.
- Antologia literatury sowizdrzalskiej XVI i XVII wieku*, oprac. S. Grzeszczuk, wyd. 2 zmienione, BN I 186, Wrocław 1985.
- Apokryfy Starego Testamentu*, oprac. i wstępy R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.
- Arakielowicz Symforian, *Fabryki duchownej materyja albo punkta do medytacyi, według starodawnego zwyczaju prowincyi naszej służące*, Lwów 1729.
- Arakielowicz Symforian, *Itinerarium Romanum (1723). Podróż rzymska (1723)*, przekł. D. Piwowarczyk, wstęp i oprac. B. Rok, Kraków 2016.
- Arystoteles, *Poetyka*, przekł. i objaśnienia S. Siedlecki, Kraków 1887.
- Arystoteles, *Poetyka*, przekł. i oprac. H. Podbielski, wyd. 2, BN II 209, Wrocław 1989.
- Arystoteles, *Topiki*, przekł. K. Leśniak, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. zbiorowe, Warszawa 1990.
- Athenaeus Naucratis (Atenajos z Naukratis), *Deipnosophistarum libri quindecim [...] in Latinum sermonem versi a Iacobo Delechampio Cadomensis*, Lugduni 1583.
- Augustinus Aurelius S., *Opera omnia, multis sermonibus ineditis aucta et locupletata*, t. 21, Parisiis 1839.
- Augustyn Aureliusz, *O Trójcy Świętej*, przekł. M. Stokowska, oprac. J.M. Szymusiak, „Pisma Ojców Kościoła w polskim tłumaczeniu”, t. 25: 1962.
- Augustyn św., *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej. Tekst łacińsko-polski*, przekł., wstęp, komentarz J. Sulowski, „Patres Ecclesiae”, vol. 1, Warszawa 1989.
- Augustyn św., *Rozmyślenia nabożne, Mowy tajemne do Pana Boga, Broń duchowna, O skrusze serca i marności świata przez JP Piotra Tryznę na polskie przełożone*, Warszawa 1789.
- Augustyn św., *Suma teologiczna*, t. 1: *O Bogu*, cz. 1 (1, 1–13), przekł. i objaśnienia P. Bełch. Nakładem Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas”. „Seria Tomistyczna Biblioteki Polskiej”, t. 19, Londyn 1975.
- Balbino Bohuslav Albin, *Verisimilia humaniorum disciplinarum seu iudicium privatum de omni litterarum [...]*, Prague 1701.
- Berchorius Petrus, *Reductorium morale libri quatuordecim*, Venetiis 1589.
- Beyerlinck Laurentius, *Magnum theatrum vitae humanae hoc est rerum divinarum, humanarumque syntagma catholicum, philosophicum, historicum, et dogmaticum. Ad normam polyantheae universalis dispositum*, t. 4, Lugduni 1665.
- Biblia jerozolimaska*, red. K. Sarzała, Poznań 2006.
- Biblia święta to jest Księgi Starego i Nowego Zakonu, właśnie z żydowskiego, greckiego i łacińskiego nowo na polski język z pilnością i wiernie wyłożone*, [Brześć Litewski 1563].
- Biblia to jest księgi Starego i Nowego Testamentu według łacińskiego przekładu starego w Kościele powszechnym przyjętego, na polski język znowu z pilnością przełożone [...] przez Jakuba Wujka z Wągrowca [...]*, Kraków 1599.

- Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*, transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy ks. Janusz Frankowski, wyd. 3, Warszawa 2000.
- Biernat z Lublina, *Ezop*, wstęp S. Grzeszczuk, oprac. J.S. Gruchała, Kraków 1997.
- Bieżanowski Stanisław Józef, *Deliciae octiduanae, ex suauissimi amoris Divini Cantico Canticorum, solenni octiduo, celeberrimi festi Immaculatae Conceptionis Deiparae Virginis Mariae* [...], Cracoviae 1684.
- Bieżanowski Stanisław Józef, *Epithalamium na przeznaczony akt weselny Jego Mości Pana Andrzeja Węgrzynowicza, rajcy stołecznego miasta Krakowa i Jej Mości Panny Elżbiety Krauzówny, Jego Mości Pana Stanisława Krauza, burmistrza i rajcy krakowskiego, córny ukochanej z wesołym powinszowaniem i panegirycznym aplauzem [...] rytmem ojczystym do wiecznej pamięci podane*, Kraków 1680.
- Bieżanowski Stanisław Józef, *Fasciculus myrrhae, ex maximi doloris amaritudine collectus* [...], Cracoviae 1684.
- Bieżanowski Stanisław Józef, *Immaculatum Virginis Deiparae lilietum, honori Immaculatae eius Conceptionis centum quinquaginta quinque anagrammatis* [...], Cracoviae 1675.
- Bieżanowski Stanisław Józef, *Messis liliorum quinary, ex horto Mariano salutationis angelicae, falce anagrammatica, collecta* [...], Cracoviae 1668.
- Bieżanowski Stanisław Józef, *Oraculum parthenium augustissimae caelorum reginae Virginis Deiparae [...] ex his salutationis angelicae verbis „Ave Maria gratia plena, Dominus tecum”, ab eximio viro J. Baptista Agnensi, sola vi mentis, ob defectum visus, centum puris anagrammatis, ex priori editione selectis* [...], Cracoviae 1668.
- Bieżanowski Stanisław Józef, *Zabawa duchowna na solenną oktawę Niepokalanego Poczęcia Królowej Niebieskiej, Bogarodzice Maryjej Panny i jej pomnożenie czci z pieśni Salomonowych z ich wykładem wzięta* [...], Kraków 1693.
- Birkowski Fabian, *Kazania na niedziele i święta doroczne* [...]. *Na każdą niedzielę po dwojgu kazań i na święta przedniejsze*, t. 1, Kraków 1623.
- Bogdanowicz Tomasz [Bohdanowicz, Bochdanowicz], *Trąba Nowego Testamentu przy okropnej ruin krawych całego świata tragedyyj słodkobrzmiącym dzieł heroiczych świętych Pańskich dźwiękiem serca wiernych strapione różnemi ciesząca kazaniami* [...] część pierwsza, [Częstochowa] 1716.
- Boissard Jean-Jacques, *Emblematum liber* [...], Francofurti 1593.
- Bolesławiusz Klemens, *Przeraziłwie echo trąby ostatecznej*, wyd. J. Sokolski, „Biblioteka Pisarzy Staropolskich”, t. 29: 2004.
- Bollando Ioanne, *Acta Sanctorum Martii*, t. 1, Antverpiae 1668.
- Bolzani Giovanni Pierio Valeriano, *Hieroglyphica sive de sacris Aegyptiorum literis commentarii*, Basileae 1556.
- Bonaventura S., *De septem donis Spiritus Sanctii*, [w:] tenże, *Opera omnia*, t. 7, Parisiis 1866.
- Bonawentura św., *Breviloquium. Prolog, Księga pierwsza (Boża Trójca)*, wstęp, przekł. i komentarz S.C. Napiórkowski, [w:] *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*, „Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et Studia”, t. 3: 1980, Warszawa, s. 175–254.
- Bonawentura św., *Droga duszy do Boga*, wstęp, przekł., objaśnienia S.C. Napiórkowski, [w:] *Mistyka w życiu człowieka*, red. W. Słomka, Lublin 1980, s. 127–159.
- Bonawentura św., *Drzewo życia*, przekł. K. Żuchowski, [w:] tenże, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, wstęp C.T. Niezgoda, Warszawa 1984, s. 259–284.
- Bonawentura św., *O sprowadzeniu sztuk do teologii*, przekł. M. Olszewski, [w:] *Wszystko ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, wyb., oprac. i wstęp K. Krauze-Błachowicz, Warszawa 2002, s. 125–137.
- Bonawentura św., *Pisma ascetyczno-mistyczne*, wstęp C.T. Niezgoda, Warszawa 1984.
- Bonawentura św., *Żywot Pana i Boga naszego Jezusa Chrystusa, to jest droga zbawienna, którą Pan Zbawiciel i Odkupiciel [...] nas do nieba prowadził, nauczał i ożywił* [...], Kraków 1692.
- Bonawentura z Bagnoregio, *Konferencje o szczęściu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła*, przekł., red. i wstęp A. Horowski, Kraków 2008.

- Bonawentura, *Breviloquium. Prolog, Księga pierwsza (Boża Trójca)*, wstęp, przekł. i komentarz S.C. Napiórkowski, [w:] *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*, „Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et Studia”, t. 3: 1980, Warszawa, s. 175–254.
- Brykner Daniel, *Genuina et litteralis regulae S.P. Francisci Fratrum Minorum* [...], Cracoviae 1691.
- Brykner Daniel, *Teologija zakonna człowieka zakonnego ucząca jako przez medytacje, bogomysłność i w zakonnych cnotach ćwiczenie się do milej z Bogiem konwersacyjnej przyść i z nim w łasce zostawać może. Polskim językiem dla sposobniejszych osób zakonnych zażywania*, Kraków 1689.
- Camerarius Joachim, *Symbolorum et emblematum centuriae quatuor collecta*, Francofurti 1654.
- Cartagena de Juan, *Homiliae catholicae de sacris arcanis Deiparae et Iosephi*, t. 4, Romae 1616.
- Caussinus Nicolas, *De eloquentia sacra et humana libri XVI*, Parisiis 1643.
- Caussinus Nicolas, *De symbolica Aegyptorum sapientia, in qua symbola, parabola, historiae selectae quae ad omnem emblematum, aenigmatum, hieroglyphicorum cognitionem viam praestant*, Coloniae 1631.
- Caussinus Nicolas, *Polyhistor symbolicus. Electorum symbolorum, et parabolarum historicarum stromata. XII libris complectens*, Parisiis 1618.
- Clavius Christopher, *Operum mathematicorum*, t. 4, Moguntiae 1612.
- Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, [w:] tenże, *Opera omnia quae quidem extant opera: a paucis iam annis* [...], Basileae 1566.
- Cyceron Marek Tulliusz, *O mówcy*, przekł., wstęp i komentarz B. Awianowicz, Seria dwujęzyczna „Ad Fontes”, t. 19, Kęty 2010.
- Cyceron Marek Tulliusz, *Mówca Brutusowi poświęcony. O doskonałych mówcach*, przekł. E. Rykaczewski, Poznań 1873, s. 1–72.
- Czerniewski Antoni, *Strzały Jonaty, słowa boskie, nigdy się nie powracające bez zbawionego pożytku, pod zaszczytem Sapieżyńskiej strzały, w biegu nieśmiertelnych dzieł i nieporównanych ku całej Sarmacyi zasług, żadnej od celu publicznego dobra retrogradacyi nieznaającej, ku oczom i sercom ludzkim obrócone* [...] w niedzielnych [...] kazaniach [...] polskiemu światu komunikowane, Wilno 1728.
- Damasceński Jan św., *III mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy (Contra imaginum calumniatores)*, „Vox Patrum”, R. 29: 2009, t. 53–54, s. 637–651.
- Damasceus Ioannes, *Opera, quam unquam antehac auctiora. Quae quidem omnia, perpaucis exceptis, usque ad Graecum exemplar diligenter recognita*, Parisiis 1580.
- Danilewicz (od Najświętszego Sakramentu) Onufry, *Nowy Aaron Nazareński Jezus, według porządku Melchizedechowego najwyższy kapłan w trynitarskich bazylikach* [...] innotescencyją kaznodziejską światu ogłoszony, Wilno 1730.
- Dante Alighieri, *Boska Komedia (wybór)*, przekł. E. Porębowicz, wstęp i komentarz K. Morawski, wyd. 2, BN II 187, Wrocław 1986.
- Dante Alighieri, *Boska Komedia. Część III. Raj*, przekł. i objaśnienia J. Korsak, Złoczów [po 1891].
- Dante Alighieri, *Raj. „Boskiej komedii” część trzecia*, przekł. A. Kuciak, Wągrowiec 2004.
- Dębski Jerzy, *Trojaki pokłon kaznodziejski niedzielny czci i chwale Trójcy Najświętszej w trójletnich kazaniach* [...] oddany, t. 2, Sandomierz 1729.
- Drexel Jeremias, *Aurifodina artium et scientiarum omnium excerpenti solertia, omnibus litterarum amanti-bus monstrata*, Antverpiae 1638.
- Drohojowski Józef, *Pielgrzymka do Ziemi Świętej, Egiptu, niektórych wschodnich i południowych krajów, odbyta w latach 1788, 89, 90, i 91. Pobożno-ciekawej publiczności ofiarowana* [...], t. 1–2, Kraków 1812.
- Eco Umberto, *Imię róży*, przekł. A. Szymanowski, Warszawa 1987.
- Engelgrave Hendrik, *Caelum Empyreum, non vanis et fictis constellationum monstris belluatum sed Divum domus, Domini Jesu Christi, eiusque illibatae Virginis Matris Mariae, sanctorum Apostolorum, martyrum, confessorum, virginum* [...] splendide illustratum [...], t. 1–2, Coloniae 1668–1670.
- Erasmus Desiderius, *Adagia id est proverborum, paroemiarum et parabolarum omnium* [...], Francofurti 1646.
- Erasmus Desiderius, *De recta latini graecique sermonis pronuntiatione* [...] dialogus. Eiusdem Dialogus cui titulus Ciceronianus, sive De optimo genere dicendi [...], Lugduni 1528.
- Ernesti Johann August, *Institutio interpretis Novi Testamenti ad usus lectionum*, Lugduni 1762.

- Fabulae Aesopicae, plures quingentis, et aliae quaedam narrationes, cum historia vitae fortunaeque Aesopi, composita studio et diligentia Ioachimi Camerarii* [...], Lugduni 1571.
- Fabuly Ezopowe abo przypowieści z tekstu greckiego na łaciński, z łacińskiego na polski język, dla uciechy i pożytku pospolitego przetłumaczone*, Kraków 1690.
- Faerno Gabriele, *Centum fabulae ex antiquis auctoribus delectae et [...] explicatae*, Venetiis 1572.
- Fedrus, *Bajki*, przekł., wstęp i przypisy J. Stadler, Wrocław 2015.
- Freitag Arnold, *Mythologia ethica hoc est moralis philosophiae per fabulas brutis attributas, traditae, amoenissimum viridarium. In quo humanae vitae labyrintho demonstrato, virtutis semita pulcherrimis preceptis, veluti Thesi filo docet*, Antverpiae 1579.
- Ghislerus Michael, *Commentarii in Canticum Canticorum Salomonis iuxta lectiones Vulgatam, Hebraeam, et Graecas, tum LXX, tum aliorum veterum interpretum, multiplices uniuscuiusque sententiae conditos aperientes sensus. In quatuor expositiones distributi* [...], Parisiis 1613.
- Górnicki Łukasz, *Dworzanin polski*, oprac. R. Pollak, BN I 109, Warszawa 1954.
- Grochowski Stanisław, *Rytmy łacińskie dziwnie sztuczne i nabożeństwem swym a starodawnością dosyć wdzięczne* [...], Kraków 1606.
- Grochowski Stanisław, *Wiersze i insze pisma co przebrańsze, częścią z łacińskich przełożone, częścią od niego samego napisane*, Kraków 1607.
- Grothówna Zofia, *Kronika klasztoru sióstr norbertanek w Imbramowicach 1703–1741*, wyd. W. Bielak, W.W. Żurek, Kielce 2011.
- Gruterus Janus, *Florilegii magni seu Polyanthae floribus novissimis sparsae*, Francofurti 1621.
- Guevara de Antonio, *Horologium principum, seu de vita M. Aurelii Imp. Libri III*, Coloniae 1648.
- Gutowski Berard, *Kazania na niedziele całego roku z przydatkiem po większej części na święta uroczyste, kościelne i zakonne, także o męce Pańskiej na wtorki wielkopostne. Wydane na większą część i chwałę Pana Boga w Trójcy Świątej jedyne i wszystkich świętych jego*, Warszawa 1696.
- Hillinger Wallafried, *Ars bene dicendi de suggestu ecclesiastico, seu rhetorica sacra in qua traditur methodus quamvis elocutionem sacram secundum certas leges componendi, apta voce pronuntiandi, apposita denique actione nervose animandi* [...], Augustae Vindelicorum, Augsburg 1770.
- Homer, *Iliada*, przekł. K. Jeżewska, wstępem i przypisami opatrzył J. Łanowski, wyd. 14, BN II 17, Wrocław 1986.
- Homer, *Odyseja*, przekł. L. Siemieński, wstęp Z. Abramowiczówna, oprac. i objaśnienia J. Łanowski, wyd. 10, BN II 21, Wrocław 1992.
- Homme Jacobus, *Supplementum Patrum complectitur. Multa SS. Patrum, Conciliorum, Scriptorumque Ecclesiasticorum opera, quae primum e MS. codicibus eruit, notis et dissertationibus illustravit*, Parisiis 1686.
- Horacy, *Dzieła*, t. 2: *Epody. Satyry. Listy*, przekł. i wstęp S. Gołębiowski, Warszawa 1980.
- Horapollon, *Hieroglify*, przekł. i komentarz J. Krocak, wstęp J. Sokolski, Wrocław 2003.
- Hueber Fortunatus, *Ornithologiae moralis per discursus praedicabiles ex omni genere sacrarum scientiarum, scripturarum, historiarum, eruditionum, antiquitatum, proprietatum, doctrinarum, conceptuum, curiositatum, legum, institutionum, sententiarum, affectuum, argumentorum, locorum et materialium. Copiose inventos, subtiliter ordinatos, facunde propositos et salubriter auditos. Formatae, dispositae, exornatae et [...] ad publicam utilitatem atque aedificationem donatae. Pars 1: Pro dominicis per annum, Monachii 1678; Pars. 2: Pro festis per annum, Monachii 1678.*
- Hugonis de S. Victore, *Eruditionum didascalicarum libri septem*, [w:] tenże, *Opera omnia. Tribus tomis digesta* [...], t. 3, Rothomagi 1648.
- Jabłonowski Jan Stanisław, *Ezop nowy polski, to jest życie Ezopa, filozofa frygijskiego, sto i oko bajek przy tym wybranych z ksiąg różnych autorów* [...], wpraw. i oprac. S. Baczewski, Lublin 2013.
- Jaroszewicz Florian, *Matka świętych Polska albo żywoty świętych błogosławionych, wielebnych, świętobliwych, pobożnych Polaków i Polek. Wszelkiego stanu i kondycji, każdego wieku od zakrzewionej w Polsce chrześcijańskiej wiary osobliwą życia doskonałością słynących, z różnych autorów i pism tak polskich, jako i cudzoziemskich zebrane i spisane* [...], Kraków 1767.

- [Jezierski Paweł], *Zwierciadło zakonności od św. Bonawentury Zakonu BB. Mniejszych św. Franciszka [...] nowicjuszom i profesom na upatrowanie należytej układności sporządzone [...]*, Kraków 1688.
- Johannes de S. Geminiano, *Universum praedicabile sive summa de exemplis et rerum similitudinibus locupletissima [...]*, Coloniae 1670.
- Junius Hadrianus, *Emblemata [...]*, eiusdem *aenigmatum libellus*, Antverpiae 1565.
- Kaliński (od Matki Bożej) Jan Damascen, *Proces duszy niepokutującej przeciwko kaznodziejom, spowiednikom, spirytualistom et ex reconventione kaznodziejów, spowiedników, spirytualistów przeciwko duszy niepokutującej przed strasznym Trybunałem Boskim wyprowadzony albo kazania na Aduent i pasyje postne*, Warszawa 1726.
- Karnkowski Stanisław, *Mesjasz albo kazania o upadku i naprawieniu rodzaju ludzkiego przez przyście na świat Pana naszego Jezusa Chrystusa Syna Bożego. Przydane na końcu tegoż auctora „Kazanie o dwójakim Kościele chrześcijańskim”*, Poznań 1597.
- Karp Andrzej, *Lutnia wdzięczno brzmiąca na uroczyste Bogarodzice Panny święta w panegirycznych [...] kazaniach wyciągniona*, t. 1, Kraków 1695.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kazania adwentowe*, wyd. i oprac. W. Ostafiński i K. Panuś, Kraków 2019, „Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych”, t. 5.
- Kazania bożonarodzeniowe*, wyd. i oprac. A. Jungiewicz i K. Panuś, Kraków 2019, „Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych”, t. 6.
- Kazania funeralne*, wyd. i oprac. K. Panuś i M. Skwara, Kraków 2014, „Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych”, t. 2.
- Kazania maryjne*, wyd. i oprac. R. Mazurkiewicz i K. Panuś, Kraków, 2014, „Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych”, t. 1.
- Kazania pasyjne*, wyd. i oprac. J.S. Gruchała, Kraków 2014, „Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych”, t. 3.
- Kazania patriotyczne*, wyd. i oprac. K. Panuś i M. Skwara, „Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych”, t. 7.
- Kazania świętokrzyskie. Nowa edycja. Nowe propozycje badawcze*, red. P. Stępień, współpr. H. Tchórzewska-Kabata, I. Winiarska-Górska, Warszawa 2000.
- Kazania wielkanocne*, wyd. i oprac. J.S. Gruchała, Kraków 2019, „Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych”, t. 4.
- Kircher Athanasius, *Ars magna lucis et umbrae in X. libros digesta*, Amstelodami 1671.
- Kircher Athanasius, *Oedipus Aegyptiacus hoc est universalis hieroglyphicae veterum doctrinae temporum inuria abolitae instauratio [...]*, t. 1–4, Romae 1652–1654.
- Kitowicz Jędrzej, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, oprac. R. Pollak, BN I 88, Wrocław 1970.
- Kleczewski Stanisław, *Kalendarz senaficzny zamykający w sobie żywoty wielebnych sług boskich zakonu Ś[więtego] O[ł]jca Franciszka reformatów polskich osobliwą świątobliwością znamienitych [...]*, Lwów 1760.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, przekł., wstęp, komentarz i indeksy J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1–2, Warszawa 1994.
- Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, przekł., wstęp i komentarz M. Szarmach, Toruń 2012.
- Koralewicz Aleksy, *Additament do kronik braci mniejszych Ś[więtego] Franciszka albo genealogia reformy do Królestwa Polskiego za konsensem Stolicy Apostolskiej wprowadzonej i erekcją dwóch prowincji mało- i wielkopolskiej utwierdzona i wywiedziona [...]*, Warszawa 1722.
- Kowalicki Franciszek, *Katedra kaznodzieje niedzielnego na rok cały krzyżem [...] podwyższona, światłem księżycowym oświecona, z siebie ciemna [...]*, Sandomierz 1725.
- Krasicki Ignacy, *Pisma poetyckie*, oprac. Z. Goliński, t. 2: *Wiersze z prozą*, Warszawa 1976.
- Kronika reformatów poznańskich*, oprac. J. Wiesiołowski, S.B. Tomczak, G.A. Wiśniowski, przekł. A. Strzelecka, Poznań 2006.
- Laet de Ioannes, *De gemmis et lapidibus libri duo, quibus praemittitur Theophrasti „Liber de lapidibus” graece et latine cum brevibus annotationibus*, Lugduni Batavorum 1647.

- Lapide à Cornelius, *Commentaria in Pentateuchum Mosis*, Antverpiae 1623.
- Lapide à Cornelius, *Commentaria in Proverbia Salomonis*, Antverpiae 1697.
- Lapide à Cornelius, *Commentarii in Canticum Cantorum*, Lugduni 1637.
- Lapide à Cornelius, *Commentarii in IV. Evangelia in duo volumina divisi. Complectens expositionem literalem et moralem in SS. Matthaeum et Marcum*, t. 1, Lugduni 1638.
- Lauretus Hieronymus, *Sylva allegiarum totius Sacrae Scripturae*, Lugduni 1622.
- Liberiusz Jacek, *Gospodarz nieba i ziemie Jezus Chrystus, Syn Boży, Bóg wcielony, Zbawiciel i naprawca świata w przednie tajemnic i dzieł swoich uroczystości [...] na kazaniach wystawiony*, Kraków 1665.
- Liberiusz Jacek, *Gwiazda morska Naświętsza Panna Maryja trzydziestą kazań na hymn „Ave Maris Stella” po różnych w Krakowie kościołach [...] zalecona*, Kraków 1670.
- Lloret Jerónimo [Hieronymus Lauretus], *Sylva allegiarum Sacrae Scripturae [...]*, t. 1, Barcinone 1596.
- Lloret Jerónimo [Hieronymus Lauretus], *Sylva allegiarum totius Sacrae Scripturae*, Venetiis 1575.
- Lohner Tobias, *Instructissima bibliotheca manualis concionatoria, in qua de virtutibus, vitiis, sacramentis, nivissimis, aliisque similibus materiis in ecclesiastica cathedra tractari solitis, copiosa et selecta pro concionibus, exhortationibus, aliisque spiritualibus instructionibus materia [...]*, Dilingae 1689.
- Lorichius Johannes, *Aenigmatum libri III*, Francofurti 1545.
- Lubomirski Stanisław Herakliusz, *Repertorium opuscula latina, sacra, et moralia*, Varsaviae 1701.
- Lubomirski Stanisław Herakliusz, *Rozmowy Artaksesa i Ewandna*, [w:] tenże, *Dzieła prozą*, t. 1, wyd. J. Dąbkowska-Kujko, „Biblioteka Pisarzy Staropolskich”, t. 32: 2006, Warszawa.
- Lubomlczyk Seweryn, *Monotessaron Evangelicum, seu Catena Aurea ex quator Evangelistis, totidemque; pene millibus distinctionum connexa*, Cracoviae 1607.
- Lubomlczyk Seweryn, *Theatrum seu potius officina concionatorum praedicatoribus et theologis in scientia speculativa S. Thomae haud mediocriter versatis ad profectum animarum et destructionem omnium haeresearum et fidei catholicae quoquomodo adversantium [...]*, Venetiis 1597.
- Lyre van Adrien [Hadrianus Lyraeus], *De imitatione Iesu Patientis libri septem cum triplice indice*, Antverpiae 1655.
- Łosiowic Michał, *Pastwa słowa Bożego na sławnych, cudownym Bogarodzicy P[anny] obrazem, Łąkach Bratyańskich zebrana, a ku posłkowki Chrystusowych owieczek i wygodzie pasterzów ich do druku podana [...]. Część pierwsza, w której się zawierają kazania na niedziele i święta Sabaoth*, Toruń 1706.
- Łosiowic Michał, *Pastwy słowa Bożego na sławnych, cudownym Bogarodzicy P[anny] obrazem, Łąkach Bratyańskich zebranej, a ku używaniu prawowiernych owieczek Chrystusowych i wygodzie pasterzów do druku podanej [...]. Część wtóra, w której się zawierają kazania na święta uroczyste całego roku*, Toruń 1708.
- Łosiowic Michał, *Rezydencyja Pana nad pany i Świętego nad świętymi, abo kazania o tajemnicach, naukach i czynach Chrystusa Pana w rezydencji majestatów i panów polskich Warszawie czynione [...]. Tom pierwszy*, Toruń 1713.
- Łosiowic Michał, *Rezydencyja przyjaciół i sług Pana nad pany abo kazania na uroczystości świętych Pańskich. W rezydencji majestatów i panów polskich Warszawie czynione [...]. Tom wtóry*, Toruń 1713.
- Makowski Adam, *Kwiat świątobliwego żywota szlachetnej panny Barbary Langi wystawiony ku chwale Bożej*, [Kraków] 1655.
- Mansi Giuseppe, *Locupletissima bibliotheca moralis praedicabilis [...]*, t. 1–4, Moguntiae 1670–1674.
- Marchantius Jacobus, *Candelabrum mysticum septem lucernis adornatum sacramentorum, concionatoribus, sacerdotibus pernecessariam illustrans [...]*, Montibus 1630.
- Masen Jacob, *Ars nova argutiarum eruditae et honestae [...]*, Coloniae 1649.
- Masen Jacob, *Auctarium locorum communium tam sententiarum quam conceptum. Ex primis praecipuisque Ecclesiae orthodoxae Patribus [...]*, t. 2, Moguntiae 1678.
- Masen Jacob, *Speculum imaginum veritatis occultae, exhibens symbola, emblemata, hieroglyphica, aenigmata, omni, tam materiae, quam formae varietate; exemplis simul, ac praeceptis illustrat[um]*, Coloniae 1681.
- Ménestrier Claude-François, *La philosophie des images enigmatiques [...]*, Lyon 1694.

- Mijakowski Jacek, *Kokosz panom krakowianom w kazaniu za kołędę dana*, oprac. R. Mazurkiewicz, „Biblioteka Dawnej Literatury Popularnej i Okolicznościowej”, t. 3: 2008, Warszawa.
- Mikołaj z Wilkowiecka, *Flores sermonum in Evangelia dominicalia post festum Sanctissimae Trinitatis, Ecclesiae Catholicae usurpata. Ex patribus reliquisque priscis et neotericis orthodoxis scriptoribus, in eorum qui librorum copia destituuntur gratiam, magno studio et sumptu elaborati*, Cracoviae [1579].
- Młodzianowski Tomasz, *Kazania i homilije na niedziele doroczne, także święta uroczystsze dla większej chwały Boga, Króla królów [...] na cztery tomy rozłożone*, t. 3: *Od niedziele pierwszej po Trzech Królach aż do Wielkiejnocy*, Poznań 1681.
- Modlitwa świętego Kazimierza Jagiellończyka do Najświętszej Panny z rękopisów XII. XIV. i XV. wieku i ze źródeł archiwalnych krytycznie wyjaśniona*, wyd. i oprac. A. Przeddziecki, Kraków 1867.
- Muchowski Maciej, *Kazania na niedziele całego roku*, [Sandomierz] 1730.
- Nieszporkowicz Ambroży, *Fragmenta cogitationum seu anagrammata ex Angelica Salutatione etc. in trium chiliadum prodroma*, Cracoviae 1699.
- Nieszporkowicz Ambroży, *Officina emblematum, qua praecipuos Virginis et Matris Dei Mariae titulos et elogias complectuntur*, Cracoviae 1680 (wyd. 2 Cracoviae 1691).
- Novarini Aloysius, *Adagiorum Sanctorum Patrum, scriptorumque ecclesiasticorum*, t. 2, [Lugduni] 1637.
- O świętobliwości i obowiązkach kapłanów [...] w rzeczy stosowanej do nich [...] częścią z włoskiego, częścią z łacińskiego języka na polski od jednego kapłana i teologa bazyliana przewidziona*, t. 3, Wilno 1782.
- Orationes quinquaginta de Christi Domini morte habitae in die Sancto Parasceues a patribus Societatis Iesu in Pontificio Sacello*, Roma 1641.
- Ordinarium caeremoniale Provinciae Reformatae S[anctae] Mariae Angelorum*, Cracoviae 1688.
- Owidiusz, *Lekarstwa na miłość*, przekł. A. W. Mikołajczak, Poznań 1993.
- Owidiusz, *Metamorfozy*, przekł. A. Kamieńska i S. Stabryła, BN II 76, Kraków 1996.
- Paciuchelli Angelo, *Lectiones morales in prophetam Ionam [...]*, t. 1–3, Monachii 1672–1681.
- Pexenfelder Michael, *Apparatus eruditionis tam rerum quam verborum per omnes artes et scientias instructus opera et studio*, Norimbergae 1670.
- Pexenfelder Michael, *Ethica symbolica e fabularum in veritatis lucem varia eruditione, noviter evoluta [...]*, Monachii 1675.
- Pexenfelder Michael, *Hortus Marianus symbolicis S. Scripturae plantis, mysticis Deiparae elogiis moralibus LI. allocutionibus consitus [...]*, Dilingae 1682.
- Philes Manuel, Camerarius Joachim, Bersman Gregor, *Sapientissimi Phile versus iambici, de animalium proprietate cum auctario Ioach. Camerarii. Exposita eodem metro versuum Latinorum a Gregor. Bersmano Annaebergensis*, ex typographo Commelini, b.m.dr. 1596.
- Picinelli Filippo, *Mondo simbolico o sia università d'impresce scelte, spiegate, ed illustrate con sentenze, ad eruditioni sacre, e profane*, Milano 1653.
- Picinelli Filippo, *Mundus symbolicus in emblematum universitate formatus, explicatus, et tam sacris, quam profanis eruditionibus ac sententiis illustratus [...]*, t. 1, Coloniae 1681.
- Picinelli Filippo, *Tractatus symboli naturam, et construendi methodum, compendio explicans*, [w:] *Mundus symbolicus in emblematum universitate formatus, explicatus, et tam sacris, quam profanis eruditionibus ac sententiis illustratus [...]*, t. 1, Coloniae 1681.
- Pincier Johannes, *Aenigmatum libri tres cum solutionibus in quibus res memoratu dignae continentur*, ex officina Christophori Corvini, b.m.dr. 1605.
- Pineda de Juan, *Ad suos in Salomonem commentarios Salomon praevious, sive de rebus Salomonis Regis libri octo*, Venetiis 1611.
- Piramowicz Grzegorz, *Dykcjonarz starożytności dla szkół narodowych*, Warszawa 1779.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2009.
- Pismo Święte. Stary i Nowy Testament w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół pod red. M. Petera i M. Wolniewiczza, Poznań 2007.

- Polska poezja świecka XV wieku*, oprac. M. Włodarski, wyd. 4, BN I 60, Wrocław 1997.
- Poniński Stefan, *Król nieba i ziemi Chrystus Zbawiciel kazaniami na uroczyste swoje święta [...] wysławiony*, Poznań 1725.
- Potocki Wacław, *Moralia*, wyd. T. Grabowski i J. Łoś, „Biblioteka Pisarzy Polskich”, t. 3: 1918, nr 73, Kraków.
- Prus Bolesław, *Z żywotów świętych*, [w:] tenże, *Opowiadania wieczorne*, Warszawa 1895, s. 255–294.
- Przypowieści Ezopowe z łacińskiego na polskie z pilnością przełożone. Przydane są k temu przypowieści Gabriela Greka i Laurentego Abstemiusa. Objasnienia abo przykłady pod każdą przypowieścią znajdziesz*, Raków 1618.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne. Hierarchia niebiańska, Hierarchia kościelna*, przekł. M. Dzielska, t. 2, Kraków 1999.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne. Imiona boskie, Teologia mistyczna, Listy*, przekł. M. Dzielska, t. 1, Kraków 1997.
- Pseudo-Dionysius, *A Commentary on the Text and an Introduction to Their Influence*, edited by P. Rorem, New York 1993, Oxford University Press.
- Pseudo-Platon, „*Alkibiades I*” i inne dialogi oraz „*Definicje*”, przekł., wstęp i komentarz L. Regner, Warszawa 1973.
- Radau Michał, *Orator extemporaneus seu artis oratoriae breviarum bipartitum [...]*, Amstelodami 1684.
- Rambach Johann Jacob, *Institutiones Hermeneuticae Sacrae, variis observationibus copiosissimisque exemplis biblicis illustratae*, Ienae 1725.
- Rej Mikołaj, *Apocalypsis, to jest dziwna sprawa skrytych tajemnic Pańskich [...]*, Kraków 1565.
- Rej Mikołaj, *Postylla (wydanie fototypiczne)*, cz. 2, Wrocław 1965.
- Reusner Nicolaus, *Aenigmatographia sive sylloge aenigmatum et griphorum convivalium, ex varia auctoribus collectorum*, Francofurti 1602.
- Reusner Nicolaus, *Aenigmatographia et griphorum convivalium ex variis auctoribus collectorum*, Francofurti 1552.
- Rituale Romanum Pauli V. Pont. Max. iussu editum. Addita formula pro benedicendis populo et agris a S. Rituum Congregatione approbata*, Antverpiae 1669.
- Rychłowski Franciszek, *Kazania na niedziele całego roku [...] napisane i wydane. Na każdą niedzielę po dwojgu kazań*, Kraków 1664.
- Rychłowski Franciszek, *Kazania na święta Panny Przenaświętszej z różnych doktorów i autorów zebrane i napisane*, Kraków 1667.
- Rychłowski Franciszek, *Na dzień Niepokalanego Poczęcia Panny Przenaświętszej kazanie wtóre (1667)*, oprac. W. Pawlak i B. Niebelska-Rajca, [w:] *Umysł stateczny i w cnotach gruntowny...*. *Prace edytorskie dedykowane pamięci Profesora Adama Karpińskiego*, red. R. Grzeškowiak, R. Krzywy, Warszawa 2012, s. 159–183.
- Saavedra Fajardo D., *Idea principis christiano-politici centum symbolis expressa*, Bruxellae 1649.
- Salazar de Ferdinandus Quirinus, *Isagoge huius commentarii ad lectorem*, [w:] tenże, *Expositio in Proverbia Salomonis*, Parisiis 1625.
- Salmeron Alfonso, *Commentarii in Evangelicam historiam, et in Acta Apostolorum. Tomus septimus: De parabolis Domini nostri Jesu Christi*, Coloniae 1613.
- Sandaeus Maximilian, *Theologia medica seu commentationes de medicis, morbis et medicinis Evangelicis*, Coloniae 1635.
- Sandaeus Maximilian, *Theologia symbolica in qua origo symbolorum, eorumque; artificium, ex Sacra Scriptura potissimum eruitur, et eiusdem symbola omnis generis explicantur. Opus Sacrae Doctrinae studiosis, ac imprimis concionatoribus, et politioris litteraturae amatoribus utile*, Moguntiae 1626.
- Sapecki Cyprian, *Różaniec kaznodziejski na trzy części, to jest radosną, bolesną i chwalebąną podzielony, a po tym między trzema herbownemi różami J[śnie] W[ielmożnego] J[ego] M[ości] Pana Jana z Słupowa Szembeka [...] na wieczny zapach w Kościele Bożym pracującym kaznodziejom [...] zaszczerpiemy*, Kraków 1720.

- Savignano Hieronimo, *Sponsus Sanguinum sive Christi cum Cruce connubia. Oratio habita in parasceve ad sanctiss D. N. Urbanum Octavum*, Romae 1635.
- Scaliger Julius Caesar, *Poetices libri septem*, Apud Petrum Santandream [Lyons] 1594.
- Schottus Andreas [Schott André], *Adagia sive proverbia Graecorum* [...], Antverpiae 1612.
- Schottus Andreas [Schott André], *Adagialia sacra Novi Testamenti graeco-latina* [...], Antverpiae 1629.
- Sęp Szarzyński Mikołaj, *Poezje zebrane*, wyd. R. Grzeskowiak, A. Karpiński, przy współpracy K. Mrowcewicz, „Biblioteka Pisarzy Staropolskich”, t. 23: 2001, Warszawa.
- Serjewicz Adrian, *Dyjalog albo komedya męki Jezusowej w siedmiu scenach lub kazaniach reprezentowana i zgromadzonemu słuchaczowi na pasyjach wtorkowych w Lublinie ogłoszona* [...], Lwów 1738.
- Serjewicz Adrian, *Zapłata zaciągniętego Adamowego na naturę ludzką długu przez Jezusa Chrystusa przy męce swojej wypełniona, to jest kazania o męce Pańskiej na pasyjach piątkowych w Samborze miane* [...], Lwów 1727.
- Skarga Piotr, *Kazania na niedziele i święta całego roku*, Kraków 1597.
- Skarga Piotr, *Kazania o siedmi sakramentach Kościoła Świętego Katolickiego. Do których są przydane kazania przygodne o rozmaitych nabożeństwach wedle czasu, których jest wypisany na przodku registr*, Kraków 1600.
- Skarga Piotr, *Kazania sejmowe*, oprac. J. Tazbir przy współudziale M. Korolki, wyd. 3 zmienione i uzupełnione, BN I 70, Wrocław 1972.
- Sokołowski Stanisław, *Nuntius salutis, sive de Incarnatione, ad laudem D[omi]ni nostri Iesu Christi eiusque gloriosissimae matris honorem*, Cracoviae 1588.
- Staniewski Stefan (od św. Wojciecha), *Korona wiekująca nieśmiertelnej cnoty wielbnyim ojcom reformatom przy jubileuszu w roku 1715, skończony wiek od zaczęcia reformy w Polsce odprawującym, z skarbów ubogiego Franciszka świętego na lubelskiej ambonie* [...] wystawiona, Warszawa 1717.
- Starowolski Szymon, *Arka Testamentu zamykająca w sobie kazania niedzielne całego roku na dwie części rozdzielone, z których pierwsza część „pars hyemalis” jest rzeczona* [...], Kraków 1648.
- Starowolski Szymon, *Dwór cesarza tureckiego w Konstantynopolu*, Kraków 1858.
- Starowolski Szymon, *Wieniec niewiedniejący przezczystej Panny M[aryj]*, zamykający w sobie kazania na wszystkie jej święta doroczne, Kraków 1649.
- Sylveira da João, *Opuscula varia. Triplici indice illustrata*, Lugduni 1675.
- Szomowski Mikołaj, *Raj niebieski na ziemi potopem złości i okrucieństwa żydowskiego zniesiony abo kazanie na Wielki Piątek miane i do druku podane*, Warszawa 1655.
- Szyrma Antoni, *Dni skarbowe albo do skarbu wiecznego Króla należące, dni świętecznymi kazaniem rozgłoszone, pod skarbowe klucze oddane*, Wilno 1719.
- Szyrma Antoni, *Kazania albo ekshorty postne o tajemnicach najdroższej męki Zbawiciela naszego w kościele warszawskim Societatis Jesu w różnych latach miane. Podczas Pasji we śrrody Wielkiego Postu przypadających, tenaz zaś do druku podane*, Typis Laurae Supraslensis 1713.
- Szyrma Antoni, *Rok skarbowy dzieł Pańskich niedzielnymi kazaniem ogłoszonych, do dni skarbowych albo świętecznych kazań dołożony*, Wilno 1722.
- Teon z Aleksandrii, *Wstępne ćwiczenia retoryczne*, [w:] *Progymnasmata. Greckie ćwiczenia retoryczne i ich modelowe opracowanie*, oprac., przekł. i komentarz H. Podbielski, Lublin 2013, s. 43–135.
- Tesauro Emanuele, *Idea wymowy opartej na argucji i pełnej finezji*, przekł. i oprac. I. Słomak i K. Kardas, „Terminus. Czasopismo Wydziału Polonistyki UJ”, t. 17: 2015, z. 2 (34), s. 379–416.
- The Chreia and Ancient Rhetoric: Progymnasmata*, translated and edited by R.F. Hock, E.N. O’Neil, Scholar Press, Atlanta 1986.
- The Hieroglyphics of Horapollo*, translated and introduced by G. Boas with a new foreword by A.T. Grafton, Princeton University Press 1993.
- Thesauro Emanuele, *Idea argutae et ingeniosae dictionis. Ex principiis Aristotelicis sic eruta ut in universum arti oratoriae et inprimis lapidariae atque symbolicae inserviat* [...], Coloniae 1714.
- Tomasz z Akwinu św., *Suma teologiczna*, t. 1: *O Bogu*, cz. 1 (1, 1–13), przekład i objaśnienia P. Bełch, nakładem Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas”, „Seria Tomistyczna Biblioteki Polskiej”, t. 19, Londyn 1975.
- Tomitano Bernardino, *A’ Lettori*, [w:] Cornelio Musso, *Il primo libro delle prediche* [...] con due tavole, l’una delle prediche, l’altra delle cose piu notabili, e con le postille in margine, e le autorità delle Scritture Sacre, rivedute, e con molta diligenza corrette, e ristampate, In Vinegia 1567.

- Typotius Jacobus, *Symbola divina et humana pontificum, imperatorum, regum. Accessit brevis et facilis isagoge Jacobi Typotii. Ex museo Octavii de Strada, civis Romani*, t. 1, Prague 1601.
- Typotius Jacobus, *Symbola divina et humana pontificum, imperatorum, regum. Accessit brevis et facilis isagoge Jacobi Typotii. Ex museo Octavii de Strada, civis Romani*, Arnhemiae 1679.
- Vio de Tommaso Giacomo [Tomasz Kajetan, Caietanus], *Commentaria super tractatum de ente et essentia Thomae de Aquino*, Venetiis 1506.
- Vossius Gerard J., *De theologia gentili, et physiologia sive de origine ac progressu idololatriae [...]*, t. 1, Amstelodami 1668.
- Weitenauer Ignatio, *Subsidia eloquentiae sacrae [...]. Liber V. de usu SS. Scripturarum ad eloquentiam sacram [...]*, Friburgi 1764.
- Węgrzynowicz Antoni, *Alphabetum Immaculae Conceptionis SS. Virginis Mariae seu discursus concionatorii, per titulos a literis alphabeti initiales. In quibus praemissa congrua moralitate, scripturaliter, figuraliter, doctoraliter, miraculose, scholastice; idque, theologice, philosophice, symbolice, poetice, anagrammaticae, atque; historice, SS. Deiparae conceptio sine labe elucidatur*, Cracoviae 1710.
- Węgrzynowicz Antoni, *Itinerarium Hispanicum (1705)*, wstęp i oprac. M. Chachaj, B. Rok, przeł. D. Piwo-warczyk, przy współudziale M. Chachaja i B. Roka, [w:] *Staropolskie podróże*, red. B. Rok i F. Wolański, Kraków 2016, s. 19–40.
- Węgrzynowicz Antoni, *Kazań niedzielnych księga pierwsza, to jest siedm tręb z Objawienia Jana Świętego. Przeciwno siedmiom głównym grzechom napisane*, Kraków 1708.
- Węgrzynowicz Antoni, *Kazań niedzielnych księga trzecia albo nauki o czterech rzeczach ostatecznych przez całoroczne niedziele rozłożone*, Warszawa 1714.
- Węgrzynowicz Antoni, *Kazań niedzielnych księga wtóra, to jest siedm kolumn domu mądrości duchownej albo pobożności alias o siedmiu cnotach chrześcijańskich*, Częstochowa 1713.
- Węgrzynowicz Antoni, *Melodyja Świątego Kazimierza królewicza polskiego albo pieśń „Omni die etc.” „Dnia każdego etc.” o Najświętszej Pannie Maryi kazaniami chwale Najświętszej Panny i oraz potrzebne nauki chrześcijańskie zamykającami przyozdobiona. Przydane są troje kazań Świątego Kazimierza, także registr kazań albo nauk duchownych na każdą niedzielę, częścią dla wygody ks. ks. plebanów, częścią dla domowego czytania wydana*, Kraków 1704.
- Węgrzynowicz Antoni, *Nuptiae Agni, Gody Baranka Apokaliptycznego albo kazania na uroczyste święta Pana Jezusowe, Najświętszej Panny i Świętych Bożych napisane*, Kraków 1711.
- Węgrzynowicz Antoni, *Panoplia Ecclesiae Dei seu breve armamentarium pro defensione S[acrae] Fidei Catholicae, ac expugnatione hostilis sectae acatholicae sexcentis telis instructum ac pro commodo zelantium, praesertim contra aevi nostri haereses, publico usui et luci expositum*, Cracoviae 1728.
- Węgrzynowicz Antoni, *Syllabus Marianus syllabarum consonantium alias discursus concionatorii in titulos B. V. Mariae a syllabis initiatos, in quibus, [praemissa congrua moralitate] scripturaliter, figuraliter, doctoraliter, miraculose, historice, SS. Deiparae laudes, praerogativae, mysteria etc., per omnes solemnes eius festivitates depraedantur. Cum indice locupletissimo, nedum S. Scripturae, et rerum, sed et concionum reductarum pro dominicis ac festis per annum*, Leopoli 1717.
- Wojsznarowicz [Woysznarowicz] Kazimierz Jan, *Dom mądrości siedmią kolumnami wsparty w kościele Chrystusowym, siedmią uroczystościami Panny Przenajświętszej Maryjej ozdobiony na też uroczystości kazaniami*, Antverpiae 1667.
- Wolski Franciszek, *Suplement funeralnego aparatu dla szwedzkiej opresyjy nieproporcjonalnego. Przewielebnemu sławnej pamięci Jego Mości ks. Szymonowi Starowolskiemu, kanonikowi katedralnemu krakowskiemu, kantorowi tarnowskiemu, etc., z małą frekwencyją, lecz z wielką wszystkich kondolencyją pogrzebionemu [...]*, Kraków 1658.
- Wolski Jakub, *Męka Pańska trzema adumbrowana alegoryjami*, Poznań 1731.
- Wujek Jakub, *Postilla catholica, to jest kazania na Ewangeliję niedzielne i odświętne przez cały rok [...]*, Kraków 1584.
- Wujek Jakub, *Postylle katolicznej części trzecia, w której się zamykają kazania na święta Panny Maryjej, apostołów, męczenników i innych świętych [...]. Przydana jest i pasyja, to jest historia męki Pana Zbawiciela naszego*, Kraków 1575.

- Wujkowski [Woykowski] Jan Stanisław Kostka, *Grot słowa Bożego wskroś serce grzesznika przenikający, to jest kazania na niedziele całego roku w żarliwości ducha miane i łatwym sposobem do pojęcia i wy-mówienia napisane*, t. 2, Kalisz 1732.
- Wykład istotny reguły Ojca Ś[więtego] Franciszka Braci Mniejszych na deklaracjach papieskich Mikołaja III i Klemensa V ugruntowany z łacińskiego języka na polski krótko zebrany. Dla pamięci i wiadomości osób zakonnych ściślej obserwowanych z woli przełożonych prowincji małopolskiej oo. reformatów do druku podany, Kraków 1771.
- Zawieszko Gabriel [Leopolita], *Historyja o Jonaszu dla rozmyślenia nadroższej męki Pana Jezusowej*, Lwów 1618.
- Zawieszko Gabriel [Leopolita], *Księgi ćwiczenia chrześcijańskiego*, [Lwów] 1611.
- Zawieszko Gabriel [Leopolita], *Oratorium pałacu duchownego*, [Lwów] 1619.
- Zawieszko Gabriel [Leopolita], *Przysmaki duchowne, gorczyca i kwas*, [Lwów] 1619.
- Zawieszko Gabriel [Leopolita], *Wąż miedziany albo rozmyślanie nadroższej męki Syna Bożego z wizerunku węża miedzianego*, Lwów 1618.
- Zawieszko Gabriel [Leopolita], *Żwierciadło pokutujących. Z przykładów Ś[więtej] M[aryjej] Magdaleny uczynione*, Lwów 1618.

PRZEDMIOTOWA

- Abramowska Janina, *Polska bajka ezopowa*, Poznań 1991.
- Abramowska Janina, *Powtórzenia i wybory. Studia z tematyki i poetyki historycznej*, Poznań 1995.
- Adamczyk Maria, *Egzemplum*, [w:] *Słownik literatury staropolskiej. Średniowiecze, renesans, barok*, red. T. Michałowska, przy udziale B. Otwinowskiej, E. Sarnowskiej-Temierusz, wyd. 2 popr. i uzupeł., Wrocław 1998, s. 186–188.
- Akbari Suzanne Conklin, *Seeing Through the Veil. Optical Theory and Medieval Allegory*, Toronto–Buffalo–London 2004, University of Toronto Press.
- Archutowski Roman, *Warszawa*, [w:] *Podręczna encyklopedia kościelna*, oprac. ks. ks. J. i R. Archutowscy, A. Fajęcki i in., t. 41–42, Warszawa [1914], s. 110–131.
- Arendt Hannah, *Myslenie*, przekł. H. Buczyńska-Garewicz, przedm. M. Król, Warszawa 1991.
- Auerbach Erich, *Scenes from the Drama of European Literature. Six Essays*, New York 1959, Meridian Books.
- Austin John L., *How to Do Things with Words*, edited by J.O. Urmson and M. Sbisa, Cambridge, Mass. 1975, Harvard University Press.
- Awierincew Siergiej, *Symbolika wczesnego średniowiecza (Zarys problemu)*, [w:] *Symbol i symbolika*, wstęp i wyb. M. Głowiński, Warszawa 1990, s. 174–215.
- Backer de Augustin et Alois, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus ou notices bibliographiques* [...], ser. 1, Liège 1853.
- Backer de Augustin et Alois, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus ou notices bibliographiques* [...], ser. 5, Liège 1859.
- Backer de Augustin et Alois, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus ou notices bibliographiques* [...], ser. 6, Liège 1861.
- Balbus Stanisław, *Miedzy stylami*, Kraków 1993.
- Balicki Wincenty, *Tarnów pod względem historycznym, statystycznym, topograficznym i naukowym*, Tarnów 1831.
- Balthasar von Hans Urs, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, przekł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2007.
- Bania Zbigniew, *Kalwaria polskie w XVII w. Dzieje stosowania w Europie od X do końca XVII w. uświęconych pasją Chrystusa miar jerozolimskich*, Warszawa 1993.
- Baran Zbigniew, *Kaznodzieje zakonnicy kościoła Mariackiego w Krakowie w latach 1594–1772*, „Analecta Cracoviensia. Studia Philosophica – Theologica – Iuridica”, R. 21–23: 1989–1990, s. 325–351.

- Baran Zbigniew, *Kaznodziejstwo Antoniego Węgrzynowicza OFM (1658–1721) na tle kazań franciszkańskich doby baroku*, [w:] *Zakony franciszkańskie w Polsce*, t. 2, cz. 2: *Franciszkanie w Polsce XVI–XVIII wieku*, red. H. Gapski, S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 2003, s. 173–207.
- Baran Zbigniew, *Krakowski ród Węgrzynowiczów (studium z dziejów mieszczaństwa krakowskiego)*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP im. KEN w Krakowie” 1999, t. 20, „Prace Historyczne”, z. 203, s. 73–84.
- Barącz Sadok, *Żywoty sławnych Ormian w Polsce*, Lwów 1856.
- Baring-Gould Sabine, *The Lives of the Saints. March*, London 1874.
- Baron Jan, *Dialogowość prozy kaznodziejskiej (na przykładzie kazań Antoniego Węgrzynowicza na dzień Niepokalanego Poczęcia Panny Przenaświętszej)*, „Homo Communicativus. Filozofia – Komunikacja – Język – Kultura” 2011, nr 1, s. 155–160.
- Bayley Peter, *French Pulpit Oratory 1598–1659. A Study in Themes and Styles, with a Descriptive Catalogue of Printed Texts*, Edinburgh 2011, Cambridge University Press.
- Begley Walter, *Biblia Anagrammatica or the Anagrammatic Bible. A Literary Curiosity Gathered from Unexplored Sources and from Books of the Greatest Rarity*, with a general introduction and a special bibliography, London–Aylesbury 1904.
- Belzyt Leszek C., *Szlachta w mieście rezydencjalnym. Szlachecy obywatele Krakowa i Warszawy około 1600 roku (Analiza porównawcza struktury)*, Zielona Góra 2011.
- Bible Hub, <https://biblehub.com/> [dostęp: 1.10.2018].
- Bible Study Tools, <https://www.biblestudytools.com/> [dostęp: 1.10.2018].
- Bloomfield Morton W., *Alegoria jako interpretacja*, przekł. Z. Łapiński, „Pamiętnik Literacki”, R. 66: 1975, z. 3, s. 217–235.
- Błachut Adam Jan, *Architektura zespołów klasztorów reformatów małopolskich w XVII wieku*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki. Teoria i Historia”, t. 24: 1979, z. 3, s. 219–241.
- Błachut Adam Jan, *Brat Mateusz Osiecki i jego dzieło. Modelowy projekt nowego wystroju-wyposażenia kościołów reformackich prowincji wielkopolskiej w XVIII wieku*, Warszawa 2003.
- Błachut Adam Jan, *Budownictwo małopolskiej prowincji reformatów w XVII wieku w świetle ustawodawstwa zakonnego*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki. Teoria i Historia”, t. 24: 1979, z. 2, s. 123–140.
- Błachut Adam Jan, *Słownik artystów reformackich w Polsce*, Warszawa 2006, s. 138–139.
- Błachut Adam Jan, *Teolog artysta. Mniej znane plastyczne zainteresowania o. Antoniego Węgrzynowicza OFMRef.*, „Pietas et Studium. Rocznik Wyższego Seminarium Duchownego Prowincji Matki Bożej Anielskiej Zakonu Braci Mniejszych w Krakowie”, t. 2: 2009, s. 545–553.
- Błachut Adam Jan, *Znaczenie i rola prefekta fabryki w kształtowaniu budownictwa zakonnego reformatów w Polsce*, [w:] *Architektura znaczeń. Studia ofiarowane prof. Zbigniewowi Bani w 65. rocznicę urodzin i w 40-lecie pracy dydaktycznej*, red. A.S. Czyż, J. Nowiński, M. Wiraszka, Warszawa 2011, s. 114–125.
- Błażkiewicz Alfons Henryk, *Bonawenturyzm w franciszkańskich studiach teologicznych w Polsce*, [w:] *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, red. S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 1976, s. 481–492.
- Błażkiewicz Alfons Henryk, *Powstanie małopolskiej prowincji reformatów (1587–1639)*, „Nasza Przyszłość. Studia z Dziejów Kościoła i Kultury Katolickiej w Polsce”, t. 14: 1961, s. 49–160.
- Błażkiewicz Alfons Henryk, *Studia w małopolskiej prowincji reformatów 1623–1865. Część I*, „Nasza Przyszłość. Studia z Dziejów Kościoła i Kultury Katolickiej w Polsce”, t. 85: 1996, s. 99–136.
- Błażkiewicz Alfons Henryk, *Studia w małopolskiej prowincji reformatów 1623–1865. Część II*, „Nasza Przyszłość. Studia z Dziejów Kościoła i Kultury Katolickiej w Polsce”, t. 87: 1997, s. 195–252.
- Błażkiewicz Alfons Henryk, *Szkola franciszkańska*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2: *Od odrodzenia do oświecenia*, cz. 2: *Teologia neoscholastyczna i jej rozwój w akademiach i szkołach zakonnych*, Lublin 1975, s. 289–366.
- Bonawentura z Bagnoregio, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła*, przekł., red. i wstęp A. Horowski, Kraków 2008.

- Bracha Franciszek, *Zarys historii mariologii polskiej*, [w:] „*Gratia plena*”. *Studia teologiczne o Bogurodzicy*, red. B. Przybylski, Poznań 1965, s. 457–486.
- Bracha Krzysztof, *Nauczanie kaznodziejkie w Polsce późnego średniowiecza. Sermones dominicales et festiuales z tzw. Kolekcji Piotra z Miłosławia*, Kielce 2007.
- Breeze Andrew, Glomski Jacqueline, *An Early British Treatise Upon Education: Leonard Cox „De erudienda iuventute” (1526)*, „*Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies*”, vol. XL: 1991, s. 112–167.
- Brückner Aleksander, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927.
- Brzozowski Mieczysław, *Teoria kaznodziejstwa (wiek XVI–XVIII)*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 2: *Od odrodzenia do oświecenia*, cz. 2: *Teologia humanistyczna*, s. 363–428.
- Brzuszek Salezy Bogdan, „*W każdej okoliczności i materii doskonale mówił*”. Antoni Węgrzynowicz OFMRef. jako kaznodzieja Krakowa, [w:] *Wielcy kaznodzieje Krakowa. Studia in honorem prof. Eduardi Staniek*, red. K. Panuś, Kraków 2006, s. 247–274.
- Brzuszek Salezy Bogdan, *Reformaci w świetle utworów Wacława Potockiego (1621–1696)*, [w:] *Franciszkanie w Polsce XVI–XVIII wieku*, „*Zakony Franciszkańskie w Polsce*”, t. 2, cz. 2, Niepokalanów 2003, s. 135–159.
- Buchwaldówna Paulina, „*Małpa-człowiek*”, anonimowa satyra z czasów saskich, „*Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej*”, t. 7: 1959, s. 75–91.
- Budrewicz Tadeusz, *Najpiękniejsza kołysanka polska (o „Lulajże Jezuniu”)*, [w:] *Z kołędą przez wieki. Kołеды w Polsce i w krajach słowiańskich*, red. T. Budrewicz, S. Koziara, J. Okoń, Tarnów 1996, s. 272–284.
- Chappaz-Wirthner Suzanne, *Z dziejów badań nad karnawalem*, przekł. Ł. Jurasz-Dudzik, [w:] *Karnawał. Studia historyczno-antropologiczne*, wybór, oprac. i wstęp W. Dudzik, Warszawa 2011, s. 51–106.
- Cichowski Andrzej, *Brykner Daniel*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, red. W. Konopczyński, t. 3, Kraków 1937, s. 29–30.
- Cieciuch Jan, *Czym jest światopogląd? Filozoficzny kontekst psychologicznego pojęcia*, „*Psychologia Rozwojowa*” 2005, t. 10, nr 2, s. 147–159.
- Connolly John M., *Applicatio and Explicatio in Gadamer and Eckhart*, [w:] *Gadamer’s Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, edited by J. Malpas, U. Arnsward, and J. Kertscher, Cambridge 2002, The MIT Press, s. 77–96.
- Cook Eleanor, *Enigmas and Riddles in Literature*, Cambridge University Press 2009.
- Copeland Rita, *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages. Academic Traditions and Vernacular Texts*, New York 1995, Cambridge University Press.
- Copeland Rita, *Rhetoric and Literary Criticism*, [w:] *The Oxford Handbook of Rhetorical Studies*, edited by M.J. MacDonald, New York 2017, Oxford University Press, s. 341–352.
- Curtius Ernst Robert, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przekł. i oprac. A. Borowski, Kraków 1997.
- Cytowska Maria, *Wstęp*, [w:] Erazm z Rotterdamu, *Adagia*, BN II 172, Wrocław 1973, s. III–LXVIII.
- Daly Peter M., *Literature in the Light of the Emblem. Structural Parallels between the Emblem and Literature in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Toronto–Buffalo–London 1998, University of Toronto Press.
- Dąbkowska-Kujko Justyna, *Dawny apoftegmat. Między historią, retoryką a filozofią*, „*Zagadnienia Rodzajów Literackich*”, R. 60: 2017, z. 2, s. 4354.
- Dąbkowska-Kujko Justyna, *Erazmianizm i lipsjanizm w Rzeczypospolitej*, [w:] *Wśród krajów Północy. Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej wobec narodów germańskich, słowiańskich i naddunajskich: mapa spotkań, przestrzenie dialogu*, red. nauk. M. Hanusiewicz-Lavallee, „*Hermeneutyka Wartości*”, t. 1, Warszawa 2015, s. 247–287.
- Dąmbska Izidora, *O metodzie analogii*, [w:] *Dwa studia z teorii naukowego poznania*, „*Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego*” 1962, t. 12, z. 1, Toruń, s. 7–61.
- Dekoninck Ralph, *The Jesuit Ars and Scientia Symbolica: From Richeome and Sandaeus to Masen and Ménestrier*, [w:] *Jesuit Image Theory – Rhetorical and Emblematic Treatises, and Theoretical Debates*, edited by W. de Boer, K.A.E. Enenkel, W.S. Melion, part 1, Boston–Leiden 2016, s. 74–88.

- Delio Ilia, *Simply Bonaventure. An Introduction to His Life, Thought, and Writings*, New City Press 2001.
- Deun van Peter, *The Poetical Writings of the Empress Eudocia: an evaluation*, [w:] *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, edited by J. den Boeft and A. Hilhorst, Leiden–New York–Köln 1993, s. 273–282.
- Diccionario bibliographico portuguez. Estudos de Innocencio Francisco da Silva applicaveis a Portugal e ao Brasil*, t. 4, Lisboa 1860.
- Dicta. Zbiór łacińskich sentencji, przysłów, zwrotów i powiedzeń z indeksem osobowym i tematycznym*, zebrał, oprac. i red. Cz. Michalunio, Kraków 2005.
- Dijk van Gert-Jan, *Ainoi, Logoi, Mythoi: Fables in Archaic, Classical, and Hellenistic Greek Literature. With a Study of the Theory and Terminology of the Genre*, Leiden 1997.
- Dobrzyniecka Janina, *Drukarnie Uniwersytetu Jagiellońskiego 1674–1783*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne” 1975, nr 53.
- Domaradzki Mikołaj, *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, „Pisma Filozoficzne”, t. 133: 2013, Poznań.
- Drob Janusz Andrzej, *Trzy zegary. Obraz czasu i przestrzeni w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 1998.
- Duchniewski Jerzy, Zwiercan Antoni, *Eliasz z Kortony*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. 4, Lublin 1983, kol. 890–891.
- Dudzik Wojciech, *Karnawały w kulturze*, Warszawa 2005.
- Ehrman Bart D., *Nowy Testament. Historyczne wprowadzenie do literatury wczesnochrześcijańskiej*, Warszawa 2014.
- Elbanowski Adam, *Nowy Świat w piśmiennictwie europejskim XVII wieku*, „Ameryka Łacińska. Kwartalnik Analityczno-Informacyjny”, R. 20: 2012, z. 3–4, s. 45–66.
- Elektroniczny słownik języka polskiego XVII i XVIII wieku*, <https://sxvii.pl/> [dostęp: 1.10.2018].
- Estreicher Karol, *Bibliografia polska*, Kraków 1894, t. 13.
- Estreicher Karol, *Bibliografia polska*, seria III, 15 (26), Kraków 1915.
- Estreicher Karol, *Bibliografia polska*, seria III, 21 (32), Kraków 1938.
- Evdokimov Paul, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 1999.
- F.H. ks., *Chrzest dzieci*, [w:] *Podręczna encyklopedia kościelna*, oprac. S. Gall i in., t. 7–8, Warszawa 1906.
- Fitzmyer Joseph A., *The Biblical Commission's Document „The Interpretation of the Bible in the Church”. Text and Commentary*, Roma 1995, Editrice Pontificio Instituto Biblico.
- Froehlich Karlfried, *Pseudo-Dionysius and the Reformation of the Sixteenth Century*, [w:] Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, translated by C. Luibheid, foreword, notes, and translation collaboration by P. Rorem, preface by R. Roques, New York 1987, Paulist Press, s. 33–46.
- Gadamer Hans-Georg, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przekł. B. Baran, Kraków 1993.
- Gapski Henryk, *Klasztory krakowskie w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku. Analiza przestrzenna środowisk zakonnych*, Lublin 1993.
- Giehlow Karl, *The Humanist Interpretation of Hieroglyphs in the Allegorical Studies of the Renaissance. With a Focus on the Triumphal Arch of Maximilian I*, translated with an introduction et notes by R. Raybould, Leiden–Boston 2015, Brill.
- Gigilewicz Edward, *Pieczęć*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 15, red. E. Gigilewicz, kol. 463.
- Gigilewicz Edward, *Tarło Michał Bartłomiej CM*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 19, red. S. Wilk, kol. 511–512.
- Gogacz Mieczysław, *Apofatyka jako sposób opisu doświadczenia mistycznego w tekstach św. Bonawentury*, [w:] *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, red. S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, Niepokalanów 1976, s. 366–392.
- Gombrich Ernst Hans, *Pisma o sztuce i kulturze*, wybór i oprac. R. Woodfield, przekł. D. Folga-Januszewska, S. Jaszczyńska, M. Wrześniak we współpracy z K. Csernak i K. Włodkowską, red. nauk. D. Folga-Januszewska, Kraków 2011.

- Gondek Maria Joanna, *Specyfika chrei jako ćwiczenia retorycznego*, „Forum Artis Rhetoricae” 2014, nr 4, s. 7–21.
- Gostyńska Dorota, *Retoryka iluzji*, Warszawa 1991.
- Góralski Zbigniew, *Encyklopedia urzędów i godności w dawnej Polsce*, Warszawa 2000.
- Górska Magdalena, *Hieroglifyk w teorii Rzeczypospolitej (XVII–XVIII wieku). Zarys problematyki*, „Terminus. Czasopismo Wydziału Polonistyki UJ”, t. 14: 2012, z. 25, s. 15–46.
- Górski Karol, *Teologia ascetyczno-mistyczna*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 2: *Od odrodzenia do oświecenia*, cz. 2: *Teologia humanistyczna*, Lublin 1975, s. 431–470.
- Grabowski Ambroży, *Skarbniczka naszej archeologii obejmująca średniowieczne pomniki wojennego budownictwa Polaków, wiadomości do dziejów sztuk pięknych w Polsce oraz wspomnienia z naszej przeszłości itp.*, Lipsk 1854.
- Guiderdoni Agnès, *Exegetical Immersion: The Festivities on the Occasion of Francis de Sales's Canonisation (1665–1667)*, [w:] *Imago Exegetica: Visual Images as Exegetical Instruments, 1400–1700*, edited by W.S. Melion, J. Clifton, M. Weemans, „Intersections. Interdisciplinary Studies in Early Modern Culture”, vol. 33: 2014, Leiden, general editor K.A.E. Enenkel, s. 855–884.
- Guiderdoni Agnès, *The Theory of Figurative Language in Maximilian van der Sandt's Writings*, [w:] *Jesuit Image Theory – Rhetorical and Emblematic Treatises, and Theoretical Debates*, edited by W. de Boer, K.A.E. Enenkel, W.S. Melion, part 1, Boston–Leiden 2016, s. 89–101.
- Haidt Rebecca, *Seduction and Sacrilege. Rhetorical Power in Fray Gerundio de Campazas*, Cranbury 2002, Associated University Presses.
- Hanafi Zakiya, *The Monster in the Machine. Magic, Medicine, and the Marvelous in the Time of the Scientific Revolution*, Durham–London 2000, Duke University Press.
- Hanusiewicz-Lavallee Mirosława, *Brytania i Sarmacja – na krańcach Europy*, [w:] *Wśród krajów Północy. Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej wobec narodów germańskich, słowiańskich i naddunajskich: mapa spotkań, przestrzenie dialogu*, red. nauk. M. Hanusiewicz-Lavallee, „Hermeneutyka Wartości”, t. 1, Warszawa 2015, s. 125–189.
- Hanusiewicz-Lavallee Mirosława, *Dawne i nowe. Tożsamość wyznaniowa katolików świeckich w potrydenckiej Rzeczypospolitej*, [w:] *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*, red. nauk. J. Dąbkowska-Kujko, „Hermeneutyka Wartości”, t. 6, Warszawa 2016, s. 103–144.
- Harassek Stefan, *Piotr Duhem i Max Scheler. O cechach narodowych nauki filozofii*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. 9: 1931, s. 367–404.
- Heers Jacques, *Święta głupców i karnawały*, przekł. G. Majcher, Warszawa 1995.
- Henderson Ian H., *Jesus, Rhetoric and Law*, Leiden–New York–Köln 1996.
- Huizinga Johan, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, przekł. M. Kurecka i W. Wirpsza, Warszawa 1985.
- Huizinga Johan, *Jesień średniowiecza*, przekł. T. Brzostowski, wstęp H. Barycz, postłowie S. Herbst, Warszawa 1974.
- Institutes of the Christian Religion*, vol. 1, edited by J.T. McNeill, translated and indexed by F.L. Battles, Louisville, Kentucky 2006, Westminster John Knox Press.
- Iriarte Lazaro, *Historia franciszkanizmu*, Kraków 1998.
- Iriarte Lazaro, *Powołanie franciszkańskie. Synteza ideałów św. Franciszka i św. Klary*, Kraków 1999.
- Iversen Erik, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*, Copenhagen 1961.
- Jarczykowa Mariola, *Przy pogrzebach rzeczy i rytmy. Funeralia Radziwiłłowskie z XVII wieku*, Katowice 2012.
- Jeanrond Werner Günter Adolf, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, przekł. M. Borowska, Kraków 1999.
- Jougan Władysław Alojzy, *Homilie polskie od czasów najdawniejszych po dobę obecną*, Lwów 1902.
- Jougan Władysław Alojzy, *Ks. Antoni Węgrzynowicz jako kaznodzieja mariologiczny. Szkic homiletyczny*, „Przegląd Kościelny”, t. 8: 1905, nr 45, z. 9, s. 185–198.

- Jougan Władysław Alojzy, *Ks. Antoni Węgrzynowicz jako kaznodzieja mariologiczny. Szkic homiletyczny (ciąg dalszy)*, „Przegląd Kościelny”, t. 8: 1905, nr 46, z. 10, s. 380–386.
- Jougan Władysław Alojzy, *Ks. Antoni Węgrzynowicz jako kaznodzieja mariologiczny. Szkic homiletyczny (ciąg dalszy)*, „Przegląd Kościelny”, t. 8: 1905, nr 47, z. 11, s. 464–473.
- Jougan Władysław Alojzy, *Ks. Antoni Węgrzynowicz jako kaznodzieja mariologiczny. Szkic homiletyczny (dokończenie)*, „Przegląd Kościelny”, t. 8: 1905, nr 48, z. 12, s. 551–562.
- Kafel Salezy, *Św. Bonawentury zarys nauki o Kościele*, [w:] *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, red. S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, Niepokalanów 1976, s. 296–318.
- Kantak Kamil, *Dobrosielski Chryzostom*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 5, Kraków 1939–1946, s. 248.
- Karnes Michelle, *Imagination, Meditation, and Cognition in the Middle Ages*, Chicago 2011, The University of Chicago Press.
- Kaznodziejstwo średniowieczne. Polska na tle Europy. Teksty – atrybucje – audytorium*, red. K. Bracha, A. Dąbrowka, Warszawa 2014.
- Keller Józef, *Etyka katolicka*, t. 2, Warszawa 1957.
- Kicińska Urszula, *Wzorzec szlachcianki w polskich drukowanych oracjach pogrzebowych XVII wieku*, Warszawa 2013.
- Knapp Éva, Tüskés Gábor, *Emblematic in Hungary: A Study of the History of Symbolic Representation*, Tübingen 2003.
- Kolbuszewski Kazimierz, *Postyllografia polska XVI i XVII wieku*, Kraków 1921.
- Kołaczkowski Julian, *Słownik rytmowników polskich tudzież obcych w Polsce zamieszkanych lub czasowo przebywających, od najdawniejszych do najnowszych czasów jako przyczynek do historii sztuk pięknych w Polsce*, Lwów 1874.
- Kopeć Jerzy Józef, *Droga Krzyżowa. Dzieje nabożeństwa i antologia współczesnych tekstów*, Poznań 1985.
- Kopeć Jerzy Józef, *Dzieje nabożeństwa Drogi Krzyżowej w Polsce*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 21: 1974, z. 4, s. 37–65.
- Korolko Mirosław, *O kunszcie oratorskim staropolskiego kaznodziejstwa*, [w:] *Kultura żywego słowa w dawnej Polsce*, red. H. Dziechcińska, Warszawa 1989, s. 56–99.
- Korolko Mirosław, *O prozie „Kazań sejmowych” Piotra Skargi*, Warszawa 1971.
- Kotarska Jadwiga, *Petrarkizm w poezji polskiego renesansu i baroku*, [w:] *Studia porównawcze z literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, J. Ślaski, Wrocław 1980, s. 29–55.
- Kowzan Jacek, *Quattuor hominum novissima. Dzieje serii tematycznej czterech rzeczy ostatecznych w literaturze staropolskiej*, Siedlce 2003.
- Kozłowski Wiktor, *Słownik leśny, bartny, bursztyniarski i orylski*, „Sylwan. Zbiór Nauk Leśnych i Łowieckich” 1845, t. 21, z. 1.
- Kraśiński Adam Stanisław, *Słownik synonimów polskich*, t. 1, Kraków 1885.
- Krąpiec Mieczysław Albert, *Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości*, [w:] *Wprowadzenie do filozofii*, red. M.A. Krąpiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka i in., Lublin 1999.
- Krocak Jerzy, *Nauka o kamieniach i jej źródła w cyklu kazań „Nuptiae Agni” Antoniego Węgrzynowicza*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka”, 31 (51): 2017, s. 269–292.
- Krynica Tatiana, *Starożytny łaciński centon: próba przybliżenia na przykładzie „Centonu weselnego” Ausoniusza*, „Vox Patrum”, R. 32: 2012, t. 57, s. 359–378.
- Krzyżanowski Julian, *Przysłowie*, [w:] *Słownik folkloru polskiego*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1965.
- Kumor Bolesław, *Dzieje diecezji krakowskiej do roku 1795*, t. 3, Kraków 2000.
- Kuran Magdalena, *[...] iż największą mądrość jest poznać samego siebie – metafora zwierciadła w kazaniu Gabriela Zawieszki (Leopolity) o św. Marii Magdalenie*, [w:] *Lustro*, red. M. Urbańska, „Analecta Literackie i Językowe”, t. 11: 2020, Łódź, s. 15–28.
- Kuran Magdalena, *„Kazanie krótkie o Męce Pańskiej” Piotra Skargi: przekład oracji Stefana Tucciego wygłoszonej przed papieżem Grzegorzem XIII*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica”, t. 21: 2013, s. 225–235.

- Kuran Magdalena, *Barokowy kaznodzieja czyta rzymskich pisarzy (na przykładzie wielkopiątkowego kazania Mikołaja Szomowskiego „Raj niebieski na ziemi potopem złości i okrucieństwa żydowskiego zniesiony [...]”*, „Czytanie Literatury. Łódzkie Studia Literaturoznawcze” 2012, nr 1, s. 189–208.
- Kuran Magdalena, *Eloquentia sacra, czyli retoryka w służbie kaznodziejstwa (analiza rękopiśmiennego kompendium retorycznego anonimowego autora reformackiego z XVII wieku)*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica”, t. 25: 2014, s. 201–226.
- Kuran Magdalena, *Fontanny, obligacje, rebelizanci... Obrazowanie w barokowych kazaniach reformackich (na przykładzie kazań o św. Piotrze z Alkantary)*, [w:] „Non cesso gratias agere Deo et hominibus”. *Prace ofiarowane Ojcu dr. Anzelmowi Januszowi Szeinke OFM z okazji złotego Jubileuszu Kapłaństwa i ponad 50-lecia pracy historyczno-pisarskiej*, red. W.M. Michalczyk, M.C. Paczkowski, Kraków–Warszawa 2013, s. 655–668.
- Kuran Magdalena, *Matematyka czartowska czy pobożna? Dwa oblicza astrologii w kazaniach reformata Antoniego Węgrzynowicza*, „Terminus. Czasopismo Wydziału Polonistyki UJ”, t. 17: 2015, z. 1(34), s. 61–88.
- Kuran Magdalena, *O przykładach zastosowania alegoryzmów rememoratywnych w dwóch XVIII-wiecznych kazaniach*, „Liturgia Sacra”, t. 18: 2012, nr 1, s. 101–112.
- Kuran Magdalena, *O rękopisie „Melodyi Ś[więtego] Kazimierza” Antoniego Węgrzynowicza – spostrzeżenia i uwagi*, [w:] „Fons omnis honesti” – o literaturze w służbie wartości: tradycja antyczna, kultura ziemiańska, encyklopedyzm i komunikacja. *Studia ofiarowane Profesor Marii Wichowej w 70. rocznicę urodzin i 45. rocznicę pracy naukowej*, red. M. Kuran, Łódź 2020, s. 271–293.
- Kuran Magdalena, *Pasyjny wymiar duchowości franciszkańskiej na przykładzie „Kazania na Wielki Piątek o męce Pana Jezusowej” reformata Antoniego Węgrzynowicza*, [w:] *Piśmiennictwo sakralne w dziejach Polski do końca XVIII wieku na tle powszechnym*, red. S. Bułajewski, J. Gancewski i A. Wałkówska, Józefów 2012 [druk 2013], s. 219–230.
- Kuran Magdalena, *Polska religijność pasyjna w świetle kazań wielkopiątkowych (1702–1732) z biblioteki klasztoru reformatów w Zakliczynie*, [w:] *Miscellanea literackie i teatralne (od Kochanowskiego do Mrożka). Profesorowi Janowi Okoniowi od przyjaciół i uczniów na 70. urodziny zebrane*, red. K. Plachcińska i M. Kuran, Łódź 2010, s. 419–455.
- Kuran Magdalena, *Reformackie kazania niedzielne doby baroku wobec tradycji postyllograficznej*, [w:] *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, t. 9, red. J. Walkusz, Lublin 2010.
- Kuran Magdalena, *Retoryka jako narzędzie perswazji w postyllografii polskiej XVI wieku (na przykładzie „Postylli katolickiej” Jakuba Wujka*, Łódź 2007.
- Kuran Magdalena, *Theologia fabularis – rozważania o bajce w XVII-wiecznym traktacie jezuita Maximiliana van der Sandta*, [w:] *Naukowcy w poszukiwaniu magicznego pierwiastka*, red. M. Zaorska i A. Grabowski, Olsztyn 2016, s. 163–174.
- Kuran Magdalena, *Twórczość dominikanina Gabriela Zawieszki. Początki konceptyzmu w polskim kaznodziejstwie*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica” 2019, t. 53: *Literatura staropolska. Czytanie tekstów, historia i kultura*, red. M. Kuran, W. Wojtowicz, s. 259–280.
- Kuran Magdalena, *Uwagi o rękopisie zbioru kazań „Syllabus Marianus” Antoniego Węgrzynowicza*, „Prace Polonistyczne”, Ser. 76: 2021, s. 185–214.
- Kuran Michał, *Fauna i flora w staropolskich opisach Orientu (wybrane przykłady)*, [w:] *Motywy fauny i flory w literaturze i kulturze*, red. M. Kuran, Łódź 2018, s. 303–345.
- Kuźmak Krystyna, Sokołowski Edward, *Antoni z Padwy*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1973, kol. 661.
- Kwiecińska Magdalena, *Krakowskie tradycje: Emaus na Zwierzyńcu*, Kraków 2012.
- LaCocque André, Ricoeur Paul, *Mysleć biblijnie*, przekł. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003.
- LaNave Gregory, *Bonaventure’s Theological Method*, [w:] *A Companion to Bonaventure*, introduction J.M. Hammond, J.A.W. Hellmann, J. Goff, „Brill’s Companions to the Christian Tradition. A series of handbooks and reference works on the intellectual and religious life of Europe, 500–1800”, vol. 48: 2013, Leiden, editor-in-chief Ch.M. Bellitto, Brill Academic Publishers, s. 81–120.

- Lapidarium warszawskie. Szlachetne materiały kamieniarskie w XVI i XVII wieku*, red. M. Wardzyński, przy współpracy H. Kowalskiego i P. Jamskiego, Warszawa 2013.
- Lausberg Heinrich, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przekł., oprac. i wstęp A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002.
- Leksykon duchowości franciszkańskiej*, przekł. i oprac. zbiorowe, Kraków–Warszawa 2006.
- Lexicon latino-polonicum. Słownik łacińsko-polski*, oprac. F. Bobrowski, t. 1–2, Wilno 1905.
- Lifschitz Avi, *Language and Enlightenment. The Berlin Debates of the Eighteenth Century*, Oxford University Press 2012.
- Linde Samuel Bogumił, *Słownik języka polskiego*, t. 6, Lwów 1860.
- Litwornia Andrzej, *Samsonowy oręż ojca Gaudentego*, [w:] *Świt i zmierzch baroku*, red. M. Hanusiewicz, J. Dąbkowska i A. Karpiński, Lublin 2002, s. 435–460.
- Longfellow Erica, *Women and Religious Writing in Early Modern England*, New York 2004, Cambridge University Press.
- Longosz Stanisław, *Seneca saepe noster. Przyczyny popularności Seneki u starożytnych chrześcijan*, „Sympozja” 1998, t. 28: *Orbis antiquus. Studia filologiczne i patrystyczne. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Henrykowi Wójtowiczowi z okazji 70. rocznicy urodzin. Materiały z sympozjum Sekcji Filologicznej w Opolu – Kamieniu Śląskim w dniach 9–10 września 1998*, red. N. Widok, s. 45–69.
- Lubac de Henri, *Pismo Święte w tradycji Kościoła*, przekł. K. Łukowicz, Kraków 2008.
- Łętowski Ludwik, *Katalog biskupów, prałatów i kanoników krakowskich*, t. 4: *Prałaci i kanonicy krakowscy*, Kraków 1853.
- Łomnicka-Żakowska Ewa, *Grafika polska XVIII wieku. Rytownicy polscy i w Polsce działający*, Warszawa 2008.
- Maciuszko Janusz Tadeusz, *Ewangelicka postyllografia polska XVI–XVIII wieku. Charakterystyka – analiza porównawcza – recepcja*, Warszawa 1987.
- Maciuszko Janusz Tadeusz, *Symbol w religijności polskiej doby baroku i kontrreformacji*, Warszawa 1986.
- Manelli Stefano M., *The Scriptural Foundations of Scotus’ Mariology*, [w:] *Blessed John Duns Scotus and his Mariology: Commemoration of the Seventh Centenary of his Death: Acts of the Symposium on Scotus’ Mariology*, Grey College, Durham–England, edited by P.D. Fehlner, New Bedford 2009, Academy of the Immaculate, s. 173–232.
- Markowski Michał Paweł, *Ekphrasis: uwagi bibliograficzne z dołączeniem krótkiego komentarza*, „Pamiętnik Literacki”, R. 90: 1999, z. 2, s. 229–236.
- Mastalska Dorota, *Barokowa symbolika maryjna w kazaniach Antoniego Węgrzynowicza OFM*, „Studia Franciszkańskie”, t. 6: 1994, s. 121–131.
- Mastalska Dorota, *Teologiczny obraz Maryi w polskich kazaniach Antoniego Węgrzynowicza OFM (1658–1721)*, Niepokalanów 1994.
- Mazurkiewicz Roman, *Zapomniane polonicum w zbiorach Biblioteki Watykańskiej*, „Terminus. Czasopismo Wydziału Polonistyki UJ”, t. 3: 2001, nr 1–2, s. 169–176.
- Mazurkiewicz Roman, *Polskie średniowieczne pieśni maryjne. Studia filologiczne*, Kraków 2002.
- Mączyński Józef, *Kraków dawny i teraźniejszy z przeglądem jego okolic*, Kraków 1854.
- Mecherzyński Karol, *Historia wymowy kaznodziejskiej w Polsce, obejmująca wiadomości o najcelniejszych mówach Kościoła polskiego w czasach Zygmunto-wskich*, Kraków 1864.
- Mecherzyński Karol, *Historia wymowy w Polsce*, t. 1, Kraków 1856.
- Mecherzyński Karol, *Historia wymowy w Polsce*, t. 2, Kraków 1858.
- Mecherzyński Karol, *Historia wymowy w Polsce*, t. 3, Kraków 1860.
- medievalbooks, <https://medievalbooks.nl/> [dostęp: 1.10.2018].
- Mezger Werner, *Obyczaje karnawałowe i filozofia błazeństwa*, przekł. W. Dudzik, [w:] *Karnawał. Studia historyczno-antropologiczne*, wyb., oprac. i wstęp W. Dudzik, Warszawa 2011, s. 151–174.
- Michałowska Teresa, *„Dusza z ciała wyleciała”. Próba interpretacji*, „Pamiętnik Literacki”, R. 80: 1989, z. 2, s. 3–26.

- Michałowska Teresa, *Leksykon. Literatura polskiego średniowiecza*, Warszawa 2011.
- Michałowska Teresa, *Staropolska teoria genologiczna*, Wrocław 1974.
- Michałowska Teresa, *Szkice mediewistyczne*, Łódź 2014.
- Michałowska Teresa, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*, Toruń 2016.
- Michałowska Teresa, *Wstęp*, [w:] *Wyobrażenia średniowieczna*, red. T. Michałowska, Warszawa 1996, s. 5–9.
- Michałowski Damian, Otrocki Michał, *Hermeneutyka dyskursu według Paula Ricoeura*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. 41: 2013, z. 4, s. 131–152.
- Michtha Jerzy, *Nobilitacja i indygenat w szlacheckiej Rzeczypospolitej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio F. Historia”, vol. 45: 1990, s. 355–363.
- Milewska-Ważbińska Barbara, „Obscure loqui”. *Zagadki i ich definicje w łacińskich traktatach i podręcznikach poetyki XVI–XVIII wieku wobec tradycji antycznej*, „Terminus. Czasopismo Wydziału Polonistyki UJ”, t. 22: 2020, z. 2 (55), s. 143–156.
- Minnis Alastair, *Medieval Theory of Authorship. Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, second edition, with a new preface by the author, Philadelphia 1988, University of Pennsylvania Press.
- Moisan-Jabłońska Krystyna, *Polskie przygody grafiki zachodnioeuropejskiej XVII–XVIII wieku*, Ciche 2013.
- Molenda Jarosław, *Tajemnice polskich grobowców. Pielgrzymki. Ukryte skarby. Sensacje i anegdoty*, Warszawa 2008.
- Morawski Feliks, *Graecorum poesi aenigmatica*, Monasterii 1862.
- Muczkowski Józef, *Rękopisma Marcina Radymińskiego*, Kraków 1840.
- Napiórkowski Stanisław Celestyn, *Podstawy prawdy o Niepokalanym Poczęciu i podanie jej przez Kościół do wierzenia*, [w:] *Niepokalane Poczęcie i życie chrześcijańskie*, red. D. Mastalska, Częstochowa 2005, s. 17–41.
- Nawarecki Aleksander, *Czarny karnawał. „Uwagi śmierci niechybnej” księdza Baki – poetyka tekstu i paradoksy recepcji*, Wrocław 1991.
- Noga Zdzisław, *Krakowska rada miejska w XVI wieku. Studium o elicie władzy*, Kraków 2003.
- Norman Corrie E., *Humanist Taste and Franciscan Values. Cornelio Musso and Catholic Preaching in Sixteenth-Century Italy*, „Renaissance and Baroque Studies and Texts”, vol. 24: 1998, New York.
- Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, w oparciu o dzieło Samuela Adalberga opracował Zespół Redakcyjny pod kierunkiem J. Krzyżanowskiego, t. 1–3, Warszawa 1970–1972.
- Nowicka-Jeżowa Alina, *Pokolenia trydenckie między tradycją a wyzwaniem przyszłości*, [w:] *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*, red. nauk. J. Dąbkowska-Kujko, „Hermeneutyka Wartości”, t. 6, Warszawa 2016, s. 21–102.
- Nowicka-Struska Anna, „*Ex fumo in lucem*”. *Barokowe kaznodziejstwo Andrzeja Kochanowskiego*, Lublin 2008.
- Okoń Jan, *Postać Chrystusa w dramatach staropolskich*, [w:] *Chrystus w literaturze polskiej*, red. P. Nowaczyński, Lublin 2001.
- Okoński Maciej, *Wierni literze. Egzegeza szkoły antiocheńskiej*, „Teofil. Pismo Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów”, R. 25: 2007, s. 97–108.
- Otrwinowska Barbara, „*Homo metaphoricus*” w teorii twórczości XVII wieku, [w:] *Studia o metaforze*, cz. 1, red. E. Sarnowska-Temeriusz, „Z Dziejów Form Artystycznych w Literaturze Polskiej”, t. 55, Wrocław 1980, s. 31–56.
- Paczkowski Mieczysław Celestyn, *Symbolika wieńców w starożytności chrześcijańskiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, t. 28: 2015, z. 4, s. 35–55.
- Palmer Richard E., *Hermeneutics. Interpretation. Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston 1969, Northwestern University Press.
- Panuś Kazimierz, *Nidus Aquilae... Antoniego Węgrzynowicza OFMRef.*, „Materiały Homiletyczne” 2012, nr 269, s. 53–62.

- Panuś Kazimierz, *Wielcy mówcy katedry na Wawelu*, Kraków 2008.
- Panuś Kazimierz, *Wielcy mówcy Kościoła w Polsce*, Kraków 2005.
- Panuś Kazimierz, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 1: *Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym*, Kraków 1999.
- Panuś Kazimierz, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 2: *Kaznodziejstwo w Polsce od średniowiecza do baroku*, Kraków 2001.
- Papczyński Stanisław św., *Zwiastun królowej sztuk czyli kształcenie adeptów kunsztownego przemawiania*, wpraw. J.A. Drob, przekł. B. Kupis, Warszawa 2007.
- Papczyński Stanisław św., *Zwiastun królowej sztuk czyli kształcenie adeptów kunsztownego przemawiania*, przekł. i przypisy B. Kupis, oprac. A. Pakuła i I. Wesołowska, [w:] *tenże, Pisma zebrane*, przekł. K. Krzyżanowski i in., Warszawa 2016, s. 81–484.
- Partyka Joanna, „*Sciencia, którą Pan Bóg wlał w człowieka, aby wiedział, czego zażyć, a czego się wystrzegać*”: *kalendarz jako lektura obowiązkowa?*, [w:] *Kalendarze staropolskie*, red. I.M. Dacka-Górzyńska i J. Partyka, Warszawa 2013, s. 227–234.
- Pasiecznik Jan, *Kościół i klasztor reformatów w Krakowie*, Kraków 1978, „Biblioteka Krakowska”, nr 119.
- Pawlak Wiesław, „*Praedicator urbanus*” – Walerian Gutowski OFMConv., [w:] *Wielcy kaznodzieje Krakowa. Studia in honorem prof. Eduardi Staniek*, red. K. Panuś, Kraków 2006, s. 191–206.
- Pawlak Wiesław, *Barokowe kazania o św. Jacku – między laudacją a parenezą*, [w:] *Święty Jacek i dziedzictwo dominikańskie*, red. E. Mateja, A. Pobóg-Lenartowicz, M. Rowińska-Szczepaniak, Opole 2008, s. 210–236.
- Pawlak Wiesław, *Koncept w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 2005.
- Pawlak Wiesław, Stanisław Papczyński jako teoretyk wymowy, [w:] *Veritas in caritate. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Andrzeja Szostka MIC*, red. M. Tkaczyk, M. Krupa, K. Jaworski, Lublin 2016, s. 377–386.
- Pawlak Wiesław, *Teoria kaznodziejstwa w Polsce reformy trydenckiej (do połowy XVII wieku). Rekonesans*, [w:] *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej. Powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*, red. J. Dąbkowska-Kujko, „Hermeneutyka Wartości”, t. 6, Warszawa 2016, s. 435–496.
- Pawłowski Piotr, *Ludolf z Saksonii i jego „Vita Christi” w edycji z 1495 r., ze zbiorów biblioteki zgromadzenia księży misjonarzy na Stradomiu w Krakowie (część B)*, „Fides – Biuletyn Bibliotek Kościelnych” 2011, nr 1–2 (32–33), s. 54–63.
- Pazera Wojciech, *Kaznodziejstwo w Polsce od początku do końca epoki baroku*, Częstochowa 1999.
- Pelc Janusz, *Słowo i obraz na pograniczu literatury i sztuk plastycznych*, Kraków 2002.
- Pelczar Józef Sebastian, *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 1: *Kaznodzieje greccy do IX wieku, łacińscy do XVI wieku*, Kraków 1896.
- Pelczar Józef Sebastian, *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 2: *Kaznodzieje polscy*, Kraków 1896.
- Pelczar Józef Sebastian, *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Kościele katolickim. Dodatek do części II*, Kraków 1897.
- Pelczar Józef Sebastian, *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Polsce*, Kraków 1917.
- Pieczynski Maciej, *Jezuici a ars combinatoria. O poszukiwaniu uniwersalnej metody naukowej w drugiej połowie XVII wieku*, „Barok”, 37: 2012, s. 53–70.
- Pilichowska Bogdana, *Krakowskie „Emausy” w źródłach archiwalnych od XVI do XVIII wieku*, „Krakowski Rocznik Archiwalny”, t. 10: 2004, s. 77–104.
- Platt Dobrosława, *Kazania pogrzebowe z przełomu XVI i XVII w. Z dziejów prozy staropolskiej*, Wrocław 1992.
- Podręczna encyklopedia kościelna*, oprac. pod kier. J. i R. Archutowskich, A. Fajęckiego, J. Niedzielskiego i in., t. 35–36, t. 37–38, Warszawa 1912–1913.
- Popiołek Bożena, „*Woli mojej ostatniej testament ten...*”. *Testamenty staropolskie jako źródło do historii mentalności XVII i XVIII wieku*, Kraków 2009, „Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Prace Monograficzne”, nr 514.
- Prejs Marek, *Egzotyzm w literaturze staropolskiej. Wybrane problemy*, Warszawa 1999.

- Ptaśnik Jan, *Miasta i mieszczaństwo w dawnej Polsce*, Kraków 1934.
- Rakowiecka-Asgari Karolina, *Mysł nieoswojona oswaja świat. O kulturotwórczej roli zagadki w starożytnej Eurazji*, Kraków 2011.
- Rastawiecki Edward, *Słownik malarzów polskich tudzież obcych w Polsce osiadłych lub czasowo w niej przebywających, z dołączeniem szesnastu rycin, wizerunków celniejszych artystów*, t. 3, Warszawa 1857.
- Raybould Robin, *An Introduction to the Symbolic Literature of the Renaissance*, Oxford 2005.
- Ricciardi Antonio, *Commentaria symbolica in duos tomos distributa in quibus explicantur arcana pene infinita ad mysticam, naturalem, et occultam rerum significationem attinentia*, t. 1–2, Venetiis 1591.
- Richards Ivor Armstrong, *The Philosophy of Rhetoric*, [w:] *Philosophical Perspectives on Metaphor*, edited by M. Johnson, Minneapolis 1981, University of Minnesota Press, s. 48–82.
- Ricoeur Paul, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*, przekł. H. Bortnowska, „Znak”, R. 23: 1971, nr 200–201, s. 173–199.
- Ricoeur Paul, *Symbol daje do myślenia*, przekł. S. Cichowicz, „Res Facta. Teksty o Muzyce Współczesnej”, t. 7: 1973, s. 8–18.
- Ricoeur Paul, *The Rule of Metaphor. Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, translated by R. Czerny with K. McLaughlin and J. Costello, London 1986, Routledge & Kegan Paul.
- Riley Gillian, *Learning by Mouth: Edible Aids to Literacy*, [w:] *Food and the Memory. Proceedings of the Oxford Symposium on Food and Cookery 2000*, edited by H. Walker, Blackawton 2001, s. 192–198.
- Roemer Paul, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Text and an Introduction to Their Influence*, New York 1993, Oxford University Press.
- Ryba Renata, *Strój i grzech – w świetle barokowych egzemplów*, „Terminus. Czasopismo Wydziału Polonistyki UJ”, t. 12: 2010, z. 1, s. 135–150.
- Rydzek Wojciech, *Rhetorica christiana. Teoria wymowy kościelnej Stanisława Sokołowskiego*, Kraków 2011.
- Siwek Gerard, *Wzór i patron misjonarzy ludowych (św. Leonard z Porto Maurizio)*, „Homo Dei”, R. 59: 1990, nr 1–2, s. 54–63.
- Skwara Marek, *O dowodzeniu retorycznym w polskich drukowanych oracjach pogrzebowych*, Szczecin 1999.
- Skwara Marek, *O tytułach polskich kazań pogrzebowych z XVII w.*, [w:] *Dzieło literackie i książka w kulturze. Studia i szkice ofiarowane Profesor Renardzie Ociecek w czterdziestolecie pracy naukowej i dydaktycznej*, red. I. Opacki, przy udziale B. Mazurkovej, Katowice 2002, s. 436–445.
- Skwara Marek, *Polskie oracje pogrzebowe XVII wieku. Bibliografia*, Gdańsk 2009.
- Słownik języka polskiego*, t. 5, red. J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki, Warszawa 1912.
- Słownik języka polskiego*, oprac. A. Zdanowicz, M. Bohusz-Szyszko, J. Filipowicz i in., cz. 2, Wilno 1861.
- Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 2, 3, red. S. Bąk, S. Hrabec, W. Kuraszkiewicz i in., Wrocław 1967–1968.
- Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 35, red. nac. K. Mrowcewicz, Warszawa 2011.
- Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 5, 7, 8, 10, 12, 13, 17, 19, 22, 31, red. nac. M.R. Mayenowa, Wrocław 1976–2003.
- Smereka Władysław, *Bibliotyka polska (wiek XVI–XVII)*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2: *Od odrodzenia do oświecenia*, cz. 1: *Teologia humanistyczna*, s. 221–266.
- Sobol Leszek, *Kultura klasztoru ss. Norbertanek w Imbramowicach 1229–2004*, Kraków 2005.
- Sokolski Jacek, *Słownik barokowej symboliki natury. Tom wstępny: Barokowa księga natury*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 2000, nr 2254.
- Sokolski Jacek, *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyśćca i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*, Wrocław 1994.
- Sołtykowicz Józef, *O stanie Akademii Krakowskiej i o publicznych, a mianowicie uczonych pracach akademików*, Kraków 1810.
- Spargo Emma Jane Marie, *The Category of the Aesthetic in the Philosophy of Saint Bonaventura*, „Franciscan Institute Publications. Philosophy Series”, no. 11, edited by Allan B. Wolter OFM, New York 1953.

- Spinosa Giacinta, *Translatio Studiorum through Philosophical Terminology*, [w:] *Translatio Studiorum. Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History*, edited by M. Sgarbi, Leiden–Boston 2012, s. 73–90.
- Sroka Albin Bronisław, *Prawo i życie polskich reformatorów. W 350. rocznicę powstania 1623–1973*, Kraków 1975.
- Starowieyski Marek, *Egzegeza ojców Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie”, R. 82: 1990, vol. 115, z. 488, s. 25–36.
- Staszewski Jacek, *August II Mocny*, Wrocław 1998.
- Stevenson Jane, *Women Latin Poets. Language, Gender, and Authority, from Antiquity to the Eighteenth Century*, New York 2005, Oxford University Press.
- Stępień Paweł, *Łowienie rzeczywistości. O „Flores sermonum” Mikołaja z Wilkowiecka*, „Pamiętnik Literacki”, R. 111: 2020, z. 2, s. 119–131.
- Stępień Tomasz, *Teologia negatywna w pismach „Corpus areopagiticum”*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, R. 7: 1994, s. 231–255.
- Strzelczyk Jerzy, *Pióro w wątych dłoniach: o twórczości kobiet w dawnych wiekach. Początki (od Safony do Hroswity)*, Warszawa 2007.
- Surzyn Jacek, *Rozważania nad statusem teologii. Analiza „Prologu” z „Reportatio Parisiensis” Jana Dunsza Szkota*, Katowice 2011.
- Synowiec Damian, *Cezaryni*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, kol. 45–46.
- Szady Bogumił, *Pralatury i kanonie Kolegiaty Wszystkich Świętych w Krakowie w II połowie XVIII wieku*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, t. 86: 2007, s. 331–354.
- Szady Bogumił, *Prawo patronatu w Rzeczypospolitej w czasach nowożytnych. Podstawy i struktura*, Lublin 2003.
- Szafulski Andrzej, *Życie cnotliwe podstawą moralności społecznej w kazaniach A. Węgrzynowicza OFMRef*, „W Nurcie Franciszkańskim”, R. 12: 2003, s. 143–152.
- Szczeklik Józef, Wojnarski Wiesław, *Zarys dziejów mieszkańców Pilzna*, [Pilzno 2000].
- Szewc Eugeniusz, *Esenezyści*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. 4, Lublin 1983, kol. 1133–1134.
- Szteinke Anzelm Janusz, *Aleksander z Padury*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz i in., Lublin 1973, kol. 340–341.
- Szteinke Anzelm Janusz, *Kościół świętego Antoniego i klasztor franciszkanów-reformatów w Warszawie 1623–1987*, Kraków 1990.
- Szteinke Anzelm Janusz, *Węgrzynowicz Antoni*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 20, red. E. Gigilewicz, Lublin 2014, kol. 424.
- Świeżawski Stefan, *Wpływ św. Bonawentury na myśl XV wieku*, [w:] *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, red. S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, Niepokalanów 1976, s. 434–441.
- Świętochowski Robert, *Szkołnictwo teologiczne dominikanów*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 2: *Od odrodzenia do oświecenia*, cz. 2: *Teologia neoscholastyczna i jej rozwój w akademiach i szkołach zakonnych*, Lublin 1975, s. 211–285.
- Tatarkiewicz Władysław, *Historia estetyki*, t. 2: *Estetyka średniowieczna*, Warszawa 1989.
- Taylor Joan E., *The Essenes, the Scrolls, and the Dead Sea*, New York 2012, Oxford University Press.
- Tazbir Janusz, *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa 1987.
- The Catholic Encyclopedia: An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church*, edited by Ch.G. Herbermann, t. 7, New York 1913.
- The Chreia and Ancient Rhetoric: Progymnasmata*, translated and edited by R.F. Hock, E.N. O’Neil, Atlanta 1986, Scholar Press.
- The Oxford Companion to Sugar and Sweets*, edited by D. Goldstein, New York 2015, Oxford University Press.
- Theological Dictionary of the New Testament. Abridged in One Volume*, edited by G. Kittel and G. Friedrich, translated by G.W. Bromiley, Grand Rapids 2003, William B. Eerdmans Publishing Company.
- Tischner Józef, *Perspektywy hermeneutyki*, „Znak”, R. 23: 1971, z. 2–3, s. 145–172.

- Trębska Małgorzata, *Staropolskie szlacheckie oracje weselne. Genologia, obrzęd, źródła*, Warszawa 2008.
- Tronina Antoni, *Miasto uciezki*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 12, red. S. Wilk, Lublin 2008, kol. 788.
- Trościński Grzegorz, „Skarga umieniającego” w bernardyńskim rękopisie Biblioteki Diecezjalnej w Sandomierzu, „Pamiętnik Literacki”, R. 102: 2011, z. 4, s. 151–163.
- Trzynadłowski Jan, *Małe formy literackie*, Wrocław 1977.
- Urbański Piotr, *Theologia fabulosa. Commentationes Sarbievianae*, „Uniwersytet Szczeciński. Rozprawy i Studia”, t. 441: 2000.
- Veuthey Leon, *Filozofia chrześcijańska św. Bonawentury*, przekł. E.I. Zieliński, [w:] *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*, „Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et Studia”, t. 3: 1980, s. 255–390.
- Voegelin Eric, *Platon*, przekł. A. Legutko-Dybowska, Warszawa 2006.
- Walińska Marzena, *The Image of the Wife in the Homiletics of Antoni Węgrzynowicz*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, Sectio FF, vol. 38: 2020, nr 2, s. 53–66.
- Walińska Marzena, *Zelotypia jako grzech śmiertelny: Antoniego Węgrzynowicza kazanie o nieuzasadnionej zazdrości w małżeństwie*, [w:] *W kręgu rodziny i prywatności*, red. M. Jarczykowa, R. Ryba, Katowice 2014, s. 160–173.
- Walińska Marzena, *Żywyty świętych ten Apollo pieje*. *Studia nad tradycją mitologiczną w literaturze staropolskiej*, Katowice 2018.
- Wielcy kaznodzieje Krakowa. *Studia in honorem prof. Eduardi Staniek*, red. K. Panuś, Kraków 2006.
- Więckowiak Jerzy, *Kalwarye barokowe w Polsce*, Gdańsk 2006.
- Wilczyński Maurycy, *Klasztor świętego Kazimierza oo. reformatów w Krakowie według archiwum tegoż klasztoru*, Kraków 1893.
- Winniczuk Lidia, *Kalendarz starożytnych Greków i Rzymian*, Warszawa 1960.
- Wiślocki Władysław, *Katalog rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego*, cz. 1: *Wstęp. Rękopisy 1–1875*, Kraków 1877–1881.
- Wiśniowski Grzegorz Antoni, *Rychłowski Franciszek*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, red. nac. H. Markiewicz, t. 33, Wrocław 1992, s. 386–387.
- Wiśniowski Grzegorz Antoni, *Węgrzynowicz Antoni Andrzej*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, red. H.E. Wyczawski, t. 4, Warszawa 1983, s. 412–414.
- Wojtowicz Witold, *Między literaturą a kulturą. Studia o „literaturze mieszczańskiej” przełomu XVI i XVII wieku*, Szczecin 2010.
- Wolański Filip, *Kaznodziejstwo bernardyńskie w staropolskim systemie komunikacji społecznej schyłku epoki saskiej. Studium kształtowania wyobrażeń i postaw*, Toruń 2012.
- Wolicka Elżbieta, *Hermeneutyka „imago” w tekstach św. Bonawentury*, [w:] *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, red. S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, Niepokalanów–Warszawa 1976, s. 184–194.
- Wolicka Elżbieta, *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Lublin 1994.
- Wolicka-Wolszleger Elżbieta, *Obrazy są korzeniami myśli*, Lublin 2010.
- Wolny Jerzy, *Kaznodziejstwo*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 1: *Średniowiecze*, Lublin 1974, s. 275–308.
- Wong Suk Kwan, *Allegorical Spectrum of the Parables of Jesus*, Eugene 2017, Wipf & Stock.
- Wyczawski Hieronim Eugeniusz, *Danilewicz Onufry od Najśw. Sakramentu*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, red. H.E. Wyczawski, t. 1, Warszawa 1981, s. 364–365.
- Wyczawski Hieronim Eugeniusz, *Kościelne zbiory biblioteczne (wiek XVI–XVIII)*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2: *Od odrodzenia do oświecenia*, cz. 1: *Teologia humanistyczna*, Lublin 1975, s. 519–551.
- Wyczawski Hieronim Eugeniusz, *Węgrzynowicz Gabriel Kazimierz*, [w:] *Słownik polskich teologów katolickich*, red. H.E. Wyczawski, t. 4, Warszawa 1983.
- Zaborowska-Musiał Justyna, *Sacrae litterae. Anagramatyczne wariacje na temat Virginis–Deiparae w „Oraculum Parthenium” Józefa Stanisława Bieżanowskiego (1668)*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae”, R. 24: 2014, nr 1, s. 163–183.

- Ziomek Jerzy, *O przekładaniu przysłów*, [w:] tenże, *Powinowactwa literatury. Studia i szkice*, Warszawa 1980.
- Ziomek Jerzy, *Prace ostatnie. Literatura i nauka o literaturze*, Warszawa 1994.
- Zydek Sylwia, *Grzech jako czynnik dezintegrujący życie społeczne tematem kaznodziejskich rozważań Antoniego Węgrzynowicza (1658–1721)*, „Nasza Przyszłość. Studia z Dziejów Kościoła i Kultury Katolickiej w Polsce”, t. 132: 2019, s. 113–126.
- Zydek Sylwia, *Strach i poczucie bezpieczeństwa jako elementy budujące polską mentalność w XVIII wieku w świetle kaznodziejstwa Antoniego Węgrzynowicza (1658–1721)*, Toruń 2018.
- Żynel Apoloniusz, *Święty Bonawentura „drugi założyciel” zakonu franciszkańskiego*, [w:] *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, red. S.C. Napiórkowski, E.I. Zieliński, Niepokalanów 1976, s. 49–74.

Spis ilustracji

1. Autograf Antoniego Węgrzynowicza. <i>Originalia sub ministerio P. Antonii Węgrzynovii 1701–1704</i> . APR Kraków.....	44
2. A. Węgrzynowicz, [<i>Syllabus Marianus syllabarum consonantium alias discursus concionatorii in titulos B.V. Mariae a syllabis initiatos</i>] [...], k. [161]v–162r. APR Kraków {SRB, nr 261} (rękopis).....	46
3. A. Węgrzynowicz, <i>Nuptiae Agni, Gody Baranka Apokaliptycznego albo kazania na uroczyste święta Pana Jezusowe, Najświętszej Panny i Świętych Bożych napisane</i> , Kraków 1711, kol. 489–490. Egzemplarz z zasobów Biblioteki Jagiellońskiej, opatrzony sygnaturą 589510 III Mag. St. Dr.....	49
4. A. Węgrzynowicz, <i>Cursus theologicus ad mentem doctoris subtilis Ioannis Duns Scoti conscriptus ad laudem Dei et B[eati]ssimae V[irginis] M[ariae] I[m]maculatae Conceptio[n]is in conventu Cracoviensi</i> , 1697–1699, k. [208]–209. APR Kraków {SRB, nr 45} (rękopis).....	51
5–8. Figury jasełkowe wykonane przez Antoniego Węgrzynowicza. Muzeum przy Sanktuarium Zwiastowania NMP w Kazimierzu Dolnym nad Wisłą..... wkładka po s.	52
9. Ch. Clavius, <i>Operum mathematicorum</i> , t. 4, Moguntiae 1612, s. 536.....	56
10. A. Węgrzynowicz, [<i>Syllabus Marianus</i>] [...], k. [14]v, APR Kraków {SRB, nr 261} (rękopis)....	59
11. A. Węgrzynowicz, [<i>Syllabus Marianus</i>] [...], 130r, APR Kraków {SRB, nr 261} (rękopis).....	61
12. A. Węgrzynowicz, [<i>Syllabus Marianus</i>] [...], 198r. APR Kraków {SRB, nr 261} (rękopis).....	63
13. W. Rzewuski, <i>Compendium</i> , [w:] tenże, <i>Libellus A.R.P. Valeriani Rzewusci</i> , s. 3. APR Kraków {SRB, nr 56} (rękopis).....	75
14. M. Sandaeus, <i>Theologia symbolica in qua origo symbolorum, eorumque; artificium, ex Sacra Scriptura potissimum eruitur, et eiusdem symbola omnis generis explicantur. Opus Sacrae Doctrinae studiosis, ac imprimis concionatoribus, et politioris litteraturae amatoribus utile</i> , Moguntiae 1626, frontispis.....	116
15. <i>Index totius bibliothecae PP. Reformatorum Conventus Cracoviensis ad S. Casimirum Anno Domini 1689 die 28 Februarii</i> [...], s. 145 (rękopis).....	118
16. [<i>O głoszeniu kazań</i>], k. 1. APR Kraków {SRB, nr 126} (rękopis).....	122
17. A. Węgrzynowicz, <i>Melodyja Ś[więtego] Kazimierza królewicza polskiego</i> [...], k. [35]v. APR Kraków {SRB, nr 260} (rękopis).....	166

18. A. Węgrzynowicz, <i>Melodyja Ś[więtego] Kazimierza [...]</i> , k. [113]v, APR Kraków {SRB, nr 260} (rękopis).....	168
19. A. Węgrzynowicz, <i>Melodyja Ś[więtego] Kazimierza [...]</i> , k. 34r. APR Kraków {SRB, nr 260} (rękopis).....	170
20. A. Węgrzynowicz, <i>Melodyja Ś[więtego] Kazimierza [...]</i> , k. [58]v. APR Kraków {SRB, nr 260}.....	172
21. A. Węgrzynowicz, <i>Melodyja Ś[więtego] Kazimierza [...]</i> , k. 4r. APR Kraków {SRB, nr 260} (rękopis).....	174
22. A. Węgrzynowicz, <i>Melodyja Ś[więtego] Kazimierza [...]</i> , k. [4]v. APR Kraków {SRB, nr 260} (rękopis).....	176
23. F.D. Saavedra, <i>Idea principis christiano-politici, centum symbolis expressa</i> , Bruxellae 1649, s. 102.....	341
24. <i>Index totius PP. Reformatorum Conventus Cracoviensis ad S. Casimirum novissime post diligentem revisionem Anno D[omi]ni 1693 [...]</i> , s. 220 (rękopis).....	344
25. J. Camerarius, <i>Symbolorum et emblematum centuriae quatuor collecta</i> , Francofurti 1654, k. 79r.....	347
26. M. Sandaeus, <i>Theologia symbolica</i> . [...], Moguntiae 1626, s. 427.....	375
27. J. Typotius, <i>Symbola divina et humana pontificum, imperatorum, regum. Accessit brevis et facilis isagoge Jacobi Typotii. Ex museo Octavii de Strada, civis Romani</i> , Arnheimiae 1679, s. 8.....	378
28. G.P.V. Bolzani, <i>Hieroglyphica sive de sacris Aegyptiorum literis commentarii</i> , Basileae 1556, k. 90r.....	381

Zdjęcia rękopisów oraz jasełkowych figur wykonał Michał Kuran

Indeks osób

- Aaron, bibl. 159, 219, 249, 251
Abimelech, bibl. 201, 355, 356, 358
Abraham a Santa Clara (Hans Ulrich Mergele) 164
Abraham, bibl. 127, 201, 259
Abramowiczówna Zofia 385, 418
Abramowska Janina 18, 19, 160, 175, 204–206, 353, 360, 363, 364, 366, 368, 425
Abstemiusz (Abstemius Laurentius; Lorenzo Bevilaqua) 357
Adalberg Samuel 297, 433
Adam, bibl. 330, 345
Adamczyk Maria 189, 425
Adeodat I, św., papież 246
Adrados Francisco Rodríguez 353, 415
Adrichem van Christiaan (Adrichomius) 228, 229, 234, 415
Aelia Eudocia Augusta (Eudocja; Atena Eudokia; Athenaïs) 108–110
Aftoniusz Sofista 305, 365, 415
Agnesi Giovanni Battista 60, 316, 328, 329
Agnieszka, św. 219, 369, 370
Agur, bibl. 294
Akbari Suzanne Conklin 15, 425
Alan z Lille 292
Albert Wielki, św. 112, 217, 240
Alciato (Alciatus) Andrea 331, 334, 360, 374, 375, 415
Aleksander, syn Heroda Wielkiego 345
Aleksander Wielki 305, 357
Aleksander z Padwy (Aleksander Patavinus) 73, 76
Alkibiades 38
Alkuin 111
Alvarez Emmanuel 79
Amazjasz, bibl. 355
Ambroży, św. 15, 111, 112, 242, 268, 369, 392
Amendówna Zuzanna 67
Amnon, bibl. 345
Anaksagoras 391
Ananiasz, bibl. 337
Andrzej, św., apostoł 161, 218
Angelus Clarenus (Pietro da Fossombrone) 76
Anna, św., bibl. 161, 218, 350
Annasz, bibl. 231–233, 254, 259
Antioch IV Epifanes 325
Antoni Pustelnik, św. 353
Antoni z Padwy, św. 77, 215, 219, 220, 222, 223, 236
Antypater, syn Heroda Wielkiego 345
Anzelm, św. 200
Anzulewicz Piotr 226
Apulejusz z Madaury (Lucius Apuleius) 386
Arakielowicz Symforian 184, 187, 415
Archimedes z Syrakuz 376
Archutowski Józef 77, 125, 425, 434
Archutowski Roman 77, 125, 425, 434
Arendt Hannah 195, 425
Aresio Paolo 163
Arnswald Ulrich 194, 427
Arystobul, syn Heroda Wielkiego 345
Arystarch z Samotraki 292
Arystoteles 14, 80, 239, 280, 291, 292, 295, 299, 310, 315, 376, 391, 407, 415
Aswerus (Kserkses I; Achaszwerosz; Artakserkses) 204, 205
Atanazy, św. 353
Atenajos z Naukratis (Athenaios Naukratites) 313, 316, 351, 415

- Auerbach Erich 266, 425
 August II Mocny 325, 360
 Augustyn Aureliusz, św. 13, 15, 16, 101, 106, 107, 111, 123, 126, 128, 129, 164, 209, 210, 243, 270, 284, 301, 302, 311, 328, 338, 339, 340, 345, 346, 362, 370, 372, 373, 410, 415
 Avendaño de Christóbal (Christophoro Avendagno) 163
 Awianowicz Bartosz 139, 417
 Awicenna (Abu-Ali ibn-Sina) 242
 Awierincew Siergiej 210, 211, 425

Babrios (Gabriel Grek) 365, 366
 Bach Jan Sebastian 211
 Backer de Alois 106, 115, 117, 256, 425
 Backer de Augustin 106, 115, 117, 256, 425
 Baczewski Sławomir 363, 418
 Baez de Diego 277
 Baiocensis Amadeus (Amédée de Bayeux) 123
 Baka Józef 198
 Bal Michał 74
 Balaam, bibl. 358
 Balbus Stanisław 409, 410, 425
 Balicki Wincenty 52, 425
 Balthasar von Hans Urs 100, 103, 178, 425
 Báñez Domingo 153
 Bania Zbigniew 88, 228, 425
 Barabasz, bibl. 233, 234, 250, 261
 Baran Bogdan 194, 428
 Baran Zbigniew 24, 31, 33, 34, 36, 39, 40, 44, 47, 57, 143, 414, 425, 426
 Barącz Sadok 184, 426
 Barbara, św. 158
 Barfucci Marino Bernardo 65
 Baring-Gould Sabine 324, 426
 Baron Jan 26, 426
 Bartłomiej, św., apostoł 161, 218
 Baruch, bibl. 281
 Barycz Henryk 101, 429
 Battles Ford Lewis 113, 429
 Bayley Peter 408, 409, 426
 Bazyli, św. 111, 291, 376
 Bąk Stanisław 354, 435
 Becanus Johannes Goropius 117
 Beda Czcigodny, św. 111, 268, 291
 Bednarska-Rusajowa Krystyna 414
 Begley Walter 316, 317, 330, 426
 Bellarmin Robert 106, 243
 Bellitto Christopher M. 114, 431
 Belzyt Leszek C. 37, 426

 Bełch Pius 13, 399, 415
 Benedykt (od św. Józefa) Zawadzki 134
 Berchorius Piotr 243, 348, 415
 Bernard Silvestris (Bernard z Tours) 402
 Bernard z Clairvoux, św. 126, 169, 171, 199, 242
 Bernard z Cluny (Bernard de Morlaix) 171
 Bernardyn ze Sieny, św. 207
 Bersman Gregor 345, 421
 Besse Pierre (Petrus Besseus) 163
 Beyerlinck Laurentius 240, 252, 253, 379, 415
 Białobrzeski Marcin 137
 Bielak Włodzimierz 54, 418
 Bielicki Stanisław 134
 Bieńkowski Ludomir 76, 436
 Biernat z Lublina 358, 360, 361, 416
 Biezanowski Stanisław Józef 33–36, 41, 52, 58, 60, 175, 316, 317, 327–330, 416
 Binoit Peter 290
 Birkowski Fabian 231, 416
 Biskupski Teofil 72, 162
 Bloomfield Morton W. 223, 426
 Blume Clemens 171, 415
 Błachut Adam Jan 27, 53, 57, 182–186, 426
 Błażkiewicz Alfons Henryk 40–43, 72, 73, 78–81, 82–85, 87, 93, 99, 100, 123, 124, 162, 317, 414, 426
 Boas George 376, 423
 Bobrowski Florian 353, 432
 Boeft den Jan 109, 428
 Boer de Wietse 16, 117, 119, 427, 429
 Boëtius Anselm (Anselm de Boodt) 217–219
 Bogdanowicz (Bohdanowicz, Bochdanowicz) Tomasz 148, 149, 416
 Boissard Jean-Jacques 334, 416
 Bolesławiusz Klemens 189, 190, 201, 416
 Bollando Ioanne (Jean Bolland) 169, 416
 Bolzani Giovanni Pierio Valeriano (Pierius Valerianus) 117, 284, 375, 377–388, 416, 440
 Bonawentura, św. (Giovanni Fidanza) 12, 13, 15, 18, 19, 42, 81–83, 99–104, 106, 107, 112, 114, 115, 128, 129, 177, 178, 199, 200, 210, 212, 215, 216, 222, 223, 227, 236, 237, 241, 243, 258, 276, 278, 290, 304, 327, 395–397, 399–401, 403–408, 411, 416, 417, 426
 Bonifacy IV, papież 246
 Bonifacy-Winfrid, św. 111
 Boromeusz Karol, św. 153
 Borowska Maria 15, 98, 429
 Borowski Andrzej 236, 427

- Bortnowska Halina 399, 435
 Bracha Franciszek 142
 Bracha Krzysztof 21, 427, 430
 Breeze Andrew 288, 427
 Brisacensis Gervasius 48
 Bromiley Geoffrey W. 192, 436
 Brückner Aleksander 67, 137, 427
 Brygida Szwedzka, św. 228
 Brykner Daniel 42, 55, 82, 83, 84, 190, 215, 417
 Brzostowski Tadeusz 101, 429
 Brzozowski Mieczysław 21, 62, 143, 427
 Brzuszek Salezy Bogdan 27, 41, 44, 47, 67, 86, 427
 Buchwaldówna Paulina 361, 427
 Buczyńska-Garewicz Hanna 195, 425
 Budny Szymon 386
 Budrewicz Tadeusz 238, 427
 Bultmann Rudolf 400
 Bułajewski Stanisław 26, 431
 Buondelmonti Cristoforo 374
 Bzowski Abraham 143–146, 153, 154
- Calixt** Georg 112
 Camerarius Joachim 335, 345–347, 358, 366, 367, 417, 421, 440
 Camus Jean-Pierre 409
 Canonici Luciano 68, 240
 Capaccio Giulio Cesar 163
 Caprioli Piotr 76
 Carthy de Jean 189
 Caulibus de Johannes 258
 Causinus Nicolas 117, 375–377, 417
 Cezar (Caius Iulius Caesar) 124, 304, 305
 Cezary ze Spiry, bł. 74
 Cętawski Dominik 64
 Chachaj Marian 64, 424
 Chappaz-Wirthner Suzanne 196, 427
 Chenu Marie-Dominique 129
 Chryzyp z Soloi 292
 Cichowicz Stanisław 96, 399, 435
 Cichowski Andrzej 42, 83, 427
 Ciecuch Jan 101, 427
 Clavius Christopher 55, 56, 417, 439
 Clifton James 16, 429
 Colonia de Dominic 123
 Comes Natalis 357
 Como da Emanuele 65
 Connolly John M. 194, 427
 Cook Eleanor 311, 427
 Copeland Rita 16, 427
- Cordier Balthasar 112
 Cortini Franciscus 31
 Costello John 11, 397, 435
 Coster Francisco 189
 Cox Leonard 288, 289
 Csernak Kamila 410, 428
 Curtius Ernst Robert 236, 268, 269, 427
 Cycleron (Marcus Tullius Cicero) 80, 124, 139, 147, 358, 417
 Cyryl Aleksandryjski, św. 126, 301, 357, 361, 365
 Cytowska Maria 290–292, 427
 Czarniecki Stefan 89
 Czartoryski Kazimierz, bp 91
 Czaszyński Rajmund 137
 Czerniewski Antoni 149, 417
 Czerny Robert 11, 397, 435
 Czyż Anna Sylwia 182, 426
- Dacka-Górzyńska Iwona M.** 308, 434
 Dalila, bibl. 268
 Daly Peter M. 374, 427
 Damazy I, św., papież 387
 Daniel, bibl. 222, 321, 325
 Danilewicz Onufry zob. Onufry (od Najświętszego Sakramentu) Danilewicz
 Dante Alighieri 265, 266, 417
 Dawid, bibl. 127, 149, 237, 276, 281, 282, 345
 Dąbkowska-Kujko Justyna 21, 78, 137, 143, 161, 302, 309, 420, 427, 429, 432–434
 Dąbrówka Andrzej 21, 430
 Dąmbska Izydora 403, 407, 427
 Dedinger Johann 163
 Dekoninck Ralph 117, 119, 120, 427
 Delio Ilia 411, 428
 Demetrios (Demetriusz z Faleronu) 330
 Denhoff Jan Kazimierz, kard. 156
 Descrains Jean 409
 Deun van Peter 109, 428
 Dębski (Dembski) Jerzy 140, 232, 245, 417
 Dijk van Gert-Jan 353, 428
 Diogenes Laertios 292
 Diomedes Grammaticus 291
 Długosz Jan 173
 Dobrosielski Chryzostom 33, 83
 Dobrzyniecka Janina 57, 428
 Domaradzki Mikołaj 310, 315, 428
 Dreves Guido M. 171, 415
 Drexel Jeremias (Hieremias Drexelius) 45, 123, 379, 417
 Drob Janusz Andrzej 23, 428, 434

- Drohojowski Józef 326, 417
 Družbicki Kasper 32, 61, 228, 235
 Duchniewski Jerzy 76, 428
 Dudzik Wojciech 195, 196, 427, 428, 432
 Duhem Pierre Maurice Marie 407
 Duns Szkot, św. 12, 13, 48, 81, 99, 406
 Dydyk Aleksandryjski (Didymos) 111, 278
 Dziechcińska Hanna 138, 430
 Dzielska Maria 97, 98, 113, 390, 422
- Eckhart Johannes**, Mistrz 195
 Eco Umberto 102, 417
 Efrek Syryjczyk, św. 111
 Egej, bibl. 203, 206, 207
 Ehrman Bart D. 98, 428
 Elbanowski Adam 217, 428
 Elias, bibl. 126
 Elias z Kortony (Elias Bonbarone) 76
 Eliusz Donat (Aelius Donatus) 280, 291, 311
 Elizer, bibl. 259
 Elżbieta, św., bibl. 304, 325, 349, 350
 Enenkel Karl A.E. 16, 17, 117, 119, 427, 429
 Engelgrave Hendrik 335, 336, 379, 417
 Epifaniusz z Salaminy 108
 Epiktet 352
 Epikur 13
 Erazm z Rotterdamu (Desiderius Erasmus) 112, 288–292, 353, 360, 417, 427
 Ernesti Johann August 194, 417
 Esparza Artieda de Martinus 48
 Estera, bibl. 203–205, 214
 Estreicher Karol 44, 57, 93, 152, 317, 329, 406, 409, 428
 Eucheriusz z Lyonu, św. 375
 Eudocja zob. Aelia Eudocia Augusta
 Eurypides 121
 Eutykian, św., papież 387
 Euzebiusz z Cezarei 108, 111, 325
 Evdokimov Paul 411, 428
 Ewa, bibl. 345
 Ezdrasz (Salatiel), bibl. 355
 Ezechiel, bibl. 281, 388
 Ezop 321, 346, 352, 357, 360, 361–363, 366, 367, 418
- Faerno Gabriele** (Faernus Cremonensis) 346, 362, 363, 418
 Fajęcki Aleksander 77, 125, 425, 434
 Fasanini Filippo 374
 Fedrus (Gaius Iulius Phaedrus) 360, 418
 Fehlner Peter Damian 129, 432
- Filip, św., apostoł 218
 Filipowicz Jakub 133, 134
 Filipowicz January 435
 Filon z Aleksandrii (Filon Judejczyk) 15, 108, 111, 243, 260, 376
 Filostrat z Tyru 383
 Fitzmyer Joseph A. 16, 428
 Flaviacensis Radulfus 243
 Folga-Januszewska Dorota 410, 428
 Franciszek (od św. Józefa) Włocki 134
 Franciszek z Asyżu, św. 55, 65, 72, 74, 77, 82, 84, 100, 101, 179, 187, 215, 220, 226, 227, 240, 241, 265, 266, 300, 405, 406
 Franciszek z Osuny 153
 Frankowski Janusz 14, 416
 Fredro Andrzej Maksymilian 295, 310
 Freitag Arnold 352, 357, 418
 Friedrich Gerhard 192, 436
 Froehlich Karlfried 112, 428
- Gabriel z Gródka** 72, 73, 76, 162
 Gadamer Hans-Georg 194, 428
 Galen (Claudius Galenus) 242, 243, 391
 Gall Stanisław 32, 428
 Galle Philips 57
 Gancewski Jan 26, 431
 Gapski Henryk 24, 89, 426, 428
 Gedeon (Jerubbaal), bibl. 355, 356
 Gelarowski Bonawentura 135
 Gentilis ze Spoleto 76
 Ghislerus Michael 255, 264, 393, 418
 Giehlow Karl 374, 428
 Gigilewicz Edward 28, 185, 284, 428, 436
 Giotto di Bondone 265
 Giraldi Lilio Gregorio 357
 Glomski Jacqueline 288, 427
 Głowiński Michał 211, 425
 Goff Jared 114, 431
 Gogacz Mieczysław 411, 428
 Goldstein Darra 289, 436
 Goliat, bibl. 127
 Goliński Zbigniew 89, 419
 Gołcki Wojciech 95, 98
 Gołębiowski Stefan 288, 418
 Gombrich Ernst Hans 410, 428
 Gondek Maria Joanna 302, 305, 429
 Gorzkowski Albert 14, 124, 237, 272, 432
 Gostyńska Dorota 148, 291, 429
 Gościecki Franciszek 206
 Góralski Zbigniew 323, 429
 Górnicki Łukasz 37, 39, 418

- Górska Magdalena 377, 379, 392, 429
 Górski Karol 83, 429
 Grabowski Adam 356, 431
 Grabowski Ambroży 53, 57, 429
 Grabowski Manswet 136, 139
 Grabowski Tadeusz 86, 422
 Grafton Anthony T. 376, 423
 Granat Wincenty 414
 Grochowski Stanisław 58, 173, 418
 Grothówna Zofia 54, 418
 Gruchała Janusz S. 23, 27, 360, 416, 419
 Gruterus Janus 292, 418
 Gryglewicz Feliks 13, 73, 76, 220, 428, 431, 436
 Grzegorz I Wielki, św., papież 15, 105, 112, 200, 242, 243, 268, 285
 Grzegorz XIII, papież 153, 256
 Grzegorz XV, papież 76
 Grzegorz z Nazjanu (Grzegorz Teolog), św. 111
 Grzeszczuk Stanisław 360, 415, 416
 Grzeńkowiak Radosław 237, 289, 422, 423
 Guevara de Antonio 259, 418
 Guiderdoni Agnès 16, 119, 429
 Gutowski Berard 11, 26, 77, 78, 131, 134, 418
 Gutowski Walerian 91, 92
- Haidt** Rebecca 127, 408, 429
Hammond Jay M. 114, 431
Hanafi Zakiya 154, 429
Hanusiewicz-Lavallee Mirosława 78, 137, 161, 427, 429, 432
Harassek Stefan 407, 429
Hardick Lothar 265
Heemskerck van Maarten 57
Heers Jacques 196, 261, 262, 429
Hefajstion (Efestyjon) 305
Hellmann Jared A. Wayne 114, 431
Helpis, żona Boecjusza 109
Henderson Ian H. 307, 429
Herbermann Charles George 164, 436
Herbst Stanisław 101, 429
Hermas, bibl. 301
Hermogenes z Tarsu 303, 305, 365
Herod Wielki 228, 231–234, 247, 250, 255, 260–262, 345
Hester Marcus B. 397
Hieronim, św. 15, 105, 106, 108, 109, 111, 126, 243, 268, 280–282, 311, 325, 353
Hildegarda, św. 160
Hilhorst Antonius 109, 428
Hillinger Wallafried 138, 139, 148, 418
Hincza Marcin 335, 337
- Hiob**, bibl. 386
Hipokrates 391
Hippolitowa Anna 31
Hock Ronald F. 302, 423, 436
Homer 15, 108, 109, 384, 385, 418
Hommey Jacobus 171, 418
Hoppe Eryk 30, 70
Horacy (Quintus Horatius Flaccus) 124, 288, 338, 339, 353, 418
Horapollon (Horus Apollon) 374, 375, 418
Horolt Stanisław 135, 139
Horowski Aleksander 15, 102, 104, 178, 290, 405, 416, 426
Hrabec Stefan 354, 435
Hueber Fortunatus 163, 164, 418
Hugon (Hugo) Herman 267, 335, 337
Hugon od św. Wiktora (Hugonis de S. Victore) 107, 126, 200, 242, 393, 418
Hugolin z Segni (Grzegorz IX, papież) 82
Huizinga Johan 101, 320, 321, 429
- Idzi** (od św. Józefa) Madejski 134
Iriarte Lazaro 82, 227, 429
Isla de Francisco 127, 408, 409
Iversen Erik 376, 429
Izaak, bibl. 249, 259, 268
Izajasz, bibl. 230, 244, 281, 323, 386
Izydor z Charax 351
Izydor z Sewilli 109, 268
- Jabłonowski** Jan Stanisław 363, 418
Jacek, św. 215, 219, 220
Jacobus a Spinello 74
Jakub, bibl., syn Izaaka 321
Jakub Mniejszy, św., apostoł 218
Jakub Większy, św., apostoł 141, 161, 218, 392
Jamski Piotr J. 35, 432
Jan, św., apostoł 141, 182, 208, 218, 294, 327, 368, 369
Jan III Sobieski 92
Jan XXII, św., papież 76
Jan Chryzostom, św. 105, 111, 291
Jan Chrzyciel, św., bibl. 161, 217, 218, 350
Jan Damascen (od Matki Bożej) Kaliński 135, 151, 156–158, 419
Jan Damasceński, św. 198, 199, 236, 349, 350, 417
Jan Kanty (Jan z Kęt), św. 215, 220
Jan Kapistran (Giovanni da Capestrano), św. 76
Jan Klimak, św. 369
Jan od Krzyża, św. 153

- Jan Szkot Eriugena 112
 Jan z Guadalupy 76
 Jan z Puebli 76
 Janik Beata 190, 414
 Januszowski Jan 142
 Jarczykowa Mariola 22, 25, 429, 437
 Jaroszewicz Florian 31–33, 39, 40–43, 45, 47, 48, 52, 53, 55, 60, 62, 64, 66, 68, 69, 226, 418
 Jaszczyńska Sonia 410, 428
 Jeanrond Werner Günter Adolf 15, 19, 98, 125, 429
 Jeremiasz, bibl. 257
 Jezierski Paweł 83, 215, 216, 419
 Jezus Chrystus 38, 46, 54, 82, 88, 98, 103, 109–111, 115, 127, 141, 143, 152, 157, 159–161, 164, 192, 194, 198–202, 208–212, 214, 216, 217, 221, 226–230, 232–264, 266–268, 275, 278–282, 284, 287, 294, 296, 297, 299, 314, 322–325, 327, 328, 340, 345, 346, 349, 350, 352, 354, 355, 365, 366, 369–371, 384, 403, 407
 Jeżewska Kazimiera 385, 418
 Joachaz, bibl. 355
 Joasz, bibl. 355
 Johannes de Sancto Geminiano 240, 246, 419
 Johnson Mark 403, 435
 Jonasz, bibl. 152
 Jonatan, bibl. 149
 Jotam, bibl. 355, 356, 358, 359, 365
 Jougan Władysław Alojzy 20, 23, 58, 59, 137, 175, 186, 429, 430
 Jozafat, bibl. 257
 Jozue, bibl. 221
 Józef, św., ojciec Jezusa 218, 317, 398
 Józef Egipski, bibl. 201, 321, 351
 Józef z Arymatei 232
 Juan de Cartagena (Ioannis de Carthagenae) 236, 417
 Juda, św., apostoł 218
 Judasz, bibl. 231, 233, 246, 248, 254, 257, 259
 Judyta, bibl. 214
 Juglaris Aloysius 163
 Jungiewicz Anna 23, 419
 Juniper 300
 Junius Hadrianus 335, 419
 Jurasz-Dudzik Łada 196, 427
 Juwenalis (Decimus Iunius Iuvenalis) 353
 Kaczyński Paweł 133, 134
 Kafel Salezy 411, 430
 Kajfasz, bibl. 231–233, 254, 259
 Kaliński Jan Damascen zob. Jan Damascen (od Matki Bożej) Kaliński
 Kalwin Jan 112, 113
 Kallias 293
 Kamieńska Anna 105, 421
 Kamiński Stanisław 239, 430
 Kantak Kamil 83, 430
 Kapella Marcjanus (Martianus Felix Capella) 269, 270, 402
 Kardas Kacper 147, 423
 Karłowicz Jan 368, 435
 Karnes Michelle 397, 430
 Karnkowski Stanisław 142, 143, 419
 Karol VI, cesarz 52
 Karp Andrzej 151, 156, 169, 171, 419
 Karpiński Adam 161, 289, 423, 432
 Karpiński Szymon 134
 Kastrucjusz 353
 Katarzyna, św. 220
 Kazimierz, św., królewicz 26, 57, 109, 167, 169, 171, 173, 215, 219, 318, 323, 324, 327, 340
 Keller Józef 302, 430
 Kertscher Jens 194, 427
 Kicińska Urszula 23, 430
 Kierśnicki (Kiersnicki) Atanazy Ludwik 136
 Kircher Athanasius 55, 375, 419
 Kitowicz Jędrzej 71, 72, 78, 419
 Kittel Gerhard 192, 436
 Klaudian (Claudius Claudianus) 214
 Klaudiusz Elian (Claudius Aelianus) 391
 Kleantes z Assos 292
 Klearchos z Soloi 292, 313
 Kleczewski Stanisław 42, 43, 55, 68, 69, 92, 184, 189, 317, 419
 Klemens Aleksandryjski (Clemens Alexandrinus) 15, 111, 121, 277–279, 294, 376, 389, 390, 417, 419
 Klemens I Rzymski (Clemens Romanus), św., apostoł, papież 108
 Klemens IX, papież 329
 Klemens XI, papież 177
 Klemens XIV, papież 256
 Klimecki Krzysztof (Chrystophorus; Chryzostom) 64, 317, 329
 Klimecki Prosper 93
 Knapski Grzegorz 295
 Kochanowski Jan 37
 Kocioł (Kocięł) Michał Kazimierz 150
 Kolbuszewski Kazimierz 21, 137, 430

- Koleta z Korbei, św. 76
 Kołaczkowski Julian 53, 430
 Konopczyński Władysław 42, 83, 427
 Konstancjusz II (Flavius Iulius Constantius), cesarz 108
 Konstantyn I Wielki (Caius Flavius Valerius Constantinus), cesarz 243
 Kopeć Jerzy Józef 88, 233, 430
 Koralewicz Aleksy 183, 419
 Korolko Mirosław 22, 138, 173, 360, 423, 430
 Korsak Julian 266, 417
 Kostecki Paweł 57
 Kostka Stanisław, św. 215, 220
 Kotarska Jadwiga 266, 430
 Kowalicki Franciszek 136, 226, 245, 419
 Kowalski Hubert 35, 432
 Kowzan Jacek 190, 430
 Koziara Stanisław 238, 427
 Kozłowski Wiktor 260, 430
 Kożuchowski Stanisław 64
 Krasicki Ignacy 89, 419
 Krasieński Adam Stanisław 296–298, 430
 Krauz Stanisław 36
 Krauze-Błachowicz Krystyna 103, 416
 Krapiec Mieczysław Albert 13, 239, 430
 Krocak Jerzy 25, 217, 218, 374, 418, 430
 Krosnowski Jan 136
 Król Marcin 195, 425
 Krynicka Tatiana 109, 430
 Kryński Adam 368, 435
 Kryski Wojciech 39
 Krzywy Roman 237, 422
 Krzyżanowski Julian 297, 307, 308, 430, 433
 Ksenofont z Aten 293, 294, 310
 Kuciak Agnieszka 266, 417
 Kumor Bolesław 35, 430
 Kuran Magdalena 21, 22, 26, 45, 110, 121, 137, 146, 152, 153, 228, 229, 256, 356, 430, 431
 Kuran Michał 26, 27, 44–46, 49, 51, 59, 61, 63, 75, 118, 122, 146, 166, 168, 170, 172, 174, 176, 229, 308, 344, 431, 440
 Kuraszkiewicz Władysław 354, 435
 Kurecka Maria 321, 429
 Kuźmak Krystyna 220, 431
 Kwakkel Erik 289
 Kwiecińska Magdalena 326, 431
 Kwintylian (Marcus Fabius Quintilianus) 80, 124, 147, 273, 299, 311
 Kwolek Antoni 183
 Laban, bibl. 268, 269
 Labata Francisco 163
 LaCocque André 212, 264, 267, 431
 Laet de Ioannes 217, 419
 Laktancjusz (Lucius Coelius Caecilius Firmianus Lactantius) 243
 Lamuel, bibl. 294
 LaNave Gregory 114, 431
 Langówna Barbara 67, 235
 Lanuza de Jerónimo Baptista 163
 Lapidé à Cornelius (Cornelissen van den Steen) 18, 105–114, 217, 221, 240, 243–245, 247, 253, 265, 282, 283, 294, 327, 379, 420
 Lauretus Hieronymus (Jerónimo Lloret) 178, 179, 269, 314, 369, 420
 Lausberg Heinrich 14, 124, 237, 239, 268, 272, 273, 297, 299, 305, 306, 308, 311, 324, 432
 Lechner Gaspar 41
 Legutko-Dybowska Alicja 397, 437
 Leibniz Gottfried Wilhelm 17, 407
 Lenartowicz Anna 30
 Leon XIII, papież 71
 Leon Afrykański 286
 Leonard z Porto Maurizio, św. 88, 227, 233
 Leontius 108
 Leopolda Jan (Jan Nicz) 244, 386, 388
 Leszczyński Stanisław 360, 361
 Leśniak Kazimierz 315, 415
 Liberiusz Jacek 91, 135, 140, 151, 153–155, 420
 Lifschitz Avi 17, 432
 Linde Samuel Bogumił 194, 401, 432
 Linocerus Godefridus 357
 Lipsjusz Justus (Joost Lips) 336, 337
 Lisiewicz Jan 31
 Litwornia Andrzej 161, 432
 Lohner Tobias 38, 420
 Longfellow Erica 265, 432
 Longosz Stanisław 370, 432
 Lorencowicz (Lorencowicz) Aleksander 133
 Lorchius Johannes 312, 313, 316, 420
 Lot, bibl. 201, 353
 Loyola Ignacy, św. 164, 306
 Lubac de Henri 159, 160, 432
 Lubomirski Stanisław Herakliusz 57, 295, 420
 Lubomłczyk Seweryn (Seweryn z Lubomla) 119, 120, 143, 144, 146, 147, 153, 154, 420
 Ludwik z Leonu (Luis de León) 153
 Luiheid Colm 112, 428
 Lukrecjusz (Titus Lucretius Carus) 336
 Luter Marcin 112, 137
 Lyere van Adrien (Hadrianus Lyraeus) 255, 420

- Łanowski Jerzy 385, 418
 Łapiński Zdzisław 223, 426
 Łętowski Ludwik 54, 432
 Łomnicka-Żakowska Ewa 57, 432
 Łosiewski Fortunat 190
 Łosiowic Michał 11, 26, 132, 151, 157, 160, 161, 165, 179, 420
 Łoś Jan 86, 422
 Łubieński Kazimierz, bp 52, 212
 Łukasz, św., apostoł 234, 279
 Łukaszuk Romuald 13, 76, 220, 428, 431, 436
 Łukowicz Kazimierz 159, 432
- MacDonald Michael J. 16, 427
 Maciej z Miechowa 90
 Maciej, św., apostoł 218, 392
 Maciuszko Janusz Tadeusz 14, 21, 432
 Madejski Idzi zob. Idzi (od św. Józefa) Madejski
 Madernus Alexander 48
 Magnencjusz (Flavius Magnus Magnentius) 108
 Majcher Grażyna 196, 429
 Makowski Adam 67, 420
 Makrobiusz (Macrobius Ambrosius Theodosius) 291, 316, 386
 Maldonado de Juan 107, 282
 Malpas Jeff 194, 427
 Małachowski Jan, bp 326
 Małgorzata, św. 219, 220
 Manelli Stefano M. 129, 432
 Mansi Giuseppe 381, 382, 420
 Manuzio Aldo 292
 Manuzio Paolo 292
 Marchant Jacques (Jacobus Marchantius) 274, 275, 420
 Marcin, św., bp 220
 Marcjalis (Marcus Valerius Martialis) 124, 353
 Mardocheusz, bibl. 203, 204, 206, 321
 Marek, św., apostoł 108, 279
 Maria Magdalena, św. 146, 152, 161, 164, 218
 Maria, matka Jezusa 18, 27, 46, 52, 58, 68, 97, 110, 125, 145, 149, 152, 154–156, 161, 165, 167, 173, 175, 177, 178, 204, 205, 208, 209, 212–214, 227, 236, 254, 255, 258, 259, 264, 269, 275, 299, 300, 303–305, 308, 309, 317, 325, 327, 330, 336, 337, 349, 350, 359, 371–373, 381–385, 387–391, 393, 403
 Markiewicz Gabriel 156
 Markiewicz Henryk 93, 437
 Markowski Michał Paweł 158, 432
 Marszał Ewa 100, 178, 425
 Martinus de Valentia 322
- Masen Jacob 117, 119, 120, 147, 218, 311–313, 323, 324, 331, 357, 372, 375, 377, 420
 Mastalska Danuta 25, 177, 432, 433
 Mateja Erwin 220, 434
 Mateusz z Bascio (Matteo Serafini da Bascio) 76
 Mateusz, św., apostoł 218, 236, 279, 392
 Mayenowa Maria Renata 36, 210, 213, 259, 319, 340, 361, 367, 388, 435
 Mazurkiewicz Roman 23, 60, 164, 171, 419, 421, 432
 Mazurkowska Bożena 133, 435
 Mączyński Józef 90, 432
 McLaughlin Kathleen 11, 397, 435
 McNeill John T. 113, 429
 Mecherzyński Karol 20, 432
 Medina Bartolomeo 153
 Medyceusz Kosma zwany Starszym 374
 Melanchton Filip 112
 Melion Walter S. 16, 117, 119, 427, 429
 Menez de Silva Amadeusz 76
 Ménestrier Claude-François 117, 119, 312, 321–324, 327, 420
 Mezger Werner 195, 196, 261, 432
 Michalczyk Wacław Mariusz 24, 26, 414, 431
 Michalunio Czesław 301, 428
 Michał Anioł (Michelangelo di Lodovico Buonarroti Simoni) 163
 Michael Apostolius (Apostolius Paroemiographus) 292
 Michał Archanioł, św. 65, 161, 214, 219, 220
 Michałowska Teresa 189, 266, 269, 276, 284, 314, 363, 377, 378, 396, 402, 408, 425, 430, 432, 433
 Michałowski Damian 395, 433
 Michta Jerzy 37, 433
 Mijakowski Jacek 164, 421
 Mikołaj, św. 158, 219, 220
 Mikołaj z Liry (Nicolaus Lyranus) 243
 Mikołaj z Myry 305
 Mikołaj z Wilkowiecka 140, 141, 421
 Mikołajczak Aleksander Wojciech 301, 421
 Mikołajczak Bolesław 13
 Milewska-Ważbińska Barbara 318, 433
 Mistrz Eckhart zob. Eckhart Johannes, Mistrz
 Młodzianowski Tomasz 134, 135, 231, 232, 421
 Moisan-Jabłońska Krystyna 28, 53, 55, 57, 433
 Mojżesz, bibl. 153, 159, 221, 247, 250–252, 376, 381
 Molenda Jarosław 70, 433
 Morawski Feliks 311, 433
 Morawski Kalikst 266, 417

- Mrowcewicz Krzysztof 238, 289, 423, 435
 Mucante Giovanni Paolo 326
 Muchowski Maciej 133, 226, 421
 Muczowski Józef 41, 433
 Mukoid Ewa 264, 431
 Murillo Didacus 163
 Musso Cornelius 153, 162, 163, 423

 Naaman, bibl. 249
 Napiórkowski Stanisław Celestyn 24, 82, 83, 99, 101, 106, 177, 223, 276, 396, 399, 400, 411, 416, 417, 426, 428, 430, 433, 436–438
 Nawarecki Aleksander 198, 433
 Neri (Nereusz) Filip, św. 338
 Neron (Nero Claudius Caesar Drusus Germanicus) 260, 303, 304
 Niccoli Niccolo 374
 Niebelska-Rajca Barbara 237, 422
 Niedzielski Jan 125, 434
 Niedźwiedzki Władysław 368, 435
 Niemirska-Pliszczyńska Janina 121, 278, 419
 Niemirycz Krzysztof 356
 Niessius Johann 189
 Nieszporkowicz (Nieszporkowicz) Ambroży 317, 335, 336, 421
 Niezgoda Cecylian Tadeusz 212, 407, 416
 Noga Zdzisław 31, 34–36, 40, 433
 Norman Corrie E. 153, 433
 Nowaczyński Piotr 257, 433
 Novarini Luigi (Aloysius Novarinus) 309, 351, 421
 Nowicka-Jeżowa Alina 78, 433
 Nowicka-Struska Anna 22, 433
 Nowiński Janusz 182, 426

 O'Neil Edward N. 302, 423, 436
 Oborski Mikołaj, bp 91
 Okoń Jan 29, 238, 257, 427, 433
 Okoński Maciej 14, 433
 Olbrechts-Tyteca Lucie O. 403
 Olszewski Mikołaj 103, 416
 Omaechevarria Ignacio 226
 Onufry (od Najświętszego Sakramentu) Danilewicz (Aleksander Kazimierz Danilewicz) 140, 152, 157, 159, 160, 417
 Opacki Ireneusz 133, 435
 Opaliński Krzysztof 361
 Orchi Emmanuel 163
 Orłowski Piotr Stanisław 52
 Orygenes 15, 106, 111
 Orzechowski Stanisław 37

 Ossoliński Krzysztof 184
 Ossoliński Maksymilian Franciszek 150
 Ostafiński Witold 23, 419
 Otrocki Michał 395, 433
 Otwinowska Barbara 148, 189, 211, 212, 425, 433
 Owidiusz (Publius Ovidius Naso) 105, 214, 301, 336, 338, 339, 358, 421
 Ozjasz (Azariasz), bibl. 246, 248

 Paciuchelli Angelo 381, 421
 Paczkowski Mieczysław Celestyn 26, 149, 431, 433
 Palmer Richard E. 405, 433
 Panigarola Francesco 123, 153, 162
 Panuś Kazimierz 20, 22, 23, 26–28, 41, 67, 92, 153, 419, 427, 433, 434, 437
 Paoletti Agostino 164
 Partyka Joanna 308, 434
 Pasiecznik Jan 35, 64, 67, 74, 89, 90, 186, 434
 Patavinus Aleksander zob. Aleksander z Padwy
 Patrykiusz, bp 109
 Pauzaniusz, geograf 252
 Pauzaniusz, sofista 293
 Paweł V, papież 73
 Paweł, św., apostoł (poprz. Szaweł) 38, 74, 97, 101, 108, 112, 113, 125, 149, 218, 281, 300, 301, 311, 339, 400
 Pawlak Wiesław 21, 22, 30, 92, 127, 133, 143, 150, 154, 162, 207, 220, 237, 409, 422, 434
 Pawłowski Piotr 258, 434
 Pazera Wojciech 20, 434
 Peeters Clara 289
 Pelc Janusz 335, 336, 434
 Pelczar Józef Sebastian 20, 140, 434
 Perelman Chaïm 403
 Permjakov Grigorij L. 307, 308
 Pernus Jan 90
 Peter Michał 359, 421
 Petrarka Francesco 267
 Pexenfelder Michael 171, 338, 339, 421
 Philes Manuel 345, 421
 Picinelli Filippo 117, 332–334, 337–340, 342, 343, 345, 346, 348–351, 375, 383, 421
 Pieczyński Maciej 330, 434
 Pierius Valerianus zob. Bolzani Giovanni Pierio Valeriano
 Pilichowska Bogdana 326, 434
 Piłat Poncki (Pontius Pilatus), bibl. 228, 232–234, 247, 250, 251, 255, 260–264
 Pincier Johann 313, 316, 421

- Pineda de Juan 106, 281, 282, 421
 Piotr I, car 326
 Piotr (Szymon), św., apostoł 108, 141, 218, 220, 289, 392
 Piotr Damiani, św. 243
 Piotr z Alkantary, św. 26, 90, 91, 153, 215, 220, 227
 Piotr z Maceraty 76
 Piotr z Miłosławia 21
 Piotr z Villacreces 76
 Piotrowski Łukasz 79
 Piramowicz Grzegorz 201, 421
 Piskorski Sebastian 135
 Pitagoras 295, 304, 352, 391
 Pius V, św., papież 153
 Piwarski Kazimierz 33, 414
 Piwowarczyk Dariusz 64, 184, 415, 424
 Platon 13, 19, 38, 201, 293–295, 303, 310, 315, 352, 376, 397, 403
 Platon, św. 111
 Platt Dobrosława 22, 434
 Pliniusz Młodszy 260
 Pliniusz Starszy 217–219, 239, 243, 308, 353, 359, 386, 391
 Plotyn 13
 Pluciński Ireneusz 24, 414
 Plutarch z Cheronei 293, 294, 303, 304, 316, 367
 Płachcińska Krystyna 26, 29, 229, 431
 Płaszczewski Bazyl 156
 Płonka Tomasz 65
 Pobóg-Lenartowicz Anna 220, 434
 Podbielski Henryk 303, 407, 415, 423
 Podgurski (Podgórski) Samuel 43
 Pollak Roman 39, 72, 418, 419
 Pollux Julius 313
 Pompeja, druga żona Juliusza Cezara 304, 305
 Poncján, św., papież 387
 Poniński Stefan 245, 422
 Popiołek Bożena 33, 434
 Porębowicz Edward 266, 417
 Possevino Antonio 373
 Potocki Wacław 86, 422
 Prejs Marek 206, 434
 Prevot de Karol (Preus Carol) 57
 Prior Matthew 289
 Proba Faltonia Betitia 108–110
 Prosper z Akwitani, św. 243
 Prus Bolesław 70, 422
 Przedziecki Aleksander 169, 171, 421
 Przybylski Bernard 142, 427
 Pseudo-Bonawentura 258
 Pseudo-Dionizy Areopagita 13, 97, 98, 108, 112–114, 119, 126, 143, 198, 375, 390, 391, 399, 411, 422
 Pseudo-Platon 38, 422
 Ptaśnik Jan 37, 435
 Ptolemeusz (Claudius Ptolemaeus) 376
 Publilius Syrus zw. Mimus 295, 297–299

R
 Radau Michał 216, 422
 Rader Mattheus 189
 Rakowiecka-Asgari Karolina 315, 323, 435
 Rambach Johann Jakob 194, 422
 Rastawiecki Edward 53, 57, 435
 Ravisius Ioannes Textor (Jean Tixier de Ravisi) 357
 Ray Leslie A. 353, 415
 Raybould Robin 374, 377, 378, 428, 435
 Rebeka, bibl. 145, 259, 268, 269
 Rechowicz Marian 21, 83, 143, 153, 427, 429, 436, 437
 Regner Leopold 38, 422
 Rej Mikołaj 37, 196, 213, 308, 360, 422
 Resende de André (Andreas Eborensis) 295
 Reusner Nicolaus 312–314, 316, 422
 Ricciardi Antonio 17, 117, 435
 Richards Ivor Armstrong 403, 435
 Richeome Louis 117, 119
 Ricoeur Paul 11, 18, 96, 212, 264, 267, 395, 397, 399, 400, 403, 404, 407, 431, 435
 Riley Gillian 289, 435
 Rimicjusz (Johannes Ranuccio d'Arezzo) 360
 Rio del Martinus Antonio 292
 Robbia della Andrea 65
 Robbia della Giovanni 65
 Rok Bogdan 64, 184, 415, 424
 Roman Melodos 210
 Roques Rene 112, 428
 Rorem Paul 112, 422, 428, 435
 Rota Pietro 164
 Rowińska-Szczepaniak Maria 220, 434
 Róża z Limy, św. 322
 Rubinkiewicz Ryszard 355, 415
 Rupert z Deutz 243
 Rut, bibl. 214
 Ryba Renata 25, 26, 435, 437
 Rychłowski Franciszek 11, 26, 92, 93, 105, 131, 133, 134, 236, 237, 422
 Ryzek Wojciech 21, 435
 Rykaczewski Erazm 417

- Ryszard od św. Wiktora 112, 199, 200
 Ryz Kasper 308
 Rzewuski Walerian 74–77, 79, 413, 439
- Saavedra de Fajardo Diego 334, 335, 340–342, 422, 440
 Sadeler Aegidius 378
 Safona 109
 Salazar de Ferdinand Quirinus 282, 293, 294, 422
 Sallianus Jacob 376
 Salmeron Alfonso 280, 282, 291, 293, 422
 Salomon, bibl. 38, 230, 254, 255, 263, 282, 293–295, 310, 349, 384, 386, 393
 Samarytanka, bibl. 275
 Samson, bibl. 257–259, 268, 315, 353
 Samuel (od św. Floriana) Wysocki 190
 Sandaeus Maximilian (Maximilian van der Sandt) 16–18, 29, 96, 115–121, 211, 241–243, 277–286, 290–293, 295, 310–316, 318, 321, 331, 332, 337, 338, 340, 352–357, 359, 365, 372–379, 401, 406, 422, 439, 440
 Sapecki Cyprian 151, 155, 156, 422
 Sapieha Aleksander Paweł 150
 Sarbiewski Maciej Kazimierz 267, 372, 373
 Sarnowska-Temierusz Ewa 148, 189, 211, 425, 433
 Sarzała Krzysztof 415
 Saul, bibl. 149
 Savignano Hieronimo (Hieronimus Savignanus) 256, 423
 Scaliger Julius Caesar 291, 313, 353, 423
 Schleiermacher Friedrich 98, 100
 Schottus Andreas (André Schott) 292, 423
 Sciamannini Rayner 101
 Sefora, bibl. 398
 Segers Jacob 164
 Selhamer Christoph 164
 Selmer Johann Salomo 98
 Seneka Młodszy (Lucius Annaeus Seneca) 301, 363, 370
 Serjewicz Adrian 151, 152, 156–158, 423
 Sep Szarzyński Mikołaj 289, 423
 Sgarbi Marco 110, 436
 Sherlock Paul (Paulus Sherlogus) 211, 265
 Siedlecki Stanisław 407, 415
 Siemieński Lucjan 385, 418
 Sieniawska Elżbieta 57
 Simon Richard 127, 128
 Siwek Gerard 88, 233, 435
 Skarbek Jan, abp 52
- Skarga Piotr 154, 256, 292, 360, 423
 Skwara Marek 22, 23, 133, 296, 298, 299, 309, 419, 435
 Słomak Iwona 147, 423
 Słomka Walerian 101, 400, 416
 Smereka Władysław 107, 435
 Soarez Cyprian 123
 Sobol Leszek 54, 435
 Sokolski Jacek 18, 26, 189, 190, 200, 202, 374, 375, 377, 416, 418, 435
 Sokołowski Edward 220, 431
 Sokołowski Stanisław 21, 140, 142, 423
 Sokrates 38, 295, 352
 Sołtykiewicz Józef 41, 435
 Spada Fabricio 52
 Spargo Emma Jane Marie 100, 101, 435
 Spinosa Giacinta 110, 436
 Sroka Albin Bronisław 32, 69, 70, 72, 79–81, 84, 85, 87, 88, 99, 121, 227, 346, 436
 Stabryła Stanisław 105, 421
 Stadler Joanna 360, 418
 Staniewski Stefan zob. Stefan (od św. Wojciecha) Staniewski
 Stanisław ze Szczepanowa, św. 215, 219, 360, 386, 387
 Starowieyski Marek 14, 436
 Starowolski Szymon 91, 135, 148, 149, 206, 226, 232, 423
 Staszewski Jacek 326, 436
 Stefan (od św. Wojciecha) Staniewski 73, 74, 76, 423
 Stefanowicz (Stephanowicz) Antoni 136
 Stempecki Mikołaj 46
 Stevenson Jane 110, 436
 Stępień Paweł 21, 141, 142, 419
 Stępień Tomasz 113, 436
 Stokowska Maria 311, 415
 Strzałkowski Jan 74
 Strzelczyk Jerzy 108–110, 436
 Strzelecka Anna 95, 419
 Sułowski Jan 16, 123, 270, 370, 415
 Sułowski Zygmunt 13, 220, 431
 Surzyn Jacek 12, 436
 Susagaza (Szaszagaza), bibl. 203, 205–207
 Swetoniusz (Caius Suetonius Tranquillus) 304
 Swift Jonathan 408
 Sylvanus Joannes Polonus (Hieronim Jan Sylwan z Pragi) 140
 Sylveira da João 105, 125–128, 207, 217, 222, 365, 366, 379, 423
 Synezjusz z Cyreny 291

- Synowiec Damian 76, 436
 Szady Bogumił 34, 35, 436
 Szafulski Andrzej 25, 436
 Szarmach Marian 390, 419
 Szczeklik Józef 33, 436
 Szczepan, św. 218
 Szembek Jan ze Słupowa 155
 Szembek Stanisław, abp 52
 Szewc Eugeniusz, 436
 Szomowski Mikołaj 110, 423
 Szeinke Anzelm Janusz 28, 30, 73, 77, 88, 100, 436
 Szylarski Walenty 207
 Szymanowski Adam 102, 417
 Szymański Jerzy Eugeniusz 24, 31, 33, 39, 40, 42, 44, 47, 48, 62, 64, 70, 183, 414
 Szymon Trędowaty, bibl. 152
 Szymon Gorliwy, św., apostoł 218
 Szymusiak Jan M. 311, 415
 Szyrma Antoni 149, 150, 232, 423
- Ślaski Jan 266, 430
 Świeżawski Stefan 411, 436
 Świętochowski Robert 153, 154, 436
- Taczalski Onufry zob. Onufry (od Najświętszego Sakramentu) Danilewicz
 Tadeusz, św., apostoł 392
 Tales z Miletu 293
 Tamar, bibl. 345
 Tarło Jan 74
 Tarło Michał Bartłomiej 52, 185
 Tarnowska Maria 264, 431
 Tasso Torquato 267
 Tatarkiewicz Władysław 178, 408, 411, 436
 Taylor Joan E. 108, 436
 Tazbir Janusz 161, 360, 423, 436
 Tchórzewska-Kabata Halina 21, 419
 Teajtet (Teajtetos) 292
 Teodor Studyta, św. 109
 Teodoret z Cyru 252
 Teodozjusz I Wielki, św. 111
 Teodozjusz II (Flavius Theodosius) 109
 Teofrast z Eresos 292
 Teon z Aleksandrii 303, 305, 423
 Terencjusz (Publius Terentius Afer) 353
 Terencjusz Marek Warron (Marcus Terentius Varro) 290, 291
 Teresa z Ávila, św. 153
 Tertulian (Quintus Septimus Florens Tertulianus) 242, 243
- Tesauro Emanuele 147, 148, 161, 423
 Tomasz z Villanuevy (Thomas à Villanova), św. 356
 Tibullus (Albius Tibullus) 336
 Tischner Józef 18, 436
 Tomasz à Kempis 228
 Tomasz z Akwinu, św. 13, 14, 112, 119, 128, 144, 237, 242, 243, 265, 266, 279, 311, 338, 339, 399, 400, 423
 Tomasz z Celano, bł. 226, 241
 Tomasz, św., apostoł 191, 218
 Tomczak Salezy Bogumił 95, 419
 Tomitano Bernardino 163, 423
 Tostato Alonso (Tostatus Abulensis) 291
 Trachowa Anna 73
 Treter Tomasz 335
 Trębska Małgorzata 215–217, 437
 Tronina Antoni 221, 437
 Trościński Grzegorz 437
 Tryzna Piotr Kazimierz 346, 415
 Trzynadłowski Jan 300, 437
 Tscherning Johann 57, 58
 Tuccio Stefano 256
 Turski Bonawentura 74
 Tycjan (Tiziano Vecellio) 163
 Typotius Jacobus 378, 424, 440
 Tytus Liwiusz (Titus Livius) 386
 Tytus, bp 114, 119, 390
- Ulewicz Tadeusz 24, 31, 414
 Urban VIII, papież 256
 Urbańska Monika 152, 430
 Urbański Piotr 372, 373, 437
 Uriel, bibl. 355
- Valerius Augustyn 123, 124
 Valla Lorenzo 112
 Veuthey Leon 101, 401, 404, 437
 Vincentius Bellovacensis (Wincenty z Beauvais) 285, 286, 357
 Vitalian, infirmarz reformacki 68
 Vitalis de Furno (Vital du Four) 292
 Viva Domenico 48
 Voegelin Eric 397, 398, 437
 Vossius Gerard J. 286, 424
- Walińska Marzena 25, 368, 371, 437
 Walker Harlan 289, 435
 Walkusz Jan 26, 431
 Wałkowski Andrzej 26, 431
 Wardzyński Michał 35, 432

- Warniecka Konstancja 64
 Warszzycki Stanisław 90
 Wawrzyniec, św. 219
 Wąsowski (Wąssowski) Gordian 135, 139
 Weemans Michel 17, 429
 Weitenauer Ignatio 207, 424
 Wergiliusz (Publius Vergilius Maro) 108, 109, 336, 339
 Węgrzynowicz Albert Mikołaj, brat Antoniego 39
 Węgrzynowicz Albert, dziadek Antoniego 33, 35
 Węgrzynowicz Albert, stryj Antoniego 33–36
 Węgrzynowicz Andrzej Antoni, brat przyrodni Antoniego 40, 54
 Węgrzynowicz Andrzej Korsyn, siostrzeniec Antoniego, karmelita trzewickowy 40
 Węgrzynowicz Andrzej, ojciec Antoniego 31–36, 39, 40
 Węgrzynowicz Andrzej, stryjeczny dziadek Antoniego 33, 36
 Węgrzynowicz Antoni 9, 11–19, 23–29, 31–70, 73, 77, 83, 84, 89, 91–93, 99, 100–105, 107, 109, 113, 120, 121, 124–126, 128, 129, 131–133, 145, 150, 160, 161, 164–172, 174–179, 182–223, 225, 226, 228–248, 252–258, 260–272, 274–278, 282–288, 292–304, 306–310, 312, 314, 317–319, 321–330, 332, 335–340, 342, 345, 346, 348–351, 354, 356–373, 378–381, 383, 385–393, 395–411, 413, 414, 424, 439, 440
 Węgrzynowicz Anna (z d. Famula), babka Antoniego 33
 Węgrzynowicz Elżbieta Agnieszka (z d. Krauzówna), druga żona Andrzeja Węgrzynowicza 36
 Węgrzynowicz Elżbieta, bratanica Antoniego, karmelitanka bosa 40
 Węgrzynowicz Franciszek Mateusz, brat Antoniego, reformat 40
 Węgrzynowicz Gabriel Kazimierz, stryj Antoniego 34–36
 Węgrzynowicz Jan, brat Antoniego 40
 Węgrzynowicz Józef, brat Antoniego 36
 Węgrzynowicz Katarzyna (z d. Surgosówna), matka Antoniego 31, 33, 34, 36
 Węgrzynowicz Marcin Karol, brat Antoniego 39, 54
 Węgrzynowicz Sebastian, stryjeczny dziadek Antoniego 33
 Węgrzynowicz Stanisław Gabriel, brat przyrodni Antoniego 40
 Węgrzynowicz Władysław, brat Antoniego 40
 Węgrzynowicz Zofia (z d. Ambrozowiczówna), żona Andrzeja, stryjecznego dziadka Antoniego 33
 Węgrzynowicz Zofia Agnieszka, bratanica Antoniego, karmelitanka bosa 40
 Widok Norbert 370, 432
 Wiesiołowski Jacek 95, 419
 Więckowiak Jerzy 88, 234, 258, 437
 Wilczyński Maurycy 69, 73, 90–92, 437
 Wilk Stanisław 185, 221, 428
 Wincenty à Paulo 185
 Winiarska-Górska Izabela 21, 419
 Winniczuk Lidia 324, 437
 Wiraszka Marta 182, 426
 Wirpsza Witold 321, 429
 Wislocki Władysław 137, 437
 Wiśniowiecki Michał Korybut 91, 155
 Wiśniowski Grzegorz Antoni 28, 44, 93, 95, 419, 437
 Wittgenstein Ludwig 397
 Władysław Jagiełło 140
 Włocki Franciszek zob. Franciszek (od św. Józefa) Włocki
 Włodarski Maciej 422
 Włodkowska Katarzyna 410, 428
 Wojciech, św. 215, 219, 220
 Wojnarski Wiesław 33, 436
 Wojsznarowicz (Woysznarowicz) Kazimierz Jan 151, 155, 156, 424
 Wojtowicz Witold 146, 196, 431, 437
 Wolański Filip 23, 64, 424, 437
 Wolicka Elżbieta (Wolicka-Wolszleger Elżbieta) 18, 103, 396–401, 403, 404, 410, 411, 437
 Wolniewicz Marian 359, 421
 Wolny Jerzy 21, 137, 437
 Wolski Franciszek 91, 92, 424
 Wolski Jakub 152, 157–159, 424
 Wolski Jan 135, 137
 Wolter Allan B. 100, 435
 Wong Suk Kwan 403, 437
 Woodfield Richard 410, 414, 428
 Wójtowicz Kazimierz 24, 414
 Wrześniak Małgorzata 410, 428
 Wujek Jakub 13, 14, 137, 154, 157, 179, 180, 199, 201, 203, 204, 206, 213, 231, 232, 244, 245, 252, 281, 282, 293, 314, 315, 323, 337, 354, 358, 359, 364, 386, 388, 389, 415, 416, 424
 Wujkowski (Woykowski) Jan Stanisław Kostka 136, 190, 425
 Wyczawski Hieronim Eugeniusz 28, 35, 39, 44, 152, 437

Wysocki Sebastian zob. Samuel (od św. Floriana)	Zbaraski Krzysztof 184
Wysocki	Zdanowicz Aleksander 435
Zaborowska-Musiał Justyna 316, 329, 330, 437	Zdybicka Zofia J. 239, 430
Zachariasz, bibl. 325, 350, 388	Zerda (Cerde) de la Jose 236
Zaklikowska Ewa 64	Zieliński Edward Iwon 82, 83, 99, 399, 401, 411, 428, 430, 436, 437, 438
Zakrzewski Jerzy 100, 178, 425	Ziomek Jerzy 308, 403, 438
Zambinowski Jan Krzysztof 64	Zonaras Ioannes 109
Zaorska Magdalena 356, 431	Zwiercan Antoni 76, 428
Zawacki Franciszek 183	Zydek Sylwia 25, 438
Zawadzki Benedykt zob. Benedykt (od św. Józefa)	Zygmunt III Waza 73, 76–78, 143
Zawadzki	
Zawalski Grzegorz 64	Żuchowski Kazimierz 212, 407, 416
Zawieszko Gabriel (Leopolita) 136, 143, 144, 146, 150–155, 425	Żurek Waldemar Witold 54, 418
	Żynel Apoloniusz 82, 438

„Przez zarzuconą subtelną bawełnicę...”
(Through a thin veil thrown over your head)
— *cognitio symbolica* in the sermons
of Franciscan Antoni Węgrzynowicz
(sources, applications and contexts)

Summary

The subject of the dissertation is the *cognitio symbolica* present in the preaching work of the Franciscan Antoni Węgrzynowicz. It manifests itself in the author's use of symbolic structures (here *senso largo*, including allegory, metaphor and other structures based on analogy). There are three terms in the title of the work: sources, applications, and contexts. Thus, „symbolic thinking” is shown not only as a creative technique (*applications*), but also its genesis (*sources*) and the accompanying, not always obvious, *contexts* are described. First Węgrzynowicz himself is introduced. He is shown in a slightly broader context, among others the family he came from, the city he grew up in, the numerous skills he acquired and the activities he undertook. His sermons and the opinions of his contemporaries were used in the description.

The next chapter discusses the charism of the religious congregation to which Węgrzynowicz belonged. It shows its place on the spiritual map of the post-Tridentine Polish Church, a specific way of implementing the Franciscan charism, expressed, for example, in the model of education, poverty, and ascetic practices. Review Węgrzynowicz's biography and profile, as well as the order he represented, made it possible to present the mental and intellectual sources that shaped him and were reflected in his work.

Since Węgrzynowicz's preaching work was described as the implementation of the eponymous *cognitionis symbolicae*, the following chapter lists the factors that determined

that the Franciscan chose this particular model of preaching. The phenomena and tendencies characteristic of preaching at that time in general (the dominant model of theology, exegesis, theory of prediction) and those specific for Węgrzynowicz as a representative of the Franciscan family (Bonaventurianism) were discussed.

Considering the importance of the metaphor in the title for the ideological and compositional order of the Franciscan's preaching collection, the next chapter presents an overview of Polish Baroque preaching in this respect. Thanks to this, it was possible to see both what was common and what was specific for Węgrzynowicz. It also includes a classification of the types of baroque sermons titles for Sundays and holidays, a description of theoretical sources influencing the way of their formulation, and a reflection on the genesis of Polish conceptual preaching.

The following three chapters show how Węgrzynowicz, at each level of his preacher's message, constructed a statement using theological, rhetorical and hermeneutic tools offered to him by *cognitio symbolica*. First, the most general level, that is sets of sermons was examined (chapter 5), then individual sermons (chapter 6), and finally arguments (chapter 7) were investigated. Each of the chapters scrutinized how religious and secular culture, customs and language influenced the shape of the Franciscan's sermons.

The fifth chapter on the allegorical shape of entire collections shows how the preacher used various ways to make a multi-element conglomerate of (compositionally and ideologically) independent particles (sermons) into a coherent whole. The Good Friday sermons, mentioned in the sixth chapter, made it possible to see how Węgrzynowicz developed the title metaphor in them. They are shown against the background of Polish Good Friday sermons (and their special variety — passion) from the 16th and 17th centuries, and passionate spirituality (especially Franciscan). The analyses in chapter seven focussed on the lowest level — arguments. The basis of the structure of this part of the work were the species distinguished by Sandaeus within symbolic theology: *parabolica*, *paroemialis*, *aenigmatica*, *emblematica*, *fabularis* and *hieroglyphical/hierographica*. The manner in which the Franciscan used them became the subject of analysis in the following subsections. Each of them was preceded by an introduction showing how these forms functioned in the theoretical reflection of that period. Various contexts (cultural, sociological, rhetorical) mentioned in the analytical chapters were aimed at embedding Węgrzynowicz in the culture in which he and his audience functioned. A double optics was adopted in the dissertation to describe „symbolic thinking” in Węgrzynowicz's sermons. On the one hand, attempts were made to reconstruct the perspective of the Franciscan, and thus the contexts that determined it (epoch, environment, education, readings, authorities). On the other hand, the reflection of contemporary scientists and the research tools they propose were used. Thanks to this methodological eclecticism, it was possible to notice the phenomena that made it possible to better understand the creative choices and actions of Węgrzynowicz — the preacher and the hermeneut.