

UNIwersYTET JAGIELLOŃSKI
WYDZIAŁ POLONISTYKI

Ewelina Drzewiecka

*„Zodiacus vitae” Marcella Palingenia Stellata jako dzieło
renesansowego humanizmu. Monografia historycznoliteracka*

Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem
Prof. dra hab. Alberta Gorzkowskiego

Kraków 2020

Spis treści

Wstęp.....	3
1. Palingenius i jego dzieło.....	11
2. <i>Poeta lutheranus?</i>	19
3. Tytuł.....	34
4. <i>Zodiacus vitae</i> jako dzieło renesansowego humanizmu.....	47
4.1. Humanizm renesansowy.....	47
4.2. <i>Zodiacus vitae</i> a humanizm renesansowy.....	50
4.2.1. Filozofia.....	51
4.2.2. Pedagogia.....	51
4.2.3. Wszechstronność i wiedza.....	55
5. <i>Zodiacus vitae</i> jako poemat dydaktyczny.....	61
5.1. <i>Poema didascalicum</i>	62
5.2. Głos instruktora.....	67
5.3. Konstelacja nauczyciel – uczeń.....	67
5.3.1. Poeta-pedagog.....	68
5.3.2. Poeta-moralista i nauczyciel obyczajów.....	69
5.3.3. Poeta natury i poeta-filozof.....	72
5.4. Poetycka samoświadomość i poetycka równoczesność.....	74
5.5. Hybrydyczność <i>Zodiaku życia</i>	84
5.5.1 <i>Palingenii poema totum Satyra est</i>	85
5.6. Dygresje i aluzje.....	87
5.7. <i>Zodiacus vitae</i> w panoramie nowożytnej poezji dydaktycznej.....	90
6. Poetycki manifest Palingeniusa.....	94
6.1. Forma.....	95
6.2. W stronę poezji prawdy.....	96
7. Topika.....	104
7.1. Topos gnomiczny w <i>Zodiaku życia</i>	106
7.2. <i>Zodiacus</i> a książki „miejsce wspólnych”.....	112
7.3. <i>Zodiacus vitae</i> i popularyzacja toposów.....	115
8. Ogród Rozkoszy.....	124
9. Zaświaty i platońskie <i>Universum</i>	144
10. Znajomość poematu <i>Zodiacus vitae</i> w Polsce i na Śląsku w XVI-XVIII w.....	160
11. <i>Zodiacus vitae</i> w protestanckich szkołach Rzeczypospolitej i Śląska w XVI-XVII w.....	183
Zakończenie.....	207
Wykaz skrótów.....	214
Bibliografia.....	216

Wstęp

Losy *Zodiaku życia* – łacińskiego poematu filozoficznego i dydaktycznego, który jest przedmiotem rozważań w niniejszej pracy, są dość paradoksalne. Wydane po raz pierwszy w Wenecji w 1536 roku dzieło zostało bowiem w macierzystej Italii potępione i skazane na wielowiekowe zapomnienie, podobnie jak jego autor – Marcello Palingenio Stellato (Palingenius), którego kości pośmiertnie spłonęły na stosie. Tragiczny epilog utworu we Włoszech nie przeszkodził jednakże popularności, jaką *Zodiak* szybko zaczął cieszyć się w nowożytnej Europie, zwłaszcza na terenach, gdzie aktywnie działał ruch reformacji. Doczekawszy się na przestrzeni kilku stuleci ponad siedemdziesięciu edycji, kilku przekładów oraz polskiej parafrazy, stał się tym samym *Zodiacus* jednym z najbardziej rozpowszechnionych poza granicami Italii łacińskich utworów włoskiego renesansu, parafrazowanym przez najwybitniejszych poetów XVI, XVII, a także XVIII w. – z Williamem Szekspirem, Edmundem Spenserem i Aleksandrem Popem na czele, w Polsce zaś czytali go, wśród innych, Jan Kochanowski i Mikołaj Rej. Niefortunne nieporozumienie dotknęło również zapomnianego autora poematu, który począwszy od XVIII w., za sprawą pewnej legendy biograficznej, zaczął funkcjonować w powszechnej świadomości pod fikcyjnym imieniem Piera Angela Manzollego. Ten stan rzeczy trwa do dziś – mimo ugruntowanych od ponad trzydziestu lat badań nad biogramem poety, wciąż figuruje on w licznych encyklopediach, kompendiach, historiach literatury włoskiej i publikacjach naukowych, podobnie jak w katalogach wielu europejskich (w tym również polskich) bibliotek jako Pier Angelo Manzolli, który – dodajmy – nigdy *nota bene* nie istniał.

Wpływowe dzieło Palingeniusa stało się przedmiotem wielu interesujących studiów, koncentrujących się jednak przede wszystkim – z uwagi na bogaty pejzaż filozoficzny poematu – na jego aspektach filozoficznych. Badania poświęcono także próbie rekonstrukcji biogramu jego zapomnianego autora. Kwestie filozoficzne *Zodiaku* są dla niniejszej pracy istotne, stanowią bowiem klucz interpretacyjny do zrozumienia jego wymowy. Głównym przedmiotem moich rozważań są jednakże literackie konteksty dzieła, które – chociaż były przez niektórych uczonych sygnalizowane, pozostawały jak dotąd na marginesie innych zagadnień. Dotychczasowe ustalenia w tej materii wydają się niezwykle cenne, ale nie wyczerpują tematu – wskazują jedynie potrzebę uwzględnienia również tej optyki w badaniach nad poematem i stanowią zachętę do gruntowniejszych studiów. Niniejsza dysertacja, chcąc wypełnić ten brak zarówno w zagranicznych, jak i polskich studiach,

stanowi propozycję zbadania *Zodiaku* z perspektywy literaturoznawczej. Za zasadnością podjęcia tego typu rozważań i potrzebą ich uwzględnienia w szerszej perspektywie przemawia kilka powodów. Sądzę bowiem, że o wielkiej i trwającej kilka stuleci popularności dzieła zdecydowały nie tylko jego filozoficzna rama i wskazówki etyczno-moralne, ale także kluczowe dla myśli i kultury renesansu zagadnienia ideowe oraz bogactwo nośnych toposów, metafor i obrazów, których jest skarbnicą. Nieprzypadkowo właśnie one stały się istotnym ogniwem jego recepcji w utworach najwybitniejszych poetów i pisarzy XVI i XVII w., również w Polsce. Mimo inspirującego wpływu *Zodiaku* na twórczość najwybitniejszych poetów okresu staropolskiego, nie doczekał się on wciąż osobnego studium w języku polskim, które rozważałoby jego aspekty literackie, poszerzało stan wiedzy, aktualizowało dotychczasowe ustalenia i wzbogaciło je o cenny kontekst. Trzeba bowiem podkreślić, że poza wstępem do polskiego przekładu poematu (2015), uwzględniającym aktualniejszy stan badań, najobszerniejsze jak dotąd studia mu poświęcone to komparatystyczne prace sprzed dziesięcioleci, rozważające Rejowy *Wizerunk* i jego związki z Palingeniusowym utworem. Niniejsza monografia historycznoliteracka stanowi więc *de facto* pierwszą próbę włączenia w zakres badań nad literaturą staropolską pogłębionej refleksji nad tak istotnym dla niej dziełem, analizowanym w świetle rozmaitych odniesień i znaczeń.

Naukowe zainteresowanie *Zodiakiem życia* pojawiło się po raz pierwszy zarówno w zagranicznych, jak i polskich badaniach na przełomie XIX/XX wieku i trwa do dnia dzisiejszego. W swoich pracach wspominali o nim tacy uczeni jak Benedetto Croce¹, Frances A. Yates², Alexandre Koyré³, Jakob Burckhard⁴, Rosemond Tuve⁵ czy Eugenio Garin⁶. Najwięcej uwagi poświęcili mu jak dotąd badacze włoscy – najstarsze studia na temat poematu ukazały się jeszcze w XIX wieku⁷. Do najważniejszych opracowań monograficznych

¹ B. Croce, *Lo Zodiacus vitae del Palingenio*, w: *idem, Poeti e scrittori del pieno e tardo Rinascimento*, Bari 1952, vol. 3, s. 84-92.

² F. A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Bari 2010, s. 247-250.

³ A. Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, przeł. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 1998, s. 35-37

⁴ J. Burckhard, *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, przeł. M. Kreczkowska, wstęp M. Brahmer, Warszawa 1965, s. 137, 281.

⁵ R. Tuve, *Introduction*, w: *The Zodiac of Life, translated by Barnabe Googe, with an introduction by Rosemond Tuve* (Professor of English, Connecticut College, Scholars facsimiles and reprints, Delmar), New York 1976, s. 5-27.

⁶ E. Garin, *Zodiak życia. Astrologia w okresie Renesansu*, przeł. W. Jekiel, Warszawa 1997, s. 88-90; *idem, Storia della filosofia italiana*, Torino 1966, s. 665- 670; *idem, La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze 1961, s. 72-86.

⁷ E. Teza, *Lo Zodiacus vitae di Pier Angelo Manzolli*, Bologna 1888; A. Puglisi Marino, *Marcello Palingenio Stellato e lo „Zodiacus vitae”*, Catania 1899.

Zodiaku należy powstała na początku XX wieku monografia Giuseppe Borganiego⁸ oraz o wiele bardziej aktualna, wnikliwa i niezwykle cenna, siedmiotomowa praca doktorska Franca Bacchellego, która wraz z wieloma artykułami tego badacza, koncentruje się na aspektach filozoficznych i naukowych łacińskiego dzieła⁹. Poza nimi wypada wymienić artykuły i rozdziały w wielotomowych historiach literatury włoskiej, takich uczonych jak Claudio Moreschini¹⁰ i Giuseppe Saitta¹¹. Poemat na przestrzeni ostatnich kilku lat stał się we Włoszech przedmiotem prac doktorskich¹² i magisterskich¹³.

Interesujące uwagi poświęcono *Zodiakowi* także w studiach anglojęzycznych. Są to jednak niemal wyłącznie prace komparatystyczne, podejmujące problematykę związków dzieł wybitnych poetów nowożytnych, zwłaszcza zaś Williama Szekspira, z poematem Włocha¹⁴. Wyjątek stanowią tutaj zasługujące na szczególną uwagę artykuły australijskiej uczonej Yasmin Haskell, która jako jedna z nielicznych koncentruje się na kilku ważnych teoretycznoliterackich aspektach Palingeniusowego utworu, rozważając go w świetle tradycji nowożytnych poematów dydaktycznych¹⁵.

W polskich badaniach historycznoliterackich zainteresowanie *Zodiakiem* pojawia się jeszcze w XIX w. w związku ze studiami nad *Wizerunkiem* Mikołaja Reja¹⁶. Na początku XX

⁸ G. Borgiani, *Marcello Palingenio Stellato e il suo poema lo „Zodiacus vitae”*, Città di Castello 1912.

⁹ F. Bacchelli, *Scienza e filosofia nell'opera di Marcello Palingenio Stellato: saggio di un'edizione critica e apparato delle fonti dello „Zodiacus vitae”*: tesi di dottorato di ricerca in storia della scienza, Università degli studi di Firenze 1999 (7 vol.). Dysertacja ta niestety dotychczas nie ukazała się drukiem. Zob. także: F. Bacchelli, *Note per un inquadramento biografico di Marcello Palingenio Stellato*, „Rinascimento” 1985, vol. 25, s. 275-292; *idem*, *Un maestro di scuola napoletana a Forlì: Marcello Palingenio Stellato*, w: *Sculture di carta e alchimie di parole: Scienza e cultura nell'età moderna*, Bologna 2008, s. 19-28.

¹⁰ C. Moreschini, *Satira e teologia nello „Zodiacus vitae” di M. Palingenio Stellato*, „Res publica litterarum” 1986, vol. IX, s. 203-217.

¹¹ G. Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, vol. 2, *Rinascimento*, Firenze 1961, s. 511-532.

¹² T. De Vivo, *La fortuna europea dello „Zodiacus vitae” di Marcello Palingenio Stellato*, Università degli studi di Firenze, dottorato di ricerca in civiltà dell'umanesimo e del Rinascimento, ciclo XXV. Tesi svolta presso il Dipartimento di lettere e filosofia, Firenze 2015 (nieopublikowana praca doktorska).

¹³ J. C. Bouúaert, *De Marcello Palingenio Stellato poeta eiusque opere, quod „Zodiacus vitae” inscribitur*, Accademia Vivarium novum di Frascati, Roma 2014 (nieopublikowana praca magisterska).

¹⁴ T. W. Baldwin, *William Shakespere's small latine and lesse greeke*, Urbana 1944, vol. 1-2; J. E. Hankins, *Shakespeare's derived imagery*, Michigan 1953 (*passim*); F. Waston, *The Zodiacus vitae of Marcellus Palingenius Stellatus: An Old School-Book*, London 1908; M. A. Beckwith, *A study of Palingenius' „Zodiacus vitae” and its influence on English Renaissance literature*, Ohio State University 1983 (praca doktorska).

¹⁵ Y. Haskell, *Between Facts and Fiction: The Renaissance Didactic Poetry of Fracastoro, Palingenio and Valvasone*, w: *Poets and Teachers: Latin Didactic Poetry and the Didactic Authority of the Latin Poet from the Renaissance to the Present*, eds. Y. Haskell, P. Hardie, Bari 1999, s. 77-105; *eadem*, *The Masculine Muse: Form and Content in the Latin Didactic Poetry of Palingenius and Bruno*, w: *Form and Content in Didactic Poetry*, ed. C. Atherton, Bari 1998, s. 117-144.

¹⁶ A. Tyczyński, *Wizerunek. Poemat z roku 1558 Mikołaja Reja*, w: *Wizerunki polskie*, Warszawa 1875, s. 86 (Pierwsze Wydanie Bibl. Warsz., 1868); A. G. Bem, *Wizerunek Mikołaja Reja z Nagłowic jako utwór sztuki i zdrowej myśli*, w: „Pisma krytyczne”, oprac. Z. Żabicki, Warszawa 1963, s. 133.

w. powstały trzy obszerne prace porównawcze: Zbigniewa Kniaziółuckiego¹⁷, Jana Pyszkowskiego¹⁸ i Aleksandra Brücknera¹⁹, a począwszy od połowy XX w., utwór był wzmiankowany i poddany niezbyt obszernym, chociaż wnikliwym i wartościowym analizom komparatystycznym w związku z twórczością Reja, Kochanowskiego i Klonowica przez takich badaczy jak: Elżbieta Sarnowska-Temeriusz²⁰, Barbara Milewska-Ważbińska²¹, Anna Kochan²², Tadeusz Sinko²³, Jerzy Ziomek²⁴, Janusz Pelc²⁵, Maciej Żurowski²⁶, Samuel Fiszman²⁷ a niedawno także Estera Lasocińska²⁸. O niesłabnącym zainteresowaniu dziełem świadczy powstały w roku 2015 polski przekład *Zodiaku* autorstwa Urszuli Bednarz, wraz ze wstępem tłumaczki i Jacka Sokolskiego²⁹ oraz artykuły Valentyny Lepri³⁰, Urszuli Bednarz³¹ i moje³².

¹⁷ Z. Kniaziółucki, *Do genezy poematu Mikołaja Reja „Wizerunek Żywota Poczciwego Człowieka”*: „Rozprawy Polskiej Akademii Umiejętności”, seria 2, t. 29, Kraków 1908, s. 211-328.

¹⁸ J. Pyszkowski, *Mikołaj Rej's "Wizerunek" und dessen Verhältnis zum "Zodiacus vitae" des Marcellus Palingenius*. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde von der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz, Kraków 1901.

¹⁹ A. Brückner, *Mikołaj Rej. Studium krytyczne*, Kraków 1905.

²⁰ E. Sarnowska-Temeriusz, *Wizerunek i Zodiacus vitae*, w: *Mikołaj Rej. Wizerunek własny żywota człowieka poczciwego*, część II, oprac. H. Kiepuś i W. Kuraszewicz, Wrocław – Warszawa–Kraków–Gdańsk, 1971, s. 33-50.

²¹ B. Milewska-Ważbińska, *O roli twórczej inspiracji (na podstawie „Zodiacus vitae” Palingeniusza i „Victoria Deorum” Klonowica)*, „Meander” 1989, z. 3, s. 127-134.

²² A. Kochan, *Wstęp*, w: *Mikołaj Rej. Wybór pism*, oprac. Anna Kochan, Wrocław–Warszawa–Kraków 2006, s. 98-99.

²³ T. Sinko, *Rey i Dante*, „Przegląd Polski” 1905, t. 158, nr. 472, z. 4, s. 419-420.

²⁴ J. Ziomek, *Renesans*, Warszawa 1995, s. 232-234.

²⁵ J. Pelc, *Jan Kochanowski. Szczyt Renesansu w literaturze Polskiej*, Warszawa 1980, s. 196-197.

²⁶ M. Żurowski, *Kochanowski i Palingeniusz*, w: *Między renesansem a awangardą. O literaturze europejskiej z perspektywy komparatysty*, wybór i red. H. Chudak, Z. Naliwajek, L. Sokół, J. Żurowska, przeł. L. Sokół, Warszawa 2007, s. 29-47.

²⁷ S. Fiszman, „Złota też, wiem, nie pragniesz, bo to wszystko Twoje”, w: *Necessitas et ars. Studia staropolskie dedykowane Profesorowi Januszowi Pelcowi*, t. 1. pod red. B. Otwinowskiej, A. Nowickiej-Jeżowej, J. Kowalczyka i A. Karpińskiego, Warszawa 1993, s. 95.

²⁸ E. Lasocińska, *Idealy renesansu. „Zodiacus vitae” Palingeniusza i „Wizerunek własny żywota człowieka poczciwego” Mikołaja Reja*, w: *Epikurejska idea szczęścia w literaturze polskiej renesansu i baroku. Od Kallimacha do Potockiego*, Warszawa 2014, s. 116-139. Niektóre paralele poematu i *Wizerunku* podjęłam też w swoim artykule: E. Drzewiecka, *Palingenio e Rej. Alcune osservazioni sulle affinità tra lo „Zodiacus vitae” e il „Wizerunek własny żywota człowieka poczciwego”*, „Rassegna Italiana Di Argomenti Polacchi” (pl.it), 2015, s. 7-21.

²⁹ U. Bednarz, *Palingeniusz (Marcellus Palingenius Stellatus), Zodiak życia*, Wrocław 2015, przeł. i oprac. U. Bednarz, wstęp U. Bednarz, J. Sokolski, Wrocław 2015.

³⁰ V. Lepri, „Hic liber libenter legitur in Polonia”. *Mapping the popularity of the „Zodiacus vitae” in Poland between the sixteenth and seventeenth centuries*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 2015, t. 59, s. 67-93.

³¹ U. Bednarz, „Zodiacus vitae” *Marcellusa Palingeniusza wobec tradycji literackiej*, w: *Fortunniejszy był język, bo ten i dziś miły. „Colloquium Neolatinum IV”*, pod red. Z. Głombiowskiej, Gdańsk 2010, s. 218-225.

³² Zob. np. E. Drzewiecka, „Hic habitat regina Voluptas” – księga III *Zodiaku życia (1536 r.) Marcella Palingenia Stellata (Palingeniusza) w świetle źródeł literackich*, „Ruch Literacki” 2017, z. 3, s. 237-258, *eadem*, „Poeta lutheranus”? *Marcello Palingenio Stellato i jego poemat Zodiacus vitae*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 2019, t. 63, s. 187-211.

Nim przejdziemy do głównej części rozważań w niniejszej dysertacji, wypada omówić jej budowę i poszczególne zadania badawcze, które zostaną w niej podjęte. Pierwszy rozdział, pełniący funkcję ogólnego wprowadzenia, poświęcony zostanie biografii Palingeniusa i jego poematowi. Ponieważ aktualne badania w kwestii biogramu włoskiego humanisty, przeprowadzone przed laty przez F. Bacchellego, zreferowano we wstępie do polskiego przekładu *Zodiaku*, tutaj zostaną one przywołane tylko pokrótce. W rozdziale tym przyjrzymy się także edycjom dzieła i jego tłumaczeniom – od XVI-wiecznych po współczesne. Dwie kolejne części pozostają niejako w łączności z rozdziałem wcześniejszym. W pierwszej z nich, zatytułowanej *Poeta Lutheranus?* podjęta zostanie próba odpowiedzi na kilka pytań: po pierwsze, czy Palingenius, jak wskazywał to indeks ksiąg zakazanych i jak sugerować mogła olbrzymia popularność jego dzieła na obszarach objętych reformacją, był faktycznie luterańskim poetą, propagującym protestanckie treści? Co zdecydowało o tak wielkim powodzeniu *Zodiaku* w kręgach protestanckich? Jakie passusy mogły budzić entuzjazm tej grupy odbiorców i co sam Stellato powiedział na ten temat w swoim dziele? W rozdziale trzecim natomiast rozważony zostanie enigmatyczny tytuł poematu. Obserwując, począwszy od drugiej połowy XVI w., a zwłaszcza w XVII i XVIII w., bogactwo utworów, które podobnie jak dzieło Palingeniusa nosiły „zodiak” w tytule, chociaż nie były treściowo astrologiczne, podążymy za hipotezą G. Borgianiego, sugerującą, że modę na to zjawisko zapoczątkował właśnie *Zodiacus*. Zaproponowana zostanie tutaj nowa interpretacja tytułu dzieła, polemizująca z wcześniejszymi próbami jego odczytania. Rozdział czwarty poświęcony zostanie humanizmowi i sposobowi, w jakim jego założenia zostały w poemacie zrealizowane. Z szerokiego obszaru zagadnień mieszczących się w terminie „humanizm renesansowy”, w oparciu zwłaszcza o studia P. O. Kristellera i E. Garina, skupię się jedynie na kilku jego aspektach, zarówno tych czytelnych – takich jak filozofia moralna, jak i mniej oczywistych, istotnych jednak dla zrozumienia wymowy Palingeniusowego dzieła. Składająca się z kilku podrozdziałów część piąta, poświęcona zostanie kwestiom gatunkowym. Centralnym przedmiotem naszych zainteresowań będzie zatem uprawiane od czasów starożytnych *poema didascalicum*. Z uwagi na dość skąpą refleksję teoretycznoliteracką nad cechami dystynktywnymi tego gatunku, przywołamy nieliczne uwagi na ich temat, poczynione jeszcze w późnej starożytności, i zobaczymy, jak w utworze włoskiego humanisty funkcjonują takie aspekty, jak głos „poety-instruktora” czy konstelacja „nauczyciel – uczeń”. W obszarze tych zagadnień poznamy, jakie role przybiera poeta i kim są odbiorcy jego pouczeń. Jednocześnie, w oparciu o studia współczesnych krytyków, rozważone zostaną

również takie właściwości tego gatunku, jak poetycka samoświadomość i poetycka równoczesność, hybrydyczna forma dzieła oraz dygresje w nim zawarte. Na koniec spróbujemy odpowiedzieć na pytanie o miejsce *Zodiaku* wśród neolatynistycznych poematów dydaktycznych XVI-XVIII w. Rozdział szósty, pozostający w obszarze zagadnień krytycznoliterackich, przedstawi poetycki manifest Palingeniusa. W jego świetle forma i język dzieła, które musiały jawić się ówczesnym czytelnikom jako epigońskie, stają się przemyślanym wyborem, świadomą rezygnacją z obowiązującego *decorum* „Wergiliańskiej poprawności”. Będzie tu również mowa o programie poetyckim Włocha, w którym znalazły odzwierciedlenie aktualne wówczas dyskusje na temat poezji, oscylujące pomiędzy krytyką i deprecjacją, a aprobatą niektórych jej aspektów. Rozdział siódmy dotyczyć będzie topiki – nasze rozważania poprowadzimy dwutorowo: z jednej strony badać będziemy *Zodiacus vitae* jako wytwór kultury topicznej, a zatem obecne w nim toposy i ich funkcjonowanie, z drugiej – jako dzieło popularyzujące toposy, które – przynajmniej hipotetycznie – mogło tę kulturę współtworzyć. Chociaż tego typu hipoteza wymaga dużej ostrożności, problem popularyzacji toposów przez Palingeniussy poemat zostanie tutaj rozważony na przykładzie pism Williama Szekspira i Jana Kochanowskiego. Kolejne dwa rozdziały – ósmy i dziewiąty poświęcone zostaną dwóm najbardziej epickim księgom *Zodiaku*. Zadaniem tych części będzie wskazanie – zapewne w pewnym tylko stopniu – bogatych źródeł literackich, które posłużyły włoskiemu humaniście w budowaniu poetyckiego *imaginarium*. Na ich przykładzie spróbujemy również odsłonić zjawisko krzepnięcia w materię poezji filozoficznych konceptów: *Stellato* bowiem *poeta doctus* i *poeta – philosophus* tworząc fikcyjne fabuły i wizyjne obrazy, przemyca doniosłe kwestie epikurejskie, arystotelesowskie, stoickie, a przede wszystkim neoplatońskie. W ostatnich dwóch rozdziałach – dziesiątym i jedenastym zostanie podjęty problem znajomości, odbioru i funkcjonowania *Zodiaku życia* w literaturze i kulturze staropolskiej. Podstawą tych rozważań będą badania archiwalne, przeprowadzone w polskich bibliotekach. Jest kwestią wiadomą, że dzieło Włocha musiało być czytane w nowożytnej Polsce, skoro wyraźne ślady jego wpływu dostrzec można w utworach takich twórców jak Rej czy Kochanowski, dotychczas jednak, poza kilkoma inspirującymi i rozproszonymi uwagami Aleksandra Brücknera, które problem jego poczytności sygnalizowały, nie podjęto studiów nad skalą tego zjawiska. Fakt oddziaływania poematu Palingeniusa na twórczość prominentnych humanistów XVI i XVII wieku w dobie staropolskiej stanowi w niniejszej pracy punkt wyjścia do badań nad jego popularnością w literaturze tego okresu. Celem rozdziału dziesiątego jest weryfikacja hipotezy o poczytności *Zodiaku* w tym czasie oraz

pokazanie, że była ona większa, niż dotychczas sądzono. Nakreślimy mapę jego obecności w inwentarzach z XVI i XVII (a nawet XVIII) w., w handlu książką, w katalogach nieistniejących dzisiaj bibliotek i w zbiorach wielkich prywatnych kolekcji – poznamy kilku właścicieli egzemplarzy dzieła, wśród których są też nazwiska znaczących postaci. Nie mniej istotną rolę będzie pełnić tu problem odbioru – interesująco bowiem jawią się bogate marginalia i komentarze pozostawione przez czytelników poematu. W kontynuującym te rozważania rozdziale jedenastym przyjrzymy się obecności *Zodiaku* w szkołach na terenie Polski i Śląska w XVI i XVII w. – badania preliminarne wykażą, że, podobnie jak w elżbietańskiej Anglii, stanowił on na tym obszarze lekturę w kilku innowierczych gimnazjach i na pewno cyrkulował w murach szkół. Podjęte studia, poszerzające dotychczasowy stan wiedzy nad obecnością utworu Palingeniusa w Polsce, wyznaczą nowe kierunki możliwej recepcji dzieła i być może zachęcą innych badaczy do dalszej pracy nad tym zjawiskiem.

Na koniec pozostaje mi wytłumaczyć się z pewnej kwestii – kiedy zaczynałam pracę nad *Zodiakiem życia* w 2013 roku, nie było jeszcze jego polskiego przekładu – ukazał się on bowiem w 2015 (a w rzeczywistości na początku 2016) roku. Dlatego pierwszym podjętym zadaniem było przeczytanie w oryginale obszernych XII ksiąg łacińskiego dzieła. W niniejszej pracy zdecydowałam się pozostać przy własnym, prozatorskim i z całą pewnością mniej doskonałym – bo bardziej dosłownym – tłumaczeniu cytowanych passusów. Bynajmniej nie dlatego, że uważam je za lepsze – chociaż można mieć zastrzeżenia co do generalnego założenia autorki polskiego przekładu, która posłużyła się francuską edycją Jaquesa Chomarata (jej podstawą było późne wydanie rotterdamskie z 1722 roku, skonfrontowane z amsterdamskim z 1628 roku i – rzekomo – z pierwszą edycją wenecką) i nie sięgnęła po oryginał (co prawda rzadki, ale jednak spotykany w europejskich bibliotekach, również w zdigitalizowanej wersji online), co w konsekwencji zaowocowało pojawieniem się kilku istotnych błędów w jej tłumaczeniu – to jednak trzeba z uznaniem stwierdzić, że podjęła się ona trudnego zadania i wywiązała z niego znakomicie. Przekład ten, oddany na język polski trzynastozgłoskowcem, czyta się często lepiej niż oryginał. Za wprowadzeniem łacińskich cytatów w obręb dysertacji i pozostawianiem własnego tłumaczenia przemówiły względy czysto praktyczne – wiele z analizowanych tutaj kwestii, takich jak np. terminy filozoficzne, których semantyczne rozróżnianie ma niebagatelne znaczenie, utracił poetycki przekład wrocławskiej tłumaczki. Wierzę jednak, że podobnie jak Stellato, przedkładający nad estetyczne piękno swoich wersów ich *utilitas*, oddanie prozą na język polski passusów jego dzieła nie będzie poczytane za filologiczną pychę...

W niniejszej dysertacji wykorzystałam swoje wcześniejsze artykuły, które ukazały w różnych publikacjach. Wszystkie one jednak zostały przejrane i uzupełnione, oraz w większym lub mniejszym stopniu zmienione i poszerzone. Oto ich wykaz:

1. E. Drzewiecka, „*Poeta lutheranus*”? *Marcello Palingenio Stellato i jego poemat Zodiacus vitae*, „*Odrodzenie i Reformacja w Polsce*” 2019, t. 63, s. 187-211.
2. Palingeniusz, *Zodiak życia*, III księga „*Bliźnięta*”, wstęp i komentarz E. Drzewiecka, „*Symbolae Philologorum Posnaniensium Graece et Latinae*” 2018, t. 28, z. 1, s. 121-150.
3. E. Drzewiecka, „*Hic habitat regina Voluptas*” – księga III *Zodiaku życia (1536 r.) Marcella Palingenia Stellata (Palingeniusza) w świetle źródeł literackich*, „*Ruch Literacki*” 2017, z. 3, s. 237-258.
4. E. Drzewiecka, *Podróż w zaświaty w „Zodiaku życia” Palingeniusza*, w: *Sen, marzenie, zaświaty w literaturze i kulturze*, t. 1. *Literatura*, red. M. Kuran, [*Analecta literackie i językowe*, t. VI], Łódź 2017, s. 231-240.
5. E. Drzewiecka, *Universum w „Zodiaku życia” Palingeniusza*, „*Ex nihilo: periodyk młodych religioznawców*” 2015, z. 2, s. 49-64.

Tekstem źródłowym wszystkich łacińskich cytatów z *Zodiaku życia* stała się wydana w 2012 roku edycja bolońska, która stanowi transkrypcję weneckiej *editio princeps* z 1536 roku – *Marcelli Palingeni Stellati Zodiacus vitae*, introduzione ed edizione di Franco Bacchelli, Bologna 2012.

1. Palingenius i jego dzieło

Jak zauważył Franco Bacchelli, dość osobliwy pozostaje fakt, że biogram jednego z „klasyków mniejszych” – Marcella Palingenia Stellata (Palingeniusa), którego łaciński poemat *Zodiacus vitae* (1536) był jednym z najbardziej rozpowszechnionych poza granicami Italii dzieł literackich włoskiego renesansu, nie tylko przez stulecia w macierzystym kraju pozostawał niemal nieznan, ale długo znajdował się też poza obszarem zainteresowań włoskich uczonych, marginalnie (jeśli w ogóle) wzmiankowany w wielu studiach³³. Sytuacja ta, zwłaszcza na przestrzeni ostatniego trzydziestolecia zaczęła się zmieniać – badania rekonstruujące biografię Palingeniusa rzucają smugę światła na jego zapomnianą postać³⁴, a utwór, który napisał stał się przedmiotem zainteresowania wciąż nowych badaczy: zarówno włoskich, jak i europejskich historyków filozofii i literatury, tłumaczy i filologów.

To, co jedynie hipotetycznie, chociaż z dużą dozą prawdopodobieństwa, można powiedzieć dzisiaj o pochodzącym z okolic Capui i wykształconym w Rzymie, ubogim autorze *Zodiaku*, który, podobnie jak wielu innych wędrownych humanistów pierwszej połowy XVI w., trudnił się nauczaniem w małych i peryferyjnych ośrodkach szkolnych, opiera się na dokumentach znalezionych w archiwach południowych i północnych Włoch oraz na kilku autobiograficznych wzmiankach, jakie on sam zamieścił w dziele. Jedno jest pewne – tożsamość Palingeniusa szybko została w macierzystym kraju zapomniana, a skala owej *damnatio memoriae* musiała być do tego stopnia znacząca, że niecałe pół wieku później Giordano Bruno, który wspominał o Palingeniu w słynnym dziele *De immenso*, uważał swego rodaka za jednego z filozofów niemieckich³⁵. Jednym z powodów tego stanu rzeczy mogły być trwające w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XVI w. wzmożone prześladowania inkwizycji: jej śledztwa i dochodzenia, wymierzone w środowiska innowiercze, miały na celu zatarcie pamięci o wszelkich przejawach luteranizmu, kalwinizmu czy innych „herezji” (także tych filozoficznych) – z ówczesnych kompendiów zniknęło

³³ F. Bacchelli, *Un maestro di scuola...*, s. 19.

³⁴ F. Bacchelli, *Note per un inquadramento...*, s. 275- 292. Badania bolońskiego uczonego przywołują w języku polskim dość szczegółowo autorzy popularyzatorskiego wstępu do polskiego tłumaczenia *Zodiaku* – U. Bednarz, J. Sokolski, *Wstęp*, w: Palingeniusz (Marcellus Palingenius Stellatus) *Zodiak...*, s. 5-28. Przywoływałam wiele z nich w swoich artykułach – zob. E. Drzewiecka, *Universon...*, s. 50-51; *eadem*, *Palingeniusz...*, s. 121-123; *eadem*, *Poeta lutheranus...*, s. 188-192.

³⁵ F. Bacchelli, *Appunti sulla fortuna basileese e francese dello „Zodiacus vitae” del Palingenio*, w: *Nuovi maestri e antichi testi: umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno. Atti del Convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli, Mantova, 1-3 dicembre 2010*, a cura di S. Caroti, V. P. Compagni, Firenze 2012, s. 171; *idem*, *Palingenio e Giordano Bruno*, „Phisis. Rivista Internazionale di Storia della Scienza” 2001, vol. 38, s. 214-217.

wówczas wiele nazwisk znanych niegdyś i czytanych autorów³⁶. Z kolei o braku jakiegokolwiek informacji na temat poety w XVI-wiecznych źródłach protestanckich mogła zdecydować filozoficzna, nie religijna treść jego dzieła – mimo faktu publicznego spalenia na stosie zwłok Palingeniusa (co w praktyce sugerowało oskarżenie o herezję religijną), nie włączano jego imienia do drukowanych wówczas kalwińskich i protestanckich katalogów męczenników³⁷. W tym świetle hipoteza, którą wysunął niegdyś Benedetto Croce, wskazująca na nieobecność ubogiego poety zarówno we wpływowym ośrodkach humanistycznych jak i w środowiskach innowierczych, wydaje się wysoce prawdopodobna³⁸. Tragizm zapomnienia Palingeniusa stał się tym większy, gdy w XVIII wieku padewski uczony Jacopo Facciolati ukuł nieznajdującą żadnego potwierdzenia w źródłach legendę biograficzną, utożsamiając autora *Zodiaku* z Pierem Anzelem Manzollim – nieistniejącym nigdy poetą ze Stellaty, który miał obracać się w protestanckich kręgach księżnej Renaty Francuskiej, małżonki Herkulesa d'Este z Ferrary³⁹. Hipoteza ta, pozbawiająca włoskiego poetę imienia – ostatniego śladu pamięci o nim, przyjęła się na ponad dwa stulecia w środowisku naukowym. Warto jednak zauważyć, że już niektórzy dawni uczeni słusznie podawali ją w wątpliwość – należał do nich żyjący w XIX w. autor *Historii literatury włoskiej* Girolamo Tiraboschi. Włoski scholar zauważył bowiem, że – po pierwsze poeta pisząc w *Zodiaku* o sobie samym posłużył się nazwiskiem Stellato⁴⁰, po drugie – że wspominający go w swoich dziełach współcześni mu autorzy, nazywali go imieniem „Marcellus Palingenius Stellatus”⁴¹. Dodać warto, że również pod tym imieniem wydawano *Zodiacus* począwszy od XVI do XIX wieku – nie spotkałam żadnej edycji, w której pojawiłby się Pier Angelo Manzolli. Co więcej, mimo braku jakichkolwiek informacji o Palingeniusie niektórzy zagraniczni wydawcy jego dzieła, na podstawie kilku autobiograficznych wzmianek zamieszczonych w *Zodiaku*, dodawali do wydań krótką, wprowadzającą notę biograficzną. Możemy w niej m.in. przeczytać:

³⁶ *Ibidem*, s. 215.

³⁷ *Ibidem*, s. 215-216. Inaczej uważają autorzy wstępu do polskiego przekładu dzieła sugerujący, że Palingenius uważany był przez środowiska protestanckie za męczennika – zob. U. Bednarz, S. Sokolski, *op. cit.*, s. 26.

³⁸ B. Croce, *op. cit.*, s. 86. Wspominałam o tym we wcześniejszych artykułach choćby w: E. Drzewiecka, *Universum*..., s. 50.

³⁹ J. Facciolati, *Epistolae latinae*, Patavi, ex typographis Saminarii 1765, s. 164. F. Bacchelli, *Note per...* s. 276; U. Bednarz, J. Sokolski, *op. cit.*, 6-9.

⁴⁰ Zob. ZV. IX. 29, 80, 728: pojawia się tu wołacz: *Stellate*. Świadczy o tym również akrostych pierwszych wersów poematu, tworzący napis: „Marcellus Palingenius Stellatus”.

⁴¹ G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, vol. 4: dall'anno MD fina all'anno MDCC, Milano 1833, s. 258-259.

Marcellus Palingenius Stellatus philosophus et poeta fuit doctissimus, natione Italus⁴².

[Marcellus Palingenius Stellatus był niezwykle uczonym filozofem i poetą pochodzącym z Italii]⁴³.

Dodajmy na koniec, że w świadomości czytelników dzieła nazwisko jego autora funkcjonowało w swoim właściwym brzmieniu – świadczą o tym obfite marginalia i notatki pozostawione przez nich w licznych egzemplarzach⁴⁴.

Trzeba zauważyć, że – całkiem paradoksalnie – w roku 1558, kiedy poemat znalazł się na pierwszym, rękopiśmiennym, indeksie ksiąg zakazanych⁴⁵, budząc już wówczas duży entuzjazm odbiorców poza granicami Italii⁴⁶, w macierzystym kraju praktycznie nie istniał w czytelnicznym obiegu. Wydaje się wręcz, że wpisanie go na indeks nie przyczyniło się szczególnie do jego zapomnienia, trudno bowiem przeoczyć fakt, że zanim *Zodiak* się tam znalazł, nie oddziałął prawie w ogóle na pisma ówczesnych autorów – wzmiankuje go marginalnie zaledwie kilku pisarzy⁴⁷. Jeden z nich – Lilio Gregorio Giraldi w utworze pt. *Dialogi duo de poetis nostrorum temporum* (1551), poświęconym współczesnym mu poetom i ich utworom, nie kryje powodów, dla których wspominał o Palingeniusie:

Legitur quoque Marcelli Palingenii Stellati liber hexametro versu conscriptus, cui titulus est Zodiacus vitae, duodecim volumibus digestus, quorum singulis titulus est a nomine caelestis signi, ita ut aries primo praepnatur, opus varium multisque rebus ad constituendum vitam minime idoneum. Quod nisi principi nostro Herculi Estensi, si minus vobis placet Atestio, numquam foret, eius minime meminisse⁴⁸.

[Można przeczytać także napisaną heksametrem książkę Marcella Palingenia Stellata zatytułowaną *Zodiacus vitae*, podzieloną na dwanaście ksiąg, z których każda nosi nazwę od znaków niebieskich, w ten sposób, że najpierw pojawia się baran. Jest to dzieło podejmujące różnorodne kwestie, (jednak) z wielu

⁴² *Marcelli Palingeni Stellati Zodiacus vitae, hoc de hominis vita, studio ac moribus optime instituendis*, typis Joannis Schweighauser, Basileae 1789.

⁴³ Wszystkie tłumaczenia tekstów obcojęzycznych, o ile nie wskazano inaczej, pochodzą od autorki niniejszej dysertacji – E.D.

⁴⁴ O prawdziwości tego imienia świadczy znaleziony przez F. Bacchellogo dokument weneckiej Rady Dziesięciu, zezwalającej na druk dzieła, w którym pojawia się imię i nazwisko autora: „Marcellus Stellatus Neapolitanus”, F. Bacchelli, *Note per inquadramento...*, s. 279-281.

⁴⁵ W 1559 roku dzieło pojawiło się w pierwszym drukowanym indeksie rzymskim Pawła IV i począwszy od tego roku umieszczano go w kolejnych indeksach, aż do roku 1900, M. Palumbo, „Pier Angelo Manzolli (Marcello Palingenio Stellato)”, w: *Dizionario Biografico degli Italiani*, direttore Mario Caravale, (Istituto della enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani; presidente Francesco Paolo Casavola), t. 69 (Mangiabotti-Marconi), Roma 2007, s. 297.

⁴⁶ Do tego czasu poemat doczekał się już kilku zagranicznych wydań i, przypomnijmy, polskiej parafrazy Mikołaja Reja, którą był *Wizerunk*, który właśnie w tym roku ukazał się w krakowskiej oficynie Macieja Wierzbęty.

⁴⁷ Należeli do nich m.in. Lilio Gregorio Giraldi, Gregorius Neapolitanus, Martino Crusio Antonio Musa Bussavola czy Giulio Cesare Scaliger.

⁴⁸ Korzystam z nowego wydania: L. G. Giraldi, *Modern poets*, ed. and transl. John N. Grant, Cambridge (MA)-London 2011, s. 186. Podaję jednak tytuł oryginału i paginację passusu o Palingeniusie: L. G. Giraldi, *Dialogi duo de poetis nostrorum temporum ad Illustrissimam Diam Renatam Ferrariae et Carnuti principem*, Florentiae 1551, s. 94–95.

powodów nie jest pomocne w instruowaniu, jak żyć. Dlatego, gdyby poemat nie był dedykowany Herkulesowi d'Este (jeśli nie lubicie imienia Hercules Atestinus), nigdy bym o nim nie wspomniał].

O milczeniu włoskich środowisk humanistycznych na temat poematu (zwróćmy uwagę na fakt, że poza wenecką *editio princeps* w oficynie Bernardina dei Vitali, nie doczekał się on w kraju żadnych reedycji) mogły przesądzić, jak sądzi F. Bacchelli, aspekty estetyczne. Myślę, że nie była to kwestia wyboru języka – mimo iż powaga i rygor łaciny pozbawiały ją często giętkości i spontaniczności właściwej językom wernakularnym, a czas powstawania *Zodiaku* był okresem wciąż żywych dyskusji nad właściwym kształtem języka włoskiego (tzw. „kwestia języka”), mimo iż włoska twórczość takich pisarzy jak Ariosto, Bembo, Castiglione czy Berni, została daleko w tyle, powstającą na wysokim poziomie, poezję łacińską⁴⁹, to zainteresowanie utworami łacińskimi nie gasło, o czym świadczy ich popularność trwająca aż do XIX w. Intuicja F. Bacchello, który sugeruje, że styl Palingeniusa daleki był od obowiązującego *decorum* i mógł się po prostu nie podobać, wydaje się słuszna⁵⁰, zwłaszcza w świetle poetyckiego manifestu zamieszczonego przez poetę w dziele (będzie o nim mowa w rozdziale 6). Nie tylko zresztą styl poematu – za sprawą jego Dantejskiej wizyjności i wątków alegorycznych (mimowolnie przywołujących takich autorów jak Alan z Lille czy Bernard de Silvestris), które programowo nawiązywały do pism, cieszących się uznaniem w XV w., mógł zostać on uznany przez współczesnych mu humanistów za epigoński.

Włoska *sfortuna Zodiaku* nie była jednak tożsama z zainteresowaniem, jakim dzieło cieszyło się poza granicami macierzystego kraju. Począwszy od jego pierwszego wydania zagranicznego, które ukazało się w roku 1537 w Bazylei, w oficynie drukarskiej Roberta Wintera, doczekało się ono jeszcze w XVI w. trzydziestu trzech edycji, w XVII w. dziewięciu, w XVIII w. czternastu, w XIX w. trzech oraz po jednej w XX i XXI w.⁵¹ O sukcesie pierwszego bazylejskiego wydania świadczy fakt, że jego wznowienie nastąpiło bardzo szybko – w 1543 r. Winter od początku wprowadził kilka istotnych zmian w obręb utworu: przede wszystkim zmodyfikował jego tytuł⁵², usunął krótki wierszyk *Scazon* (który *nota bene* poza wenecką *editio princeps* nie pojawił się już w żadnym innym wydaniu), zamieścił na końcu alfabetyczny indeks najważniejszych słów-kluczy oraz dodał dwa krótkie, ale wymowne ustępy do Palingeniusego listu dedykacyjnego⁵³.

⁴⁹ E. Bonora, *Poeti Latini. Poesia didascalica e narrativa: Palingenio, Vida, Fracastoro*, w: *Storia della Letteratura Italiana. Il Cinquecento*, a cura di E. Cecchi, N. Sapegno, Milano 1996, s. 283.

⁵⁰ F. Bacchelli, *Appunti...*, s. 169.

⁵¹ *Ibidem*, s. 167.

⁵² Zob. Rozdział 3, s. 34-35.

⁵³ Zob. Rozdział 2, s. 21.

Na przestrzeni kilku stuleci *Zodiacus* drukowano w Szwajcarii, Francji, Niemczech, Anglii i Szwecji. Do najczęściej spotykanych należą egzemplarze pochodzące z oficyn Szwajcarskich (Basileae: apud Lvdovicvm König; Basileae: ex Officina Brylingeriana; Basileae: ex officina Osteniana; Genevae: excudebat Joannes Barmes), francuskich (Lugduni: apud Ioannem Tornaesium oraz Parisii: apud Hieronymum de Marnef, & Gulielmum Cavellat), holenderskich (Amstelodami: apud Ioannem Ianssonium; Rotterdami: apud Isacum van Ruynen i Apud Joannem Hofhout)⁵⁴. Wydania te były różnorodne pod względem estetycznym – począwszy od wielkości egzemplarzy, z dominującym formatem *in octavo*, po wybór czcionki, alegorycznych ilustracji, które pojawiały się na stronach tytułowych. Zamieszczano w nich niekiedy krótsze lub dłuższe wstępy wydawców⁵⁵, dodatki oraz zmiany nieznacznie ingerujące w sam poemat⁵⁶. Do tych ostatnich należał *appendix* w postaci skrótów – tzw. *synopses*, które poprzedzały każdą z ksiąg i pełniły niejako funkcję wprowadzenia – streszczenia⁵⁷. Interesująco prezentują się wydania, w których obok *Zodiaku* pojawiają się inne, dodajmy, niezwykle wówczas poczytne, utwory. O tym, że nie były to klocki łączone później, wskazują wstępy wydawców informujące o zawartości tomu⁵⁸. Otóż poemat Palingeniusa wydawany był wraz z *Tragediami* Seneki, *Księżeczką emblematów* Alcatiusa, pierwszą księgą *O rybołówstwie* Owidiusza czy *Anticlaudianusem* Alana z Lille. Do ostatnich edycji należą: niemiecka z 1832 r., opracowana przez C. H. Weissego (po raz pierwszy ukazała się w roku 1787 i chociaż jej podstawą było późne wydanie holenderskie, uchodzi ona za jedną z najbardziej dokładnych i starannych pod względem filologicznym⁵⁹),

⁵⁴ Podstawą niniejszych obserwacji są badania przeprowadzone na egzemplarzach *Zodiaku*, stanowiących kolekcję kilku europejskich bibliotek: Biblioteca Apostolica Vaticana w Rzymie, Biblioteca Nazionale Centrale we Florencji, Warburg Institute Library w Londynie, Herzog August Library w Wolfenbüttel oraz Österreichische Nationalbibliothek w Wiedniu.

⁵⁵ Cytowano w nich ustępy z utworów różnych poetów i krytyków, którzy wypowiedzieli się na temat *Zodiaku*, należeli do nich m.in. J. C. Scaliger, G. Giraldi, N. Burbon, H. Pantaleon, zob. np. *Marcelli Palingenii Stellati Zodiacus vitae...*, Rotterdami, I. Hofhout, 1722. Tego rodzaju wstęp, nieznacznie zmieniony, włączył do swojej bilingwalnej edycji łacińsko-francuskiej Jacques Chomarat – Palingène, *Le Zodiac de la vie (Zodiacus vitae)*, texte latin établi, traduit et annoté par Jacques Chomarat, Genève 1996, s. 501-510. Najbardziej rozbudowane wprowadzenie, poświęcone jednak nie tylko *Zodiakowi*, ale także innym dziełom zamieszczonym w tym zbiorze znajduje się w edycji bazylejskiej z 1543 r.

⁵⁶ Ingerencje w poemat Palingeniusa nie były znaczące, chociaż się pojawiały – jedną z nich było usunięcie wersu 247 z księgi piątej weneckiego oryginału, co w rezultacie zmienia ich liczbę w tej księdze z 914 na 913. Tę i inne zmiany śledzi A. Gorfunkel w recenzji francuskiej edycji Jacquesa Chomarata – A. Gorfunkel, *Una edizione dello „Zodiacus vitae”*, „Rivista di storia della filozofia” 1999, vol. 54, no. 2, s. 309-312.

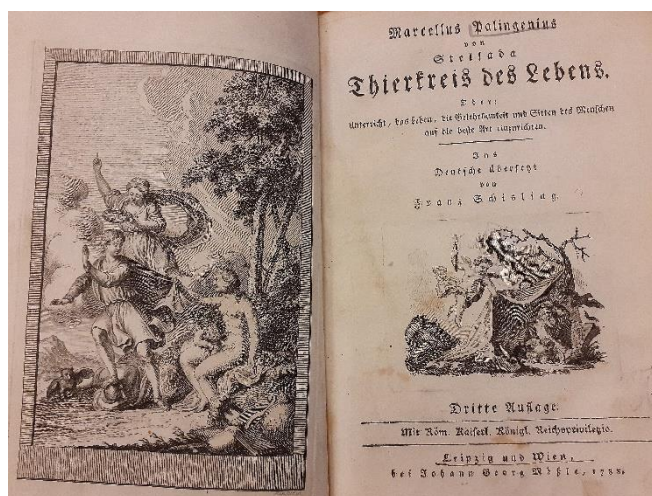
⁵⁷ Miały je zwłaszcza późne XVIII-wieczne wydania holenderskie i niemieckie: *Marcelli Palingenii Stellati Zodiacus vitae...* apud Joannem Hofhout, Rotterdami 1722; *Marcelli Palingenii Stellati Zodiacus vitae..* Francofurti et Lipiae 1783; *Marcelli Palingenii Stellati Zodiacus vitae...* Apud Theod. Christoph. Felgineri Viduam, Hamburgi 1736.

⁵⁸ *Marcelli Palingenii Stellati Zodiacus vitae...* in officina Roberti Winter Basileae 1543.

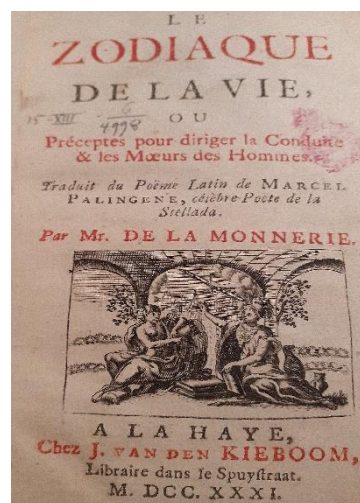
⁵⁹ A. Gorfunkel, *op. cit.*, s. 309.

wspomniane bilingwalne wydanie J. Chomarata z 1996 r. oraz bolońska transkrypcja weneckiego oryginału, zredagowana przez F. Bacchellego w 2012 r.

Zodiacus bardzo szybko doczekał się też tłumaczeń. Pierwsze trzy księgi przełożone przez Banabe Googe'a na język angielski opublikowane zostały w 1560 roku, całość zaś wydano w roku 1565. Przekład B. Googe'a cieszył się dużą popularnością i miał swoje reedycje. Obok niego powstało jeszcze częściowe rękopiśmienne tłumaczenie pierwszych ksiąg autorstwa J. Melvilla⁶⁰. Na język niemiecki przełożył *Zodiak* Johann Spreng – pierwsza edycja tego tłumaczenia ukazała się we Frankfurcie w roku 1564⁶¹, ponownie zaś w roku 1590 i 1599; pomiędzy XVIII a XIX w. na język niemiecki przełożono poemat jeszcze trzykrotnie (il. 1)⁶². W XVI w. utwór doczekał się w częściowego tłumaczenia francuskiego, które uzupełniono w XVII w. (il. 2)⁶³, w XIX stuleciu powstało zaś niepełne tłumaczenie duńskie. W świetle tych faktów interesujące wydaje się to, że najwcześniejszą europejską próbę zmierzenia się z Palingeniusowym dziełem, stanowiła polska parafraza *Zodiaku*, którą był Rejowy *Wizerunk* z 1558 roku. Wieki XX i XXI przyniosły dwa wspomniane już uprzednio tłumaczenia poematu: na język francuski J. Chomarata (1996) oraz polski – autorstwa U. Bednarz (2015).



(il. 1: BN.XVIII.2.21498/Ciepl)



(il. 2: BN. BN.XVIII.1.18772 [Rew])

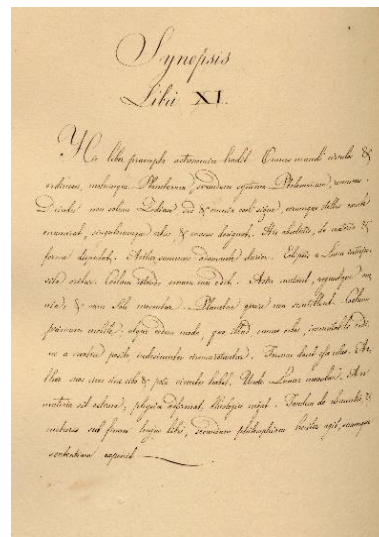
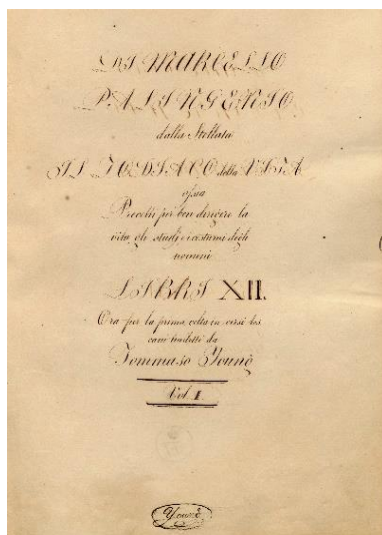
⁶⁰ Zob. *Iter Italicum. Accedunt alia itinera. A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in Italian and other libraries*, compiled by P. O. Kristeller, vol. 4, London-Leiden-New York 1989, s. 26.

⁶¹ J. Spreng, *Marcellii Palingenii Stellati zwölf Bucher zu Latein Zodiacus vitae, das ist Gurtel des Lebens genant, gründlich verteutscht und in Reymen verfasst, durch Georg Raben, Sigmund Feyerabendt, und Weygand Hanen Erben*, Franckfurt 1564.

⁶² Udało mi się dotrzeć do dwóch z nich: *Marcellus Palingenius von Stellata, Thiertreis des Labens* (...) in deutsche übersetzt von Franz Schisling, Wien 1785 (1788); *Marcelli Palingenii Stellati poetae „Zodiacus vitae”* in deutsche Reime übersetzt von Joseph Pracht [...] München und Straubing 1804 (oraz 1806).

⁶³ *Le Zodiaque de la vie ou Préceptes pour diriger la Conduite & les Mœurs des Hommes*, traduit du Poëme de Marcel Palingene, célèbre Poëte de la Stellada. Par Mr. De la Monnerie, La Haye 1731.

Na koniec warto wspomnieć jeszcze o jednym przekładzie, który dotychczas, *res mira*, nie zainteresował środowiska naukowego (zwłaszcza włoskich komparatystów), a zasługuje, moim zdaniem, na uwagę. Jest to bowiem jak dotąd pierwsza i jedyna próba oddania dzieła Palingeniusa na język włoski. Ten dużej urody przekład, napisany jedenastozgłoskowcem, został zamieszczony w bilingwalnym kodeksie rękopiśmiennym⁶⁴, wspomnianym zaledwie jednym zdaniem przez P. O. Kristellera w jego monumentalnym katalogu rękopisów *Iter italicum*⁶⁵. Kodeks ten znajduje się w Wiedniu, w zbiorach Österreichische Nationalbibliothek (il. 3 i 4)⁶⁶. Autorem tłumaczenia był Peter Thomas Young – bibliotekarz i sekretarz cesarza Leopolda II⁶⁷. Anonimowy nekrolog Younga z 1829 roku, zawierający krótki biogram zmarłego, informuje, że wychowany i wykształcony we Włoszech Young, od wczesnej młodości przejawiał duże zainteresowania literaturą łacińską i sam także w tym języku tworzył⁶⁸.



(il. 3 i 4: ÖN Cod. Ser. n. 12.982; Cod. Ser. n. 12.983)

⁶⁴ Podstawą tekstu łacińskiego musiała być któraś z późnych XVIII-wiecznych edycji, o czym świadczy obecność owych „synopses” poprzedzających książki.

⁶⁵ *Iter Italicum, op. cit.*, vol. 3 (London-Leiden 1983), s. 68. Wspomniano o nim także w studiach bibliologicznych – zob. T. Huber-Frischeis, N. Knieling, R. Valenta, *Die Privatbibliothek Kaiser Franz I. von Österreich 1784 – 1835: Bibliotheks- und Kulturgeschichte einer fürstlichen Sammlung zwischen Aufklärung und Vormärz*, Wien-Köln-Weimar 2015, s. 103.

⁶⁶ *Zodiacus vitae id est de hominis vita studio ac moribus optime instituendis libri XII.: Nunc faimum italicis versibus a Thoma Young redditi*, vol. 1 i 2, 1828 [Sammlung von Handschriften und alten Drucken (HAN) Sammlung von Handschriften und alten Drucken Signatur: Cod. Ser. n. 12.982; Cod. Ser. n. 12.983]. F. Bacchelli w prywatnej rozmowie poinformował mnie, że we Florencji i Turynie istnieją dwie kopie rękopiśmiennego tłumaczenia Younga, nie udało mi się jednak do nich dotrzeć.

⁶⁷ T. Huber-Frischeis, N. Knieling, R. Valenta, *op. cit.*, s. 89-116. Cytat ze strony 103 sugeruje, że tłumaczenie to istniało już w roku 1821.

⁶⁸ [b.a.] *Cenni necrologici e biografici*, „Biblioteca italiana ossia giornale di letteratura, scienze ed arti, compilato da Varii Letterati” 1829, vol. 54, s. 136-143.

Można się zastanawiać, co zdecydowało o tak dużym sukcesie *Zodiaku życia* i łacińskiej poezji dydaktycznej, którą reprezentował – jej żywotność zgasła wszakże dopiero w XIX w. Dlaczego sięgano po tego rodzaju medium, mając do dyspozycji prozę, znacznie lepiej – jak mogłoby się zdawać – nadającą się do wyrażania wszelkich pouczeń, zawiłych kwestii naukowych i filozoficznych? Alexander Pope, jeden z najwybitniejszych pisarzy angielskiego oświecenia, w swoim komentarzu do *Eseju o człowieku* (inspirowanym *nota bene* poematem Palingeniusa) uzasadnia wybór poetyckiej formy swego dzieła dwoma argumentami: po pierwsze – porady, przysłowia oddane wierszem, jego zdaniem, silniej oddziałują na czytelnika już od pierwszego wrażenia, po drugie forma poetycka pozwala wyrazić się w sposób zwięzły⁶⁹. Dodajmy do tego mnemotechniczną funkcję łacińskiej poezji dydaktycznej⁷⁰: ujęte w ramy powtarzalnego metrum poematy, objaśniające skomplikowaną nierzadko materię w sposób przystępny i przyjemny, funkcjonowały przez wieki jako użyteczne kompendia różnorodnej wiedzy i bywały nawet – tak jak Palingeniuszowy *Zodiacus vitae* – szkolnymi podręcznikami. Zainteresowanie tego rodzaju utworami, budzącymi entuzjazm już w starożytności, nie osłabło w okresie średniowiecza i renesansu, osiągnąwszy apogeum pod koniec XVII, które trwało przez całe XVIII stulecie. Był to okres eksplozji i rozkwitu łacińskiej poezji dydaktycznej, a fenomen tego zjawiska staje się zrozumiały w świetle pedagogicznej praktyki zakonu jezuitów – nowoczesnych dydaktyków, którzy w uprawianiu tego typu poezji nie mieli sobie równych⁷¹.

Motywacje sięgania po poezję dydaktyczną na przestrzeni wielu stuleci były z pewnością różne, do najistotniejszych jednak należały zarówno estetyczne (nie zapominajmy, że mimo zainicjowanej przez Arystotelesa krytyki, doceniano estetyczne, nie tylko naukowe aspekty tej poezji⁷²), jak i użyteczne – utwory te przekazywały wszakże różnorodną wiedzę, instruowały. O ile jednak sukces *Zodiaku* jako poematu dydaktycznego do XVIII w. uzasadniony był właśnie faktem przekazywania wiedzy, bogactwem wskazówek etyczno-moralnych i sentencji, których jest skarbnicą, o tyle interesująco jawi się jego, co prawda słabnące, ale wciąż obecne zainteresowanie w XIX w. Zmiana smaku, zapoczątkowana przez romantyków zakwestionowała po raz kolejny (po Arystotelesie i nowożytnych arystotelikach) założenia estetyczne poezji dydaktycznej. Benedetto Croce, sam negujący zasadność

⁶⁹ A. Pope, *Essay on man*, w: *idem, Works of Alexander Pope in verse and prose*, with a selection of explanatory notes and the account of his life by dr. Johnson in eight volumens, vol. 3, London 1812, s. 6.

⁷⁰ A. Dalzell, *The Criticism of Didactic Poetry: Essays on Lucretius, Virgil, and Ovid*, Toronto–Buffalo–London 1996, s. 9.

⁷¹ Y. Haskell, *Loyola's bees. Ideology and Industry in the Jesuits Latin Didactic Poetry*, New York 2003, s. 5.

⁷² Zob. Cic. *De or.* I. 69; Cic. *Rep.* I. 22.

podziałów gatunkowych, przywoływał osąd J. W. Goethe'go, który – chociaż akcentował prawo istnienia poematów dydaktycznych – to jednocześnie wykluczył je ze sfery prawdziwej poezji, definiując ten rodzaj utworów jako „istoty pośrednie pomiędzy poezją a retoryką”⁷³. Jeszcze ostrzejsze stanowisko zajął G. W. F. Hegel – jego osąd całkowicie kwestionujący status estetyczny poezji dydaktycznej⁷⁴ zdaje się wywodzić, jak zauważa Y. Haskell, z głębszego sprzeciwu jego epoki wobec retoryki⁷⁵.

Dlaczego jeszcze w XX i XXI w. pojawiają się kolejne edycje i tłumaczenia poematu Palingeniusa? Myślę, że współczesny czytelnik sięgając po *Zodiak* (o ile nie zajmuje się nim naukowo), ma zgoła inne cele niż jego nowożytni odbiorcy. Bynajmniej nie kieruje nim chęć zdobycia wiedzy o świecie, nie chce także pouczeń etyczno-moralnych. *Zodiacus* dzisiaj postrzegany jest raczej jako osobliwy relikwitu renesansowej kultury, zapis pewnego studium niespokojnej wyobraźni – jego wizyjność i dziwność, obce estetyce współczesnych odbiorców, znakomicie wpisują się w założenia serii, w której się ukazał – *Bibliotheca curiosa*.

2. *Poeta lutheranus?*

Można przypuszczać, że gdyby nie było reformacji *Zodiacus vitae* nigdy nie zaistniałby na szeroką skalę w czytelnicznym obiegu nowożytnej Europy, zwłaszcza na tych jej obszarach, gdzie aktywnie rozwijał się ruch reformacyjny. Paradoksalnie jednak Palingenius nie należał do grona jego zwolenników, a utwór, który napisał, nie propagował reformacyjnych treści. Nieprzypadkowo jednak *Zodiacus* wzbudzał duży entuzjizm środowisk protestanckich.

Jednym z nielicznych faktów biograficznych, które wiemy na temat włoskiego poety jest ten, że po śmierci jego ciało ekshumowano i publicznie spalono. Przyczyny tej stygmatyzacji wydają się być złożone i niejednoznaczne. Niektórzy badacze – jak G. Borgiani – upatrywali ich w obecności pierwiastków alchemicznych i magicznych zawartych w dziele – to one, zdaniem badacza pchnęły nieszczęsne kości poety i jego poemat w ogień stosu⁷⁶. Sądzić jednak można, że za taką decyzją stać musiały zarzuty religijnej herezji.

⁷³ B. Croce, *Poetry, Nonpoetry, Antipoetry w: Benedetto Croce's Poetry and Literature. An Introduction to its Criticism and History*, translated with an introduction and notes by Giovanni Gellace, (b.m., Southern Illinois University Press) 1980, s. 77.

⁷⁴ G. W. F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Arts*, trans. T. M. Knox, vol. 1, Oxford 1975, s. 423.

⁷⁵ Y. Haskell, *The Masculine Muse...*, s. 117-119.

⁷⁶ G. Borgiani, *op. cit.*, s. 83-89

Wspomniany już L. G. Giraldi pisze, że to bezbożność (*impietas*) była przyczyną sprofanowania zwłok autora *Zodiaku*⁷⁷. Jego winą było również, jak informuje indeks ksiąg zakazanych, wiarołomstwo (*perfidia*) – Stellato bowiem „Nie wierzący w nic, w boskość Chrystusa, wiarołomca⁷⁸ umarł w Cesenie”⁷⁹. Na indeksie ksiąg zakazanych z kolei imię poety znalazło się obok Filipa Melanchtona i innych protestanckich pisarzy (heretyków *primae classis*), a epitet *lutheranus*, który je poprzedzał, wyraźnie wskazywał na związki poety z reformacją⁸⁰. Do wysnucia takich podejrzeń mogła przyczynić się dedykacja dzieła władcy Ferrary, Herkulesowi II d’Este oraz akademicki przydomek „Palingenius”, brzmiący po łacinie „Renatus”, który był, jak sądzono, ukłonem w stronę żony księcia – Renaty Francuskiej. Dwór księżnej, sympatyzującej ze środowiskiem reformacyjnym, nie tylko był otwarty dla innowierców (w jego progach znalazł gościnę młody Jan Kalwin), ale stał się ośrodkiem żywych dyskusji wyznaniowych włoskich kręgów filoprotestanckich⁸¹. Ta rzekoma przynależność poety do ferrarskiego dworu znalazła niejako potwierdzenie w późniejszych źródłach: kalwiński teolog Abraham Scultetus pisał w 1620 roku o obecności Palingeniusa na dworze d’Estów wraz z innymi „ewangelickimi przyjaciółmi”⁸². Badania F. Bacchello, negujące przynależność poety do dworskiego kręgu Renaty Francuskiej, zaprzeczające tym samym jego filoprotestanckim upodobaniom, podążają za wspomnianą już wcześniej hipotezą, którą postawił Benedetto Croce.

Myślę, że jest całkiem prawdopodobne, iż Palingenius został wpisany na indeks ksiąg zakazanych z epitetem „lutheranus”, ponieważ czujnym kościelnym cenzorom nie umknął fakt dużego zainteresowania jego poematem w środowiskach protestanckich. Jednym z

⁷⁷ „(...) nam et post eius mortem in eius cineres saevitum est ob impietatis crimen”, L. G. Giraldi, *op. cit.*, s. 186.

⁷⁸ Łacińskie słowo „perfidus” może oznaczać heretyka, zdrajcę, kogoś, kto odstąpił od wiary katolickiej. Zob. *Słownik Łaciny Średniowiecznej w Polsce*, pod red. K. Weysenhoff-Brożkowej, t. 7, z. 1 (52), Kraków 1992, s. 358. F. Bacchelli (*Palingenio e Postel*, „Rinascimento” 1990, vol. 30, s. 310-311) sugeruje, iż termin ten mógł zostać zaczerpnięty z pism św. Tomasza.

⁷⁹ „Nihil credens neque divinitate Christi Cesenae perfidus mortuus est” (*Instructiones nonnullae circa libros nominatim prohibitos in Sacrosancto Indice*, Bibliotheca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 6207, k. 232v.). Fragment ten cytuje też F. Bacchelli (*Palingenio e Postel...*, s. 310).

⁸⁰ Por. R. Lucarino, *Notationes ad Indicem, et post Indicem authorum, et librorum prohibitorum*, Bibliotheca Apostolica Vaticana, Barb. lat. 1558, s. 1284, 1286. Jak pokazują źródła, decyzje inkwizycji skazywały *Zodiak* na wykluczenie ze względu na niezgodność utworu z wiarą katolicką, wskutek czego tekst pozostał na indeksie aż do roku 1900, M. Palumbo, *op. cit.*, s. 297-298. Warto zauważyć, że takim samym epitetem określano często Erazma z Rotterdamu. Zob. S. Seidel Menchi, *Erasmus in Italia 1520-1580*, Torino 1987, s. 41-67.

⁸¹ G. Borgiani, *op. cit.*, s. 27-28, 41.

⁸² „Floruerunt in illius [tzn. Renatae] aula M. Antonius Flaminius, Marcellus Palingenius, alii Evangelii amici”, w: A. Scultetus, *Annalium evangelii passim per Europam quinto decimo salutis parte seculo renovati decas secunda ab anno 1526-36*, Heidelbergae 1620, s. 148, 248. Por. M. Palumbo, *op. cit.*, s. 294. G. Borgiani sugeruje, że za sprawą dzieła Scultetusa utożsamiono później Palingeniusa z Markiem Antoniem Flaminim, zwracając uwagę na stylistyczne podobieństwo ich dzieł oraz losów (obaj zostali spaleni na stosie). O spaleniu Flaminia, który w rzeczywistości umarł śmiercią naturalną, wspominał Melanchton, zob. G. Borgiani, *op. cit.*, s. 21-22.

powodów entuzjastycznego przyjęcia utworu w tych kręgach mogły być zawarte w nim, głoszone z dużą pewnością i siłą, antyklerykalne oraz antykurialne poglądy poety, które wydawały się być aktualne w świetle toczonych polemik wyznaniowych. Włoski humanista, usiłując jednak ustrzec siebie i swoje dzieło przed potępieniem przez Kościół katolicki, deklarował w liście dedykacyjnym:

(...) cum mea sit intentio a catholica fide nunquam declinare. Quocirca in omnibus, quae scripsi, Sanctae Romanae Ecclesiae me humiliter subiicio eiusque censuram, ut virum christianum decet, libenter accipio⁸³.

[(...) nigdy nie miałem zamiaru odwracać się od wiary katolickiej. Dlatego we wszystkim, co napisałem, pokornie podporządkowuję się świętemu Kościołowi rzymskiemu i przyjmuję chętnie jego osąd, jak przystoi na chrześcijanina.]

W passusie tym pierwszy zagraniczny wydawca dzieła dokonał małych, ale jednak istotnych modyfikacji – do deklaracji Palingeniua, że podporządkuje się on Kościołowi rzymskiemu (*Santae Ecclesiae Romanae*), dodano, że również kościołowi prawowiernemu (*Orthodoxae et Catholicae Ecclesiae*). Za Winterem podążyli wszyscy kolejni wydawcy, dlatego począwszy od jego edycji z 1537 roku, zmiany te pojawiały się we wszystkich kolejnych zagranicznych wydaniach. Niektóre oficyny modyfikowały je jeszcze bardziej i pozostawiały już tylko zwrot *Orthodoxae Ecclesiae*⁸⁴. Nie trzeba dodawać jak bardzo znacząco zabieg ten wypłynął na optykę odbioru Palingeniusowego dzieła, włączając je w krąg kultury i religii protestanckiej. Fragmenty dopisane przez wydawców były zaznaczone kursywą, niekiedy dodawano do nich przypis informujący o tym, że w pierwszej edycji ich nie było⁸⁵, często jednak nie wyróżniano zmiany.

Osąd Kościoła nie był, jak wiadomo, przychylny. Piętnowane w *Zodiaku* nieobyčajność, sprzedajność i hipokryzja duchowieństwa stanowić musiały główny – obok bezbożności – zarzut, jaki inkwizycyjna cenzura mogła postawić poecie. Znajduje to potwierdzenie w źródłach: jak bowiem informuje jezuita Francesco Palmio w liście z 1558 r., ciało Palingeniusa *post mortem* spłonęło na stosie wraz z innymi skomponowanymi przez niego „heretyckimi” książkami, ponieważ poeta źle mówił w swoim utworze o ludziach

⁸³ ZV. „Ad illustrissimum omnique laude dignissimum Ferrariae Ducem Herculem secundum Marcelli Palingenii Stellati praefatio”.

⁸⁴ np. Marcelli Palingenii Stellati poetae doctissimi, *Zodiacus vitae, id est de hominis vita, studio ac moribus optime instituendis libri XII*, apud Ludovicum König, Basileae 1621.

⁸⁵ Np. *Zodiacus vitae, id est de hominis vita, studio ac moribus optime instituendis libri XII*, I. Hofhout, Rotterdami 1722.

pobożnych⁸⁶. Choć inwektywy zawarte w *Zodiaku* znakomicie wpisywały się w retorykę reformacyjną, to, jak słusznie zauważył F. Bacchelli, antyklerykalizm włoskiego humanisty bynajmniej nie miał podłoża reformacyjnego, a poglądy Marcina Lutra zostały potraktowane w dziele raczej z obojętnością⁸⁷. Imię teologa zostało bowiem wspomniane w poemacie tylko w jednym fragmencie:

sed nunc summus parat arma sacerdos
Clemens Martinum cupiens abolere Lutherum,
atque ideo hispanas retinet nutritque cohortes;
non disceptando aut subtilibus argumentis vincere,
sed ferro mavult sua iura tueri (ZV. X. 821-25).

[Lecz teraz wielki papież Klemens mobilizuje siły, chcąc pokonać Marcina Lutra. Dlatego utrzymuje i żywi hiszpańskie kohorty. Nie woli wycięzać dzięki dyskusji i argumentom, lecz mieczem strzeże swych praw.]

Luter i Palingenius byli świadkami splendoru i potęgi Stolicy Apostolskiej, zbiurokratyzowanej, prężnej, otwartej na kapitalizm handlowy, stanowiącej kwitnące centrum kultury renesansu. Jej symbolem stały się pełne przepychu pałace kardynalskie i dwór papieski, wypełnione dziełami Bramantego, Rafaela i Michała Anioła⁸⁸. Pod tym zewnętrznym splendorem kryła się jednak zgnilizna obyczajów, obłuda i sprzedajność. Taki obraz Stolicy ujrzał Marcin Luter, przebywający tam w 1511 r. za pontyfikatu Juliusza II, w związku z wewnętrznymi kwestiami zakonu augustianów⁸⁹; podobnie Palingenius, który przybył do Rzymu już za czasów Leona X, jak wynika z autobiograficznej wzmianki zawartej w *Zodiaku* (ZV. XI. 846-851). Propagandowe hasło reformacji – „Babiloński Rzym”, utożsamiające Wieczne Miasto z Babilonem, miejscem wszelkiej rozwiązłości i siedliskiem wad moralnych, obrazowało stan tragicznej rzeczywistości zepsucia, przepychu i upadku Kościoła. To dalekie od ewangelicznego życie duchownych bywało jednak długo przed reformacją krytykowane i przyczyniło się do powstania wielu ruchów odnowy, nawołujących do powrotu do Ewangelii i podążania za Chrystusem. Na karty historii przed Marcinem Lutrem zapisali się inni reformatorzy: Pierre Valdès (1140-1207), John Wycliffe (ok. 1320-1384), Jan Hus (1369-1415) czy Girolamo Savonarola (1452-1498), którego ostre ataki na Kościół rzymski poprzedziły wystąpienie Marcina Lutra w 1517 r. Krytyka wad

⁸⁶ List ten odnalazł w bolońskich archiwach F. Bacchelli – F. Bacchelli, *Palingenio e la crisi dell'aristotelismo*, w: C. Brice, A. Romano, *Sciences et religions. De Copernic à Galilée (1540-1610). Actes du colloque de Rome (déc. 1996)*, Roma 1999, s. 360. Słowa bolońskiego jezuity sygnalizują, że Palingenius był autorem również innych niezachowanych do dzisiaj dzieł.

⁸⁷ Por. *Ibidem*, s. 361.

⁸⁸ Zob. H. Schilling, *Marcin Luter. Buntownik w czasach przełomu*, Poznań 2017, s. 19-52.

⁸⁹ Zob. L. Felici, *La Riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Roma 2016, s. 15-44.

duchowieństwa od dawna obecna była także w literaturze – literacki antyklerykalizm dostrzec można w dziełach trzech najwybitniejszych pisarzy włoskich XIII i XIV stulecia: Dantego, Petrarcki, Boccaccia oraz w humanistycznym piśmiennictwie włoskiego Quattro- i Cinquecenta⁹⁰. Cieszące się dużym powodzeniem utwory o tematyce antyklerykalnej takich autorów jak Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini i Lorenzo Valla, stały się w piętnastowiecznych Niemczech silnym bodźcem dla tamtejszego ruchu humanistycznego⁹¹. Jego oddziaływanie na tych terenach zaczęło się stosunkowo wcześniej i odegrało istotną rolę w formowaniu intelektualnej i religijnej myśli reformacji, a także pewną rolę w wykształceniu i literackich upodobaniach Lutera⁹². Podczas studiów na uniwersytetach w Eufracie i Wittenberdze młody Luter niejednokrotnie spotykał się bowiem z dziełami twórców włoskiego Quattrocenta, które powszechnie krążyły w tym czasie w czytelnym obiegu Niemiec⁹³. W świetle pism wittenberskiego teologa na uwagę zasługują zwłaszcza dwaj często w nich cytowani – Lorenzo Valla i Battista Mantovano. Utwory tego ostatniego stały się istotnym źródłem inspiracji zarówno dla Lutera, jak i dla Palingeniusa. Cykl religijnych *Eklog* Mantovana, wydany po raz pierwszy w 1498 r., szybko zyskał olbrzymią popularność, a kolejne edycje (ich liczba po 1500 r. przekroczyła 550) pojawiły się w wielu miastach nowożytnej Europy, m.in. w Bonn, Brukseli, Paryżu, Lipsku czy Wittenberdze⁹⁴. Z poezją Mantovana Luter zetknął się prawdopodobnie bardzo wcześnie i, jak pokazują cytaty z jego późniejszych pism, czytał ją przez całe życie⁹⁵. Twórczość „chrześcijańskiego Marona”, jak zwykł mawiać o Mantovanie Erazm z Rotterdamu, wywarła wpływ również na dzieło Palingeniusa, co odzwierciedliło się zarówno w krytycznym ujęciu kwestii obyczajów duchowieństwa, jak również w naśladownictwie stylu karmelity⁹⁶.

⁹⁰ Szerzej o tym – zob. *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, ed. P. Dykema, H. Oberman, Leiden 1994; O. Niccoli, *Rinascimento anticlericale: infamia, propaganda e satira in Italia tra Quattro e Cinquecento*, Roma-Bari 2005.

⁹¹ Zob. R. Fubini, *Umanesimo e secularizzazione da Petrarca a Valla*, Roma 1990, s. 303-338.

⁹² Zob. L. W. Spitz, *The religious renaissance of the German humanists*, Cambridge 1963; H. Junghans, *Der junge Luther und die Humanisten*, Weimar 1984; W. Schwartz, *Studies in Luther's attitude towards humanism*, „The Journal of Theological Studies” 1953, vol. 6, s. 66-76.

⁹³ Zob. L. W. Spitz, *Luther, Humanism and the Word*, „Lutheran Theological Seminary Bulletin (Pensylvania)” 1985, vol. 65, s. 3-18.

⁹⁴ Por. F. Posset, „Heaven is on Sale”. *The influence of Italian Humanist and Carmelite Baptist Mantuanus on Martin Luther*, „Carmelus” 1989, vol. 36, s. 136.

⁹⁵ Inspiracje utworami Mantovana pojawiają się w późnych dziełach Lutera, np. w traktacie *Wider das Papstum zu Rom vom Teuffel Gestift* (1545), w którym reformator cytuje *De calamitatibus temporum*. Por. F. Posset, *op. cit.*, s. 141. Zob. także M. Watanabe, *Martin Luther's Relations with Italian Humanists. With Special Reference to Ioannes Baptista Mantuanus*, „Luter Jahrbuch” 1987, vol. 54, s. 23-47.

⁹⁶ F. Bacchelli, *Appunti sulla fortuna...*, s. 169. Styl Mantuańczyka budził powszechny podziw, chociaż pojawiały się też głosy krytyczne, np. G. C. Scaligera (styl Mantovana określił on jako: „zwiotczały, słaby, rozproszony, bez porządku, nierytmiczny, prostacki: nie bez talentu, ale bez artyzmu” [„mollis, languidus, fluxus, incompositus, sine numeris, plebeius: non sine ingenio, sed sine arte”]; VI. 4; G. C. Scaliger, *Poetices libri*

Tematyka pulsujących życiem, ironicznych, antyklerykalnych passusów *Zodiaku*, pisanych żywiołowym, polemicznym językiem, który – jak zauważył Giuseppe Saitta – poza twórczością Giordana Bruna nie znalazł precedensów ani kontynuacji⁹⁷, nawiązuje do wcześniejszej literatury humanistycznej. Warto rozważyć to na kilku przykładach. Jednym z licznych, piętnowanych przez Palingeniusa grzechów duchowieństwa była rozwiązłość. Problem z celibatem, a raczej z lekceważeniem go, był powszechny na wszystkich szczeblach hierarchii kościelnej: wśród papieży i kardynałów, zwłaszcza zaś w zakonach. Autor *Zodiaku życia* wadę tę na kartach swego poematu krytykował kilkakrotnie. W jednym z dłuższych fragmentów z księgi IV, dorzucając do grzechu rozwiązłości hipokryzję, pazerność, lenistwo i obżarstwo kwitnące w zakonach, tonem pogardy napisał:

(...)varias leges habitusque capessunt
insuetos, raso sperantes vertice coelum
insani fugiunt mundum, immundumque sequuntur;
et, cum se ventri dedant mollique quieti –
quae duo nequitiae sunt nutrimenta –, pudici
credantur? coecis condunt sua furta latebris
et satagunt nigram vitiis obtendere noctem (ZV. IV. 289-295).

[(...) Zagarniają prawa i szaty, i ogoliwszy głowę mają nadzieję na niebo. Głupcy unikają świata, a gonią za nieczystością. Skoro oddają się lenistwu i obżarstwu – pożywkom dla rozwiązłości, czy można wierzyć, że są cnotliwi? Skrwywają swe szelmostwa w ślepych zaułkach i troszczą się by ciemna noc przysłoniła wady.]

Piętnowane w powyższym fragmencie grzechy duchownych były jednak przedmiotem nagany o wiele wcześniej. Opowiastki na ten temat, do jakich należała nowela *Wilk w owczarni*, kreśli z dużym poczuciem humoru w *Dekameronie* Giovanni Boccaccio⁹⁸. W poemacie Palingeniusa dają się usłyszeć echa innej historii *Dekameronu*, w której Boccaccio tak napisał o obłudzie duchownych: „Filuci ci w długich i szerokich habitach chodzą, obliczom swoim sztuczną bladość przydadzą i głosem pokornym a cichym o pieniądze proszą, gromko natomiast i twardo obwiniają innych o występki, które sami popełniają (...)”⁹⁹. Wady kleru piętnował również Poggio Bracciolini w niezwykle popularnym dialogu *Contra hypocritas* (1449) oraz Leonardo Bruni w polemicznym dziełku *Oratio in hypocritas* (ok. 1417). Bruni,

septem, Heidelberg 1617, s. 727). *Zodiak życia* i pisma karmelity zaczęły funkcjonować jako podręczniki w angielskich szkołach średnich XVI i XVII w. Zob. F. Waston, *op. cit.*, s. 5, 11; I. Green, *Humanism and the Protestantism in Early Modern English Education*, [b. m.], 2009, s. 219-222.

⁹⁷ G. Saitta, *op. cit.*, s. 20.

⁹⁸ Por. G. Boccaccio, *Dekameron*, t. 1, przeł. E. Boyé, poprawił, uzupełnił i przedmową opatrzył M. Brahmer, Warszawa 1975, s. 219-227.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 331 (IV. 2). F. Bacchelli zauważa, że w tego typu argumentacji pobrzmiewają echa starej, ciągnącej już bowiem od XII w. polemiki księży z zakonnikami – zob. F. Bacchelli, *Scienza e filosofia...*, vol. 7, s. 63.

opisując postawy trzech kłamców (w tym osoby duchownej) stwierdził, że hipokryzję można uprawiać w każdej szacie¹⁰⁰. Krytykę obłudnej rozwiązłości skrywanej pod pozorem świętobliwego życia w zakonie zawarł też w utworze *Matrimonii encomium* (1518) Erazm z Rotterdamu zauważając, że „kto trwa w celibacie, nie czyni tego z innego powodu niż po to, żeby sobie żyć swobodniej”¹⁰¹. Nieco dalej zaś, w tym samym dziele, jeszcze dobitniej dodał, że [żyjący w celibacie] „(...) chcą uchodzić za wstrzemięźliwych, podczas gdy pod pozorem czystości są jeszcze bardziej wyuzdani”¹⁰². „Księżę humanistów” nie należał do gorliwych zwolenników celibatu, uznał nawet, iż „nie ten przestrzega czystości, kto żyje w bezżeństwie, lecz ten, kto w sposób czysty i zdrowy dba o dar małżeństwa”¹⁰³. Podobne refleksje znaleźć można we wczesnych pismach Marcina Lutra. W *De votis monasticis* (1521) teolog, rozważając ewangeliczne powołanie do życia w bezżeństwie, nie tylko gorszył się wyuzdaniem tych, którzy składali śluby czystości, ale uznał ponadto ich hipokryzję, dodając z ironią, że posługują w kościołach i obiecują sobie sami aureole w niebie¹⁰⁴. Podobne przekonanie znalazło się w kanonicznych tekstach reformacyjnych, takich jak *Obrona Wyznania augsburskiego*, gdzie postuluje się, by celibat całkowicie znieść, bo skalany jest hańbą, a żyjący w klasztorach mnisi wierzą, że prowadzą życie bardziej święte niż inni ludzie¹⁰⁵. Palingenius w pełnym inwektyw fragmencie księgi V *Zodiaku* (ZV. V. 589-609), w którym nazwał kler i księży „cudzołożnikami gorszącymi młodzież” (ZV. V. 595), z ironią ostrzegał przed wpuszczaniem duchownych w progi swego domu (aby, jak to trafnie oddała autorka polskiego przekładu, „falszywą dobrocią nie przyprawili rogów”; ZŻ. V. 607-608, s. 191) i, co więcej, nie cofnął się też przed bardziej obrazoburczymi stwierdzeniami, jak to, zawarte w księdze IX, gdzie napisał, że zakonnicy z powodu rozwiązłości i popełnianych sprośności powinni zostać pozbawieni „tych części, które gospodyni ma zwyczaj usuwać czubatym kogutom” (ZV. IX. 999-1000). Nieco dalej dodawał pogardliwie: „O wstydzie!

¹⁰⁰ Por. „Et vestium quidem genera ad hypocrim multa sunt”, L. Bruni, *Oratio in hypocritas*, w: *idem, Opere letterarie e politiche*, ed. P. Viti, Torino 1996, s. 318. Zob. też L. G. Rosa, Leonardo Bruni, *L'oratio in hypocritas" e i suoi difficili rapporti con Ambrogio Traversari*, „Quaderni di vita monastica” 1987, vol. 45, s. 89-111.

¹⁰¹ „Qui perserverat in coelibatu non ob aliud nisi ut sibi liberius vivat”, *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia*, ed. J. Clericus, Lugduni Batavorum 1703, vol. 1, 416 C.

¹⁰² „(...) magnificium castrationis praetexunt titulum, sub umbra castitationis turpius libidinantes”, *ibidem*, 419 D. Zob. F. Bacchelli, *Scienza e filosofia...*, vol. 7, s. 63.

¹⁰³ „Praeterea non is sese castrat, qui vivit coelebs, sed qui caste, sancteque colit coniugii munus”, *Desiderii Erasmi Roterodeami Opera*, vol. 1. 419 D.

¹⁰⁴ Por. „(...) omnium ignorantissimi sunt eius [i.e. castitatis] usus, cum non nisi sibi ipsis coelibes sint, tantum clamoribus et murmuri in templis servientes et aureolas sibi ipsis in coelo promittentes (...)”, M. Luter, *De votis monasticis*, w: *Luthers Werke in Auswahl*, Bd. 2: Schriften von 1520-1524, Berlin 1967, s. 203.

¹⁰⁵ Por. F. Melancton, *Obrona Wyznania augsburskiego*, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła luterńskiego*, Bielsko-Biała 2011, s. 287, 356.

Jakże Kościół znieść może te wieprze, oddające się jedynie rozkoszom brzucha, Wenery i snu?” (ZV. IX. 1004-1005).

Takich porównań zwierzęcych jest w *Zodiaku życia* wiele – Palingenius nazywa duchownych „podstępnyimi lisami” („vulpes dolosae”; ZV. V. 606), „wilkami w owczej skórze” („agnorum sub pelle lupi”; ZV. V. 591)¹⁰⁶ czy „osłami na dwóch nogach” („aselli bipedes”; ZV. I. 163)¹⁰⁷. Podobne określenia, zaczerpnięte z Biblii i utworów antycznych, znaleźć można w satyrach, wczesnonowożytnych paszkwilach¹⁰⁸ i polemicznych pismach humanistycznych – dzięki nim porównania tego typu, rozpowszechnione za pomocą druku, były wykorzystane w „papierowej wojnie” reformacji z Kościołem katolickim. Powielane na szeroką skalę druki ulotne przedstawiały lub opisywały wizerunki duchownych ukazywanych w zwierzęcej postaci (wilków, świń, drapieżnych ptaków, osłów). Stellato, stosując tego typu porównania, ostrze krytyki wymierzył również w papieża. W księdze V (ZV. V. 23-31) przywołał starożytny topos świata-teatru, w którym życie jest niczym przedstawienie – farsa, ludzie zaś to aktorzy, wzbudzający śmiech bogów swym dumnym zachowaniem i pożądaniem zaszczytów. Najbardziej jednak godny gorzkiego śmiechu jest papież, który jawi się jako:

(...) quum scepra tenentem
atque coronatum bubonem asinumque verendum
aspiciunt alto in solio sublime sedentem
spernentemque alios omnes, sit caetera tanquam
turba hominum sine mente pecus, dominumque volentem
dici et adorari et pedibus sibi basia figi !
nec videt insanus, quid sit, quam frivolus et quam
turgenti bullae similis pappoque volanti (ZV. V. 32-37).

[(...) dzierżący berło puchacz w koronie i uczczony osioł, zasiadający na wysokim tronie, gardzący wszystkimi, jak gdyby ludzie byli bezrozumnym bydłem. Chcący być panem poważanym i całowanym po stopach, nie dostrzega szalony czym jest, jak jest nędzny, podobny do nabrzmiałej bańki i ulotnego pyłu.]

Włoska literatura humanistyczna nie była pozbawiona antyklerykalnych utworów, których moralizatorski ton ustępował miejsca satyrze. Należą do nich teksty Ariosta, w tym jego *Orland Szalony* (1516)¹⁰⁹, wydany kilkanaście lat przed *Zodiakiem życia*. W czternastej

¹⁰⁶ Por. Mt 7, 15; J 21, 16; Dante, *Paradiso* XXVII, 55; L. Bruni, *op. cit.*, s. 308.

¹⁰⁷ Por. ZV. I. 163; VIII, 695; IX. 586. Ten obrazowy zwrot, będący synonimem głupoty, który stosował w *Satyrach* Juwenalis, a następnie św. Hieronim w listach, wykorzystywany był chętnie przez humanistów Quattrocenta. Znaleźć go można m.in. w listach Piccolominiiego – E. S. Piccolomini, *Somnium de fortuna*, w: *Der Briefwechsel des Enea Silvius Piccolomini*, hrsg. von R. von Wolkan, Wien 1909 [Fontes Rerum Austriacarum, I. 2], s. 343 czy u Valli – L. Valla, *O rzekomej, sfalszowanej donacji Konstantyna*, przeł. K. Kokoszkiewicz, przedmową opatrzyła H. Manikowska, Warszawa 2015, s. 162-163.

¹⁰⁸ Zob. A. Reynolds, *Cardinal Oliviero Carafa and the early modern cinquecento tradition of the feast of pasquino*, „*Humanistica Lovaniensia*” 1985, vol. 34, s. 178-208.

¹⁰⁹ T. F. Mayer, *Ariosto anticlerical: epic poetry and the clergy in early cinquecento Italy*, w: *Anticlericalism*, *op. cit.*, s. 283-297.

księdze tego dzieła (XIV. 79-97) znajduje się sarkastyczny atak na klasztorne życie ubrany w szaty alegorycznej opowiastki: oto Archanioł Michał na prośbę Boga zstępuje z nieba i liczy, że znajdzie w klasztorze Milczenie wraz z: Pokojem, Cichością, Pobożnością, Miłością, a tymczasem zastaje: Niezgodę, Gniew, Łakomstwo, Obżarstwo, Gnuśność, Próżnowanie¹¹⁰. Podobne passusy pojawiają się w poemacie Palingeniusa, dla którego twórczość Ariosta była niejednokrotnie źródłem inspiracji. W X księdze *Zodiaku* poeta-dydaktyk porzuca na chwilę swój moralizatorski ton i przytacza humorystyczną opowieść o zatłoczonym pałacu Plutona, gdzie trwają bójk i przepychanki grzeszników, pośród których tłum mnichów i księży jest tak wielki, „jak te muchy w spragnionej Apulii” (ZŻ. X. 48). Duchownym w otchłani Erebu wymierza się za przewinienia najsurowsze kary¹¹¹.

Zarzut powszechnej sprzedaży listów odpustowych, który stał się jedną z ważniejszych przyczyn wystąpienia Marcina Lutera w 1517 r., poruszony został także przez Palingeniusa w piątej księdze:

Luxuriae atque Gulae famuli, coelestia vendunt.
Heu, quas non nugas, quae non miracula fingunt,
ut vulgus fallant optataque praemia carpant?
inde superstitio et ludibria plurima manant (...) (ZV. V. 596-599)
deme autem lucrum, superos et sacra negabunt (ZV. V. 602)

[Niewolnicy swawoli i obżarstwa, sprzedający niebo. Jakich kłamstw nie wymyślą, jakich cudów, aby zwieść tłum i pochwycić pożądane zyski? Szerzą się stąd zabobon i liczne szyderstwa (...) pozbaw ich zysku, a zaprzeczą bogom i ofiarom.]

O ile jednak dla niemieckiego teologa odpusty i ich sprzedaż stanowiły deformację żalu, pokuty i doktryny zbawienia, o tyle dla włoskiego poety źródłem zła były nie tyle same odpusty, co przede wszystkim zepsucie obyczajów. Krytyczne argumenty pod adresem duchowieństwa przytaczane przez autora *Zodiaku* nie odwoływały się do postulatów głoszonych na północ od Alp przez ojca reformacji, ale nawiązywały do antyklerykalnych tekstów pisarzy Quattrocenta. Sprzedaż odpustów krytykowali bowiem przed Palingeniusem m.in. Poggio Bracciolini w *De Avaritia* (1429) oraz Leonardo Bruni w *Oratio in hypocritas*¹¹². Ten ostatni był przypuszczalnie też autorem listu wysłanego w 1431 r. z florenckiej Signorii, zawiadamiającego papieża Eugeniusza IV o gorszącym zdarzeniu, które miało miejsce we

¹¹⁰ Por. choćby L. Ariosto, *Orland Szalony*, przeł. P. Kochanowski, oprac. R. Pollak, Wrocław 1965, s. 261-268. Por. L. Ariosto, *Orlando Furioso*, XVII. 26-27 (oktawy, których Kochanowski nie przełożył).

¹¹¹ Podobnie Dante w *Piekle* (Inf. XIX. 88-133) rezerwuje miejsce dla papieży: Bonifacego VIII i Klemensa V, odbywających karę za grzech symonii.

¹¹² „Somnia fingit: coelestia domicilia, que numquam aspexit, quasi inde proplatus, errant” (L. Bruni, *op. cit.*, s. 324).

Florencji¹¹³. List ten relacjonuje przybycie do miasta pewnego rycerza zakonu św. Jana Jerozolimskiego, wraz z towarzyszami, wśród których był też jeden franciszkański zakonnik, pochłonięty bardziej niż spawami ducha – co z sarkazmem dodał autor pisma – sprzedają odpustów, gwarantujących zbawienie. Ironiczny ton listu nie wymagał komentarza.

Inwektywy autora *Zodiaku* dotyczyły także ceremoniału Stolicy Apostolskiej – włoski humanista ganił dostojników kościelnych za liczne nadużycia, wśród których wymieniał całowanie papieżom stóp, noszenie berła i korony na wzór królów-imperatorów, zachłanność i bogactwo:

pontifices nunc bella iuvant, sunt caetera nugae,
nec praecepta patrum, nec Christi dogmata curant,
iactant se dominos rerum et sibi cuncta licere;
cui vis est, ius non metuit, ius obruitur vi (ZV. X. 827-30).

[Księży cieszą wojny, pozostałe sprawy nie mają znaczenia – nie troszczą się o nauki ojców ani o dogmaty Chrystusa. Chętni są, że są panami świata i [sądzą], że wszystko im wolno. Ten, kto ma siłę, nie boi się prawa, siła niszczy prawo.]

Chociaż zbliżone zarzuty teologowie reformacji stawiali namiestnikom Kościoła rzymskiego, podobna krytyka pojawia się wcześniej we włoskiej literaturze humanistycznej. Istotną rolę w formowaniu tego typu oskarżeń odegrało m.in. dzieło Lorenza Valli *O rzekomej, fałszywej donacji Konstantyna* (1506), a jego wpływy widoczne są zarówno w powyższym fragmencie *Zodiaku życia*, jak i w niektórych tekstach reformacyjnych, np. w cieszącym się dużą popularnością *Passional Christi und Antichristi (Antithesis figurata vitae Christi et Antichristi, 1521)*¹¹⁴, napisanym przez Filipa Melanchtona i opatrzonym ilustracjami Lucasa Cranacha Starszego. W pamflecie tym pełne przepychu życie papieża skonfrontowano ze skromnym i pokornym życiem Chrystusa. Luter dostrzegł w instytucji Kościoła rzymskiego diaboliczne podszepty i utożsamiał papieża z Antychrystem, co znalazło odzwierciedlenie m.in. w dziełach *Do szlachty chrześcijańskiego narodu niemieckiego* (1520) i *Antychryście* (1521). Na negatywny stosunek reformatora do papieża wpłynęły wydarzenia z lat 1518-1520: rosnąca sprzedaż odpustów, wystąpienie Lutera w Augsburgu, jego konflikt z papieżem Leonem X, a także – jak sądzą niektórzy badacze – właśnie lektura dzieła Valli¹¹⁵. Nim ukazało się ono po raz pierwszy w 1506 r. w Strasburgu u Jana Grüningena (a następnie w 1517 i 1519 r. u Urlicha von Huttena), tekst ten krążył przez pewien czas w odpisach. Dekret

¹¹³ Zob. G. Griffiths, *Leonardo Bruni and the 1431 Florentine Complaint against indulgence-hawkers: a case study in anticlericalism*, w: *Anticlericalism... op. cit.*, s. 133-143 (na s. 137-140 znajduje się transkrypcja listu z angielskim tłumaczeniem).

¹¹⁴ Por. *Antithesis figurata vitae Christi et Antichristi*, Joan. Grunenberg, Wittenbergae 1521.

¹¹⁵ Zob. D. M. Whitford, *The Papal Antichrist: Martin Luther and Underappreciated Influence of Lorenzo Valla*, „Renaissance Quarterly” 2008, vol. 61, no. 1, s. 26-52.

Konstantyna, którego fałszerstwa dowodził Valla, był jednym z najbardziej rozpowszechnionych w średniowieczu dokumentów¹¹⁶. Choć jego autentyczność podawano w wątpliwość wielokrotnie, dopiero włoski pisarz podważył ją skutecznie. Luter czytał pracę Valli w 1520 r., o czym wspomina w swoich listach¹¹⁷. Czytał ją również w późniejszym czasie, co potwierdza fakt, że w 1537 r. zdecydował się wydać *Donację* z własnym komentarzem¹¹⁸.

Antyklerykalna literatura humanistyczna była jednym z bodźców dla reformacyjnej krytyki duchowieństwa, do niej odwoływał się też autor *Zodiaku życia*. Warto jednak zauważyć, że owa polemika humanistów z duchownymi miała charakter wyłącznie świecki¹¹⁹. Co więcej, ówczesne życie społeczne było we Włoszech nierozzerwalnie związane z Kościołem, a znaczna większość humanistów XIV i XV w. albo pełniła wszelakie funkcje w hierarchii kościelnej, albo w jakimś względzie była od Kościoła zależna. Dlatego, jak zauważa Silvana Seidel Menchi, ów literacki antyklerykalizm nie pełnił znaczącej roli i nie był też oznaką kryzysu, nie wyrażał bowiem rzeczywistej potrzeby zmian. Sygnalizował jedynie społeczną wrażliwość etyczną i był w istocie rodzajem napomnienia, mechanizmem kontroli ze strony humanistów, który utrzymywał równowagę systemu i pozwolił mu trwać niezmiennie przez stulecia¹²⁰. Nie mógł więc nigdy stać się katalizatorem prowadzącym do powstania poważnego ruchu wyznaniowego, jaki w Niemczech zapoczątkowało wystąpienie Lutra. Laicka krytyka Palingeniusa wpisuje się w ten sam nurt, nie zaś w reformacyjne ramy – próżno szukać w jego poemacie odwołań do Pisma¹²¹, Ewangelia nie stanowiła bowiem dla włoskiego poety punktu odniesienia. Jak zauważył przed laty G. Saitta, Palingenius „przechodzi w efekcie od ironii do sarkazmu wobec tego, co w religii katolickiej jest zasadnicze, tzn. wobec rytuałów, ale również wobec dogmatycznej ramy”¹²². Poetą kieruje wyłącznie niechęć wobec formalizmu ceremoniału i skorumpowanych obyczajów, gdyby więc pozbawić *Zodiacus vitae* pełnych inwektyw na duchowieństwo passusów, trudno byłoby

¹¹⁶ Por. H. Manikowska, *Przedmowa*, w: L. Valla, *op. cit.*, s. 19.

¹¹⁷ Por. S. Hendrix, *Luther and the Papacy: Stages in a Reformation Conflict*, Philadelphia 1981, s. 98; D. M. Whitford, *op. cit.*, s. 40.

¹¹⁸ Por. F. Posset, *op. cit.*, s. 143.

¹¹⁹ Por. G. Vallese, *Umanisti e Fratelli nella Prima Meta del '400: Poggio Bracciolini e il „Contra Hypocritas”*, „*Italica*” 1946, vol. 23, no. 3, s. 150.

¹²⁰ S. Seidel Menchi, *Characteristics of Italian Anticlericalism*, transl. A. Jacobson Schutte, w: *Anticlericalism...* *op. cit.*, s. 274.

¹²¹ W *Zodiaku życia* jest wiele cytatów i kryptocytatów z *Biblii*, jednak autor poematu używa ich raczej jako literackich toposów, na równi z gnomami pochodzącymi z dzieł autorów antycznych.

¹²² G. Saitta, *op. cit.*, s. 517.

doszukać się w nim wielu analogii z reformacyjną myślą¹²³. Stellato nie uznaje wiary jako źródła odnowy wewnętrznej – jedynym światłem, drogą, ratunkiem i lekarstwem jest dla człowieka mądrość i to ona stanowi dla autora *Zodiaku* największy ideał, zarówno na płaszczyźnie etycznej, jak i moralnej¹²⁴. Włoski humanista nie ukrywa źródła swoich inspiracji – jest nim filozofia. Chociaż pejzaż filozoficzny *Zodiaku życia* jest złożony, to myśl neoplatońska determinuje najważniejsze koncepcje dzieła, począwszy od pojęcia Boga, po architekturę wszechświata, duchowość i cielesność człowieka oraz nieśmiertelność duszy. Poeta napisał o tym zresztą w liście dedykacyjnym:

Si tamen in tanto opere aliquid forte reperitur, quod a nostra religione aliquantum dissentire videatur, mihi minime imputandum censeo: nam, dum aliquando de rebus philosophicis loquor, diversorum philosophorum opiniones refero, praesertim platoniorum, quae, si falsae sunt, non ego, sed ipsi reprehendi debent, cum mea sit intentio a catholica fide nunquam declinare.

[Jeśli jednak przypadkiem znajdzie się w tym dziele coś, co mogłoby wydawać się sprzeczne z naszą religią, uważam, że nie powinno być to mi przypisywane: albowiem kiedy rozprawiam o kwestiach filozoficznych, przywołuję sądy różnych filozofów, zwłaszcza zaś platońskich, które – jeśli są fałszywe, nie ja, lecz oni winni być zganieni.]¹²⁵

F. Bacchelli słusznie zauważył, że koncepcje religijne zawarte w *Zodiaku życia* nie są ani katolickie, ani protestanckie, stanowią bowiem swego rodzaju relikwiny antycznej, pogańskiej religii, łącząc w sobie ficiniański neoplatonizm wraz z niektórymi naturalistycznymi aspektami arystotelizmu oraz poglądami sformułowanymi w rzymskim środowisku Akademii Pomponia Leta i Giovanniego Pontana¹²⁶. A jednak, jak podkreśla badacz, ze względu na wątki antyklerykalne zawarte w poemacie, dawna historiografia czytała polemikę Palingeniusa w duchu filoprotestanckim, łącząc go z ferraryjskim dworem Renaty Francuskiej¹²⁷. Claudio Moreschini, usiłując dociec, co mogło kryć się pod hasłem *perfidia*, skazującym poetę i jego dzieło na potępienie w Italii, wymienia kilka najważniejszych kwestii filozoficznych, niezgodnych z wiarą i ówczesną nauką Kościoła. Są to: nieskończoność

¹²³ G. S. Felici, *Marcello Palingenio Stellato. A proposito delle asserite sue relazioni con la Riforma*, „Rivista italiana di filosofia” 1897, vol. 12, s. 360.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ W polskim przekładzie *Zodiaku*, opierającym się na późniejszych edycjach dzieła, włączono do listu Palingeniusa słowa wydawców, których nie było w edycji weneckiej. Dotyczyły one poglądów filozoficznych autora dzieła i brzmiały następująco: „przywołuję sądy różnych filozofów, zwłaszcza zaś platońskich, które – jeśli są fałszywe i obarczone niemałymi i ciężkimi błędami (...)”. Zob. G. Borgiani, *op. cit.*, s. 76; F. Bacchelli, *Appunti...*, s. 172-173.

¹²⁶ F. Bacchelli, *Palingenio e la crisi...*, s. 361.

¹²⁷ *Ibidem*, s. 361.

wszechświata, pojęcie Boga i bogów, losu i Fortuny oraz pośmiertne losy duszy¹²⁸. Te główne zagadnienia *Zodiaku życia* można poszerzyć o szereg pomniejszych. Rozważmy kilka przykładów, konfrontując je z założeniami teologii protestanckiej: w *Wyznaniu augsburskim* czytamy, że „przy końcu świata Chrystus się zjawi, by odprawić sąd i wskrzesić wszystkich zmarłych, pobożnym i wybranym da żywot wieczny i radość wieki, a bezbożników i diabłów potępi, by cierpieli bez końca”¹²⁹. Wizja Palingeniusa, nawiązująca do platońskiej idei wędrówki dusz, zaprzeczała chrześcijańskiemu obrazowi Sądu Ostatecznego, zastąpiła ją bowiem idea sądu permanentnego¹³⁰. Według Marsilia Ficina, za którym podąża Stellato, wraz z grzechem rodziła się kara, wraz z cnotą – nagroda¹³¹. Dlatego zaraz po śmierci ciała dusze udawały się na miejsce sądu, a następnie pokuty. Taki właśnie obraz sądu znaleźć można w *Zodiaku życia*¹³²: odbywa się on na Księżycu, stanowiącym metaforyczną granicę pomiędzy światem ziemskim i cielesnym a niebiańskim i duchowym, tym doskonalszym, im bardziej oddalonym od ziemskiej materii. Podobnie rozbieżnie wygląda kwestia grzechu. W *Wykładzie „Listu do Rzymian”*, ale także w *Artykułach szmalkaldzkich* wywodzący się od Adama grzech uznany został za skalanie ludzkiej natury, człowiek zaś w swej kondycji – za całkowicie grzesznego¹³³. Reperkusją grzechu są liczne przewinienia przeciw Bogu¹³⁴. Palingenius postrzega tę kwestię zupełnie inaczej, upatrując grzechu w braku mądrości – głupocie i zbrodni („stultitia et scelus”), za sprawą których dusze zapominają o swej boskiej naturze (ZV. IX. 218)¹³⁵. Stellato uważał, że tym zwłaszcza, co wpędza ludzi w grzech jest materia – ciało. Jest ono dla duszy, jak twierdził autor *Zodiaku* za Platonem i neoplatonikami, więzieniem, które przygniata ją ciężarem członków, gasząc w niej ów boski pierwiastek, sprawiając, że ród ludzki oddala się od prawdy i błędzi.

Jak wiadomo, zagadnienie ludzkiej woli odegrało istotną rolę w koncepcji Lutera. Jego poglądy doprowadziły do jednego z najgłośniejszych sporów okresu reformacji – do polemiki

¹²⁸ C. Moreschini, *La perfidia di Marcello Palingenio Stellato*, „Bruniana & Campanelliana. Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali” 2013, vol. 19, no. 1, s. 103-119. Zob. także F. Bacchelli, *Palingenio e la crisi...*, s. 362-374.

¹²⁹ F. Melancton, *Wyznanie augsburskie*, w: *Księgi wyznaniowe...op. cit.*, s. 146.

¹³⁰ Ideę tę zawarł m.in. w *Gorgiaszu, Fedonie czy Republice*, przejęli później myśliciele neoplatonicy, w tym przede wszystkim M. Ficino. O idei sądu permanentnego zob. R. Klein, *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*, trad. it. R. Federici, Torino 1975, s. 75.

¹³¹ M. Ficino, *Theologia Platonica*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di E. Vitale, Milano 2011, s. 1871-1897 (XVIII. 10).

¹³² Zob. Rozdział 9. Por. też E. Drzewiecka, *Podróż w zaświaty...*, s. 231-240.

¹³³ M. Luter, *Artykuły szmalkaldzkie*, w: *Księgi wyznaniowe op. cit.*, ..., s. 345-346.

¹³⁴ *Ibidem*, s. 345.

¹³⁵ Przypomnijmy tu tezy 29 i 30 Dysputy heidelberskiej Marcina Lutera, głoszące, że człowiek nie powinien parć się filozofią, dopóki wpierv nie stanie się głupcem, czyli chrześcijaninem – zob. Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 1, Bielsko-Biała 2016, s. 85-86.

z humanizmem, którego przedstawicielem stał się w tej kwestii Erazm z Rotterdamu. Luter uznał, że ludzka wola jest tylko z nazwy wolna i że skoro człowiek bez łaski Boga nie jest w stanie sam decydować o tym, jak żyć, to tym bardziej jego wybory i postępowanie nie decydują w najmniejszym stopniu o zbawieniu¹³⁶. Głosem sprzeciwu wobec stanowiska wittenberskiego teologa było wydane w 1524 r. dzieło Erazma *O wolnej woli* (*De libero arbitrio*), na które rok później Luter odpowiedział pismem *O niewolnej woli* (*De servo arbitrio*). Pojawiła się w nim dwojaka wizja Boga: Bóg objawiony, którym jest Chrystus (*Deus Revelatus*), oraz Bóg-Stwórca, pozostający dla człowieka tajemnicą, odległy i spowity mrokiem (*Deus absconditus*). Istotne stało się tu stwierdzenie, że Bóg „sprawia wszystko we wszystkim”¹³⁷, co zakłada jednocześnie istnienie Bożej predestynacji decydującej o udziale człowieka w dziele zbawienia. W czasie, kiedy powstawał Palingeniowski *Zodiak*, kwestie wolności ludzkiej woli dyskutowane były żywo we włoskich kręgach humanistycznych m.in. za sprawą dzieła *De fato, libero arbitrio, praedestinatione et providentia Dei* (*O losie, wolnej woli, predestynacji i opatrności Bożej*, 1520)¹³⁸ Pietra Pomponazziego oraz właśnie utworu Marcina Lutera *O niewolnej woli*, którego refleksy, chociaż dostrzegalne są w *Zodiaku życia*, to jednak – jak zauważa F. Bacchelli – przywołane zostały przez Palingeniusa w sposób osobliwie zdeformowany¹³⁹. Bóg włoskiego poety jest odległym bogiem filozoficznym, niemającym początku ani końca, bliskim platońskiemu *ēv*. Stworzył On wszechświat nie dla człowieka, lecz *propter se* – ze względu na siebie, determinując odwieczny porządek świata i jego funkcjonowanie:

sic Deus est finis postremus et ultimus, in quem
omnia contendunt, propter quem mundus et omnis
res mundi est; siquidem propter se ipse omnia fecit,
non propter nos, ut soliti sunt dicere quidam
clamando in templis doctores stultitiarum
et deceptores vulgi errorumque magistri
insanos homines ex stultis efficientes (ZV. V. 180-186).

¹³⁶ Reformator pisze o tym m.in. w *Dyspucie heidelberskiej i w Dyspucie o człowieku*. Zob. *ibidem*, s. 105.

¹³⁷ „To bowiem twierdzimy i o to walczymy, że Bóg (...) sprawia wszystko we wszystkim, to działa także w bezbożnych, skoro wszystko, co Sam stworzył, Sam też porusza, pobudza i porywa wprawieniem w ruch swej wszechmocy, czego oni nie mogą uniknąć ani odmienić, lecz z konieczności za tym ruchem idą i mu ulegają, i to każde z nich według miary swojej siły przez Boga mu danej, a tak wszystko, nawet to, co bezbożne, z nim współdziała” – M. Luter, *O niewolnej woli* (*De servo arbitrio*), przeł., wstępem i objaśnieniami opatrzył W. Niemczyk, Warszawa 1977, s. 272 [III. 753].

¹³⁸ Dzieło to długo krążyło w odpisach. Zob. V. Perrone Compagni, *Critica e riforma del Cristianesimo nel „De fato” di Pomponazzi*, w: P. Pomponazzi, *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione, saggio introduttivo*, trad. e note di V. Perrone Compagni, Torino 2004, s. IX. Stephen F. Ryle sugeruje, że Palingeniowski mógł znać to dzieło w odpisie rękopiśmiennym – S. F. Ryle, *Fate, will and providence in the „Zodiacus vitae” of Marcello Palingenio Stellato*, w: *L'uomo e la natura nel Rinascimento*, a cura di L. Rotondi Secchi Tarugi, Milano 1996, s. 226.

¹³⁹ F. Bacchelli, *Palingenio e la crisi...*, s. 366.

[Tak Bóg jest końcem najdalszym i ostatnim, w którym wszystko się zawiera; przez Niego istnieje świat i wszelka rzecz na świecie; ze względu na siebie to wszystko uczynił, nie ze względu na nas – jak wykrzykując w kościele zwykli twierdzić niektórzy doktorzy głupoty, zwodzący lud i z głupców czyniący szaleńców.]

W tak urządzonym wszechświecie, na scenie teatru-życia, zacierają się różnice pomiędzy byciem złym i dobrym – te dwie uzupełniające się role są tak samo ważne w zamierzeniu boskim i nie zależą od człowieka. Według Palingeniusa Bóg tchnął w niektórych ludzi i niektóre demony ducha przemocy i niegodziwości po to, by byli dla innych impulsem do działania i czynienia dobra¹⁴⁰. W tym odwiecznym porządku pozornie wolna wola człowieka jest w istocie tylko jedną z wielu sił zamierzonego Bożego planu, podobnie jak dobroć i niegodziwość są odwiecznie zamierzone i dokonane¹⁴¹.

Istotę filozoficznych i dalekich od wiary chrześcijańskiej koncepcji Palingeniusa zrozumiał żyjący w XVI w. hiszpański jezuita Alfonso Pisanus. Ów mieszkający przez wiele lat w Italii i Niemczech tropiciel herezji, w 1577 r. przybył do Polski, gdzie przez pewien czas wykładał teologię w kolegium jezuickim w Poznaniu. W jednym z dzieł, dotyczącym herezji, napisał o *Zodiaku*: *Hic liber libenter legitur in Polonia*¹⁴². Pisanus dostrzegał wiele ówczesnych zagrożeń dla katolickiej wiary, a wśród nich nie tylko poglądy Lutera czy Kalwina. We wstępie do pisma *Confutatio brevis...* (1587), poświęconego doktrynalnym błędom luteranizmu, autor wskazuje na nowe zagrożenia, pośród których wymienia trzy, jego zdaniem, najgroźniejsze: nowy mahometanizm Michaela Servetusa (Miguela Serveta), nowy judaizm Franciszka Davidisa w Transylwanii oraz zawarty w *Zodiaku życia* Palingeniusa nowy poganizm, jeśli nie – dodaje – nowy ateizm¹⁴³.

Marcello Palingenio Stellato nie był bynajmniej luteraniskim poetą, podobnie jak jego utwór nie propagował reformacyjnych treści. Krytyka duchowieństwa, którą podjęto w *Zodiaku życia* miała charakter wyłącznie świecki i nawiązywała do antyklerykalnej literatury włoskiego Quattrocenta. Zawarte w poemacie inwektywy na duchowieństwo, odczytywane jednak w duchu reformacyjnym, przyczyniły się do sukcesu popularności, jaką osiągnął

¹⁴⁰ F. Bacchelli, *Marcello Palingenio Stellato e il suo „Zodiacus vitae”*, w: *Marcelli Palingenii Stellati Zodiacus vitae...*, s. 20.

¹⁴¹ F. Bacchelli, *Palingenio e la crisi...*, s. 365-366.

¹⁴² A. Pisanus, *Synopsis sectarum praecipuarum quae simul cum catholicis sunt in regno Poloniae*, MS gesuitico 844, Biblioteca Nazionale Centrale, Roma, k. 4r. Zob. V. Marchetti, *Ricostruzione delle tesi antitrinitarie di Niccolo Paruta*, w: *Movimenti ereticali in Italia e Polonia nei secoli XVI-XVII. Atti del Convegno italo-polacco*, Firenze 1974, s. 222-223; F. Bacchelli, *Palingenio e la crisi...*, s. 362-363. Zob. także V. Lepri, *op. cit.*, s. 74.

¹⁴³ A. Pisanus, *Confutatio brevis centum et tredecim errorum apud Sectarios nostri seculi, circa septem ecclesiae sacramenta*, in *Officina Typographica Joannis VVolrabi*, Posnaniae 1587, s. 4r. Zob. V. Marchetti, *op. cit.*, s. 223.

Zodiacus w krajach protestanckich w XVI-XVIII w. Dość paradoksalnie więc dzięki reformacji spełniło się życzenie sławy, które Palingenius zamieścił w końcowych wersach swej ostatniej księgi – jego utwór stał się poza granicami Italii jednym z najbardziej poczytnych dzieł włoskiego Cinquecenta.

3. Tytuł

Tytuł poematu Palingeniusa, znany przede wszystkim w swojej skróconej wersji jako *Zodiacus vitae* – „Zodiak życia”, zwracał uwagę uczonych począwszy od XVI wieku. Zainteresowanie i krytykę, jakie budził, zwłaszcza wśród literaturoznawców, teoretyków i krytyków literackich dotyczyło nie tylko interpretacji tego oryginalnego wyrażenia, ale również jego korelacji z kompozycją całego dzieła i zawartością XII ksiąg, opatrzonych nazwami znaków zodiaku. Pochodząca prawdopodobnie od samego Palingeniusa pierwotna wersja tytułu, widniejąca na karcie tytułowej pierwszego weneckiego wydania poematu z 1536 roku, brzmiała:

*Zodiacus vitæ pulcherrimum opus atque vtilissimum, Marcelli Palingenij Stellati poetæ ad illustrissimum Ferrariæ ducem Herculem secundum fœliciter incipit*¹⁴⁴.

[Zodiak życia, dzieło niezwykle piękne i użyteczne poety Marcella Palingenia Stellata (dedykowane) najjaśniejszemu księciu Ferrary Herkulesowi II pomyślnie się zaczyna.]

Tytuł następnej, bazylejskiej edycji utworu z 1537 roku, która stała się pierwowzorem dla wszystkich kolejnych jego wydań, a jednocześnie zapoczątkowała jego wielką europejską popularność, został zmodyfikowany¹⁴⁵. Robert Winter – pierwszy zagraniczny wydawca *Zodiaku* nie tylko zmienił, ale również rozbudował oryginalny zapis:

Marcelli Palingenii Stellati poetæ doctissimi Zodiacus vitæ : hoc est, De hominis vita, studio, ac moribus optime instituendis libri XII. Ad illustrissimum Ferrariae Ducem Herculem secundum. Opus mire eruditum planeque philosophicum nunc denuo longe quam antea cum emendatius, tum diligentius excusum, Basileae, in officina Roberti Winter, 1537 mense septembri.

[*Zodiak życia* niezwykle uczonego poety Marcella Palingenia Stellata – to jest XII ksiąg o ludzkim życiu, dążeniach i obyczajach, które należy najlepiej ukształtować, (dedykowane) księciu Ferrary Herkulesowi II. Godne podziwu i bez wątpienia pełne erudycji dzieło filozoficzne, teraz na nowo bardziej niż wcześniej poprawione i z większą pilnością wydane w oficynie Roberta Wintera w Bazylei, w sierpniu 1537 roku.]

¹⁴⁴ Zob. F. Bacchelli, *Note per un inquadramento...*, s. 279-281.

¹⁴⁵ Zwraca na to uwagę G. Borgiani – zob. G. Borgiani, *op. cit.*, s. 97.

Wprowadzona przez Wintera zmiana sygnalizowała potencjalnym czytelnikom treść utworu, podkreślając trzy istotne kwestie: po pierwsze, że *Zodiacus* to poemat niezwykle uczony; po drugie, że jest dziełem filozoficznym; wreszcie – że koncentruje się na moralnych aspektach ludzkiego życia – powrócę do nich w dalszej części tego rozdziału. Najpierw jednak wyjaśnienia wymaga „Zodiak życia” – niezmienny w żadnej późniejszej edycji pierwszy człon tytułu. Podejmując różne próby jego interpretacji, niektórzy badacze, tacy jak G. Borgiani, chcieli go powiązać z osobą Palingeniusa – włoski uczony, podążając za legendą biograficzną poety uznał bowiem, iż „zodiak” łączy się z epitetem *stellatus* utworzonym od nazwy miejscowości, z której miał pochodzić autor dzieła – Stellaty¹⁴⁶. Inni badacze utrzymywali, że *cognomen* Stellato (łac. *stellatus* – gwiazdzisty) miało odwoływać się właśnie do tytułu dzieła, nie mogło być więc prawdziwym nazwiskiem Palingeniusa¹⁴⁷. Obie hipotezy w świetle aktualnego stanu badań nad biogramem humanisty nie znajdują jednak uzasadnienia. Najczęstsze hipotezy wiążą tytuł utworu z astrologią. Istotnie, w łacińskim poemacie obecne są wątki astrologiczne i hermetyczne, a jego autor kilkakrotnie wspominał o wpływie gwiazd na ludzkie życie i świat podksiężycowy (np. ZV. XI. 428-34), ale zagadnienia te pozostają marginalne wobec głównej wykładni, którą stanowią rozważania etyczno-moralne. Nie przeszkodziło to jednak temu, jak zauważył F. Bacchelli, aby utwór Palingeniusa zafunkcjonował w powszechnej świadomości jako astrologiczny¹⁴⁸, czemu towarzyszyły interpretacyjne próby odczytania w tym duchu tytułu i podtytułów dwunastu ksiąg *Zodiaku*¹⁴⁹. Niewątpliwie słusznie zwracano uwagę na powszechność i ogromną rolę astrologii, która była istotnym komponentem kultury wieków średnich, a zainteresowanie nią nie słabło w XV i XVI wieku – w czasie powstawania utworu: wykładana na uniwersytetach jako „królowa nauk”, przejawiała się ona w wielu dziedzinach nauki i sztuki. Trudno nie zgodzić się z przekonaniem niektórych badaczy, iż astrologiczne dziedzictwo średniowieczno-nowożytne stało się z czasem zupełnie nieczytelne dla późniejszych odbiorców¹⁵⁰. A jednak hipotezy, na podstawie których sądzi się, że tytuł, podtytuły ksiąg i wymowa poematu zapisane zostały w kluczu astrologicznym, czytelnym dla ówczesnych, lecz nie współczesnych odbiorców, nie da się, moim zdaniem, utrzymać. Trzeba przecież zauważyć, że żaden ówczesny czytelnik dzieła nie określił go jako „astrologiczne”. Zarówno

¹⁴⁶ *Ibidem*, s. 99.

¹⁴⁷ *Ibidem*. Borgiani wymienia tutaj dwóch badaczy: Bayle oraz Heumanna. Zob. też: M. A. Beckwith, *op. cit.*, s. 2.

¹⁴⁸ F. Bacchelli, *Appunti sulla fortuna...*, s. 167.

¹⁴⁹ W. G. Old, *The Astrological aspects of the Zodiac of life*, w: F. Waston, *op. cit.*, s. 86-92.

¹⁵⁰ F. Waston, *op. cit.*, s. 80.

jego wydawcy, poeci, i uczeni, którzy o nim wspominali (również XVIII-wieczni¹⁵¹) określali *Zodiacus* jako utwór filozoficzny. Nieprzekonujące również są nierzadkie interpretacyjne próby łączenia go z freskami z Palazzo Schifanoia w Ferrarze¹⁵² czy z innymi przedstawieniami astrologicznymi z rejonu północnej Italii, które poeta mógł znać¹⁵³ – wydaje się bowiem, iż ewentualne podobieństwa między nimi mają raczej charakter konwergencji i wynikają z czerpania ze wspólnej tradycji. O ile bowiem można się do pewnego stopnia zgodzić z twierdzeniem, że astrologia w dziele jest swego rodzaju ornamentálną ramą kompozycyjną „pełniącą funkcję delimitacyjno-symboliczną”¹⁵⁴, o tyle sądzę, iż zamysł autora był jednak głębszy niż jedynie uleganie astrologicznej modzie swoich czasów¹⁵⁵. Tytułując swe dzieło „Zodiak życia”, Palingenius mógł odwołać się do bogatej tradycji retorycznej, literackiej i filozoficznej. W ich świetle być może uda się wyjaśnić pomysł umieszczenia w zodiakalnej ramie utworu o charakterze etyczno-moralnym, podobnie jak krytykowaną, począwszy od XVI wieku, kompozycję dzieła i rzekomy brak związku jego treści z tytułowym zodiakiem i jego znakami, patronującymi dwunastu księgom. Kwestie te, jak wiadomo, skrytykował w swojej monumentalnej *Poetyce* (1561) Juliusz Cezar Scaliger, któremu utwór Palingeniusa wyraźnie się nie spodobał. Uczony, zarzucając *Zodiakowi* powtarzalność i chaotyczność, stwierdził również, iż jego treść nie odpowiada porządkowi, jaki narzucał dziełu tytuł: jeżeli bowiem miał się pojawić zapowiedziany w nim zodiak ludzkiego życia, to kolejne księgi dzieła powinny chronologicznie przedstawiać poszczególne etapy egzystencji człowieka (zauważmy, że ta propozycja także nie jest astrologiczna!). Zdaniem Scaligera w pierwszej z nich, opatrzonej godłem zodiakalnego Barana, powinien być znaleźć się zatem alegoryczny opis dzieciństwa, w kolejnych – wieku chłopięcego (Byk), wczesnej młodości (Bliźnięta, Rak), dojrzałości – aż do starości. Towarzyszyć powinna im także deskrypcja emocji i aktywności właściwych każdemu okresowi życia¹⁵⁶. Krytyczny osąd włoskiego teoretyka powielali późniejsi badacze¹⁵⁷. O ile jednak zgodzić się można z

¹⁵¹ T. Warton, *The History of English Poetry 1774-1781*, London 1924, s. 281, zob. M. A. Beckwith, *op. cit.*, s. 50.

¹⁵² G. Borgiani, *op. cit.*, s. 99, L. Keller, *Palingène. Ronsard. Du Bartas. Trois études sur la poesie cosmologique de la Renaissance*, Bren 1974, s. 11.

¹⁵³ U. Bednarz, J. Sokolski, *op. cit.*, s. 34.

¹⁵⁴ *Ibidem*, s. 35.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ J. C. Scaliger, *op. cit.*, s. 731-734. Tłumaczenie fragmentu wypowiedzi poświęconej *Zodiakowi* – zob. U. Bendarz, J. Sokolski, *op. cit.*, s. 29.

¹⁵⁷ G. Borgiani, *op. cit.*, s. 101, J. Hoffmeister, *Kaspar von Barths Leben, Werke und sein Deutscher Phönix*, Heidelberg 1931, s. 61, W. Hübner, *The Culture of Astrology from Antient to Renaissance*, w: *A Companion to Astrology in the Renaissance*, ed. Brendan Dooley, Leiden–Boston 2014, s. 52, *idem*, *Zodiacus Christianus: jüdisch-christliche Adaptationen des Tierkreises von der Antike bis zur Gegenwart*, Königstein 1983, s. 51.

niektórymi zarzutami, jakie padają w *Poetyce* pod adresem *Zodiaku*, o tyle wydaje się, że uczony pokusił się jedynie o dosłowne odczytanie tytułu poematu i nie odniósł się do istotnego kontekstu oraz źródeł, do których nawiązał Palingenius.

Przywołany w tytule przez poetę zodiak, wykorzystywany na szeroką skalę w wielu dziedzinach, takich jak astrologia (horoskopy, prognostyki i kalendarze) czy powiązane z nią fizjonomia i medycyna (melotesia), konotował wieloaspektowe treści ideowe i mógł być odczytywany historycznie, alegorycznie, tropologicznie czy anagogenicznie¹⁵⁸. Jednakże podstawowym zadaniem, jakie pełnił w astronomii od czasów antycznych, była funkcja porządkująca – wyznaczał cykliczny kurs Słońca i organizował gwiazdną mapę nieba, stając się z czasem swego rodzaju symbolicznym narzędziem porządku i podziału. W dziele włoskiego humanisty można znaleźć na temat krótki fragment:

Mundi oculus, qui, transverso dum limite curris
per duodena means animantum idola, quaternis
dispensas annum spatiis et tempora mutas
et cum temporibus quicquid generatur in orbe (ZV. IV. 10-14)

[Oko świata, które biegiesz po zakrzywionym torze, przechodząc przez dwanaście wizerunków, dzielisz rok na cztery części i odmieniasz pory roku, a (dzięki tobie) wszystko na świecie rodzi się we (właściwym czasie).]

Przykładów takiego (pośród innych) jego funkcjonowania dostarcza ikonografia romańska i gotycka – liczne wyobrażenia znaków zodiaku znaleźć można bowiem na portalach kościołów, posadzkach, kapitelach, zwornikach, a także obficie na kartach rękopisów iluminowanych¹⁵⁹. Łączone często z personifikacjami miesięcy i wyobrażeniami prac miesięcznych znaki zodiaku obrazowały powtarzalny cykl natury, w który wpisane było ludzkie życie, podlegające symbolicznemu podziałowi i porządkowi. Przedstawienia te miały charakter dydaktyczny, zaś nauka z nich płynąca podłoże etyczne. Jeden z pisarzy XIII-wiecznych, Wincent z Beauvais (Vincentius Bellocensis), w *Speculum doctrinale* – powstałym ok. 1260 roku *florilegium*, które wchodziło w skład monumentalnego dzieła

¹⁵⁸ E. Śnieżyńska-Stolot, *Ikonoграфия znaków zodiaku i gwiazdozbiorów w średniowieczu*, Kraków 1994, s. 18.

¹⁵⁹ Na temat wyobrażeń astralnych (w tym zodiakalnych) w sztuce powstały bogate studia, z których najważniejsze zbiera w bibliografii Śnieżyńska-Stolot, *op. cit.*, s. 68-69. W badaniach nad tym zagadnieniem niewątpliwie dużą rolę odegrał Aby Warburg oraz jego współpracownicy i uczniowie jego szkoły, zob. np. A. Warburg, *Sztuka Italii i astrologia międzynarodowa w Palazzo Schifanoia w Ferrarze*, w: A. Warburg, *Narodziny Wenus i inne szkice renesansowe*, przeł. R. Kasproicz, Gdańsk 2010; E. Panofsky, F. Saxl, *Classical mythology in medieval art*, „Metropolitan Museum Studies” 1933, vol. 4, no. 2, s. 228-280. W Polsce wiele miejsca ikonografii znaków zodiaku, jak również średniowiecznej astrologii poświęciła Ewa Śnieżyńska-Stolot, zob. m.in. E. Śnieżyńska-Stolot, *Ikonoграфия znaków zodiaku i gwiazdozbiorów w rękopisach Albusasara*, Kraków 1997, *eadem*, *Ikonoграфия astrologiczna w średniowieczu: stopnie znaków zodiaku*, Kraków 2002.

zatytułowanego *Speculum maius*, popularnego i rozpowszechnionego w XV, XVI i XVII wieku w przedrukach, zamieścił taką parafrazę:

nihil est agricultura melius, nihil uberius, nihil dulcius, nihil homini libero dignius (...) Quid enim maius & mirabilius speculandum est, aut ubi magis cum naustra rerum humana ratio quoddammodo loqui potest quam cum positis seminibus, plantatis surculis, translatis arbustulis, insitis malleolis (...) ¹⁶⁰.

[Nie ma nic lepszego od uprawy ziemi, nic bardziej produktywnego, słodszy, godniejszego człowieka wolnego (...) cóż jest bowiem większego i niezwyklejszego od obserwacji albo gdzie bardziej ludzki umysł może niejako rozmawiać z rzeczywistością niż podczas zasiewu ziaren, uprawy latorośli, przesadzania drzewek, szczepienia gałązek (...).]

Uczony, w tym samym passusie, chociaż docenił pracę ludzkich rąk, w zachwycie nad pięknem przyrody stwierdził, że siła jej wzrostu pochodzi z wewnątrz: dokonuje jej bowiem nie ten kto sadi, ani kto nawadnia, lecz niewidzialny Bóg zarządzający i kierujący całą Naturą ¹⁶¹. W świetle tych rozważań, nierzadkich w ówczesnych czasach, prace agrarne stawały się powinnościami spełnianymi wobec Boga. Dla rzeszy niepiśmiennych odbiorców czytelna była z pewnością etyczna i dydaktyczna wymowa umieszczanych w świątyniach przedstawień prac miesięcznych, w świetle których również towarzyszące im znaki zodiaku zyskiwały etyczno-dydaktyczny aspekt ¹⁶².

W podobnym kluczu odczytywali tytuł i wymowę poematu Palingeniusa ówcześni odbiorcy – świadczą o tym wstępy wydawców do poszczególnych edycji dzieła. Znalazły się w nich także utwory poetyckie różnych humanistów, w tym wiersz Thomasa Scauranusa – bliżej nieznanego poety i zapewne jednego z pierwszych czytelników *Zodiaku życia* ¹⁶³. W swoim utworze, który pojawił się w weneckiej *editio princeps*, Scauranus, obok pochwały Palingeniusa zawarł też interpretację tytułu ¹⁶⁴:

¹⁶⁰ Vincent de Beauvais, *Bibliotheca Mvndi Sev Specvli Maioris Vincentii Bvrgvndi [...] Tomvs [...] T. 2, Qvi Specvlym Doctrinale Inscibitvr. In quo omnium atrium & scentiarum perfecta encycopaedia continetur [...]*, Ex Officina Typographica Baltazaris Belleri, Duvaci 1624, lib. XI. cap. CII, s. 1051, sygn. BJ Cam. C. XIII. 21, t. 2.

¹⁶¹ *Ibidem*, s. 1501: „quid in ea valeat numerorum invisibilis interiorque potentia, quid extrinseus adhibitata diligentia: in ipsa consideratione perspicite, quia neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus. Ita etiam illud operis quod accedit extrinsecus, per istum accedit, quem nihil omnium creavit & quem regit & ordinat, invisibilis Deus”.

¹⁶² E. Śnieżyńska-Stolot pisze, iż przedstawienia prac miesięcznych, były w rzeczywistości wyobrażeniami gwiazdozbiorów, które w skutek nieporozumienia identyfikowano z pracami miesięcy, E. Śnieżyńska-Stolot, *Ikonoğrafia znaków zodiaku...*, s. 13.

¹⁶³ Chociaż postać Scauranusa wspomniano w dziele L. G. Giraldego, F. Bacchelli zastanawia się czy poeta ten faktycznie istniał – mógł być bowiem tylko kreacją artystyczną, *alter ego* samego Palingeniusa. Być może włoski humanista zamieścił laudacyjny wierszyk – jak wymagała tego konwencja i uczynił to pod pseudonimem, ponieważ nie wypadało mu pisać pochwały dla samego siebie. Trudno tę hipotezę udowodnić, trudno jej także zaprzeczyć. Faktem jest, że Giraldi pisząc o twórczości nieznanego poety odwołuje się tylko do pochwały poprzedzającej *Zodiak*, nikt inny o nim nie wspomina, zob. L. G. Giraldi, *op. cit.*, s. 186.

¹⁶⁴ Wiersz ten zamieszczono przed pierwszą księgą *Zodiaku* i w tym samym miejscu, pod tytułem *Ad lectorem* pojawiał się on w przeważającej większości zagranicznych wydań dzieła (choć nie we wszystkich). Pominięto go niestety w polskim tłumaczeniu *Zodiaku życia*.

Zodiacus Vitae fertur, quia vita per ipsum
Ducta nitet, ceu sol per sua signa means,
Maioremque ut sol mundum, sic iste minorem
Illustrat, vegetat, ornat alitque liber¹⁶⁵.

[(Poemat) nazywa się „Zodiak życia” ponieważ życie, podążające za tym dziełem, nabiera światła. Tak, jak Słońce przechodząc przez swoje znaki (zodiaku) ożywia wszechświat, tak ta książka oświeca, pobudza, ozdabia i żywi mały świat (ludzkiego życia).]

Parafrazując tę interpretacyjną wskazówkę XVI-wiecznego poety, współczesny badacz, C. Moreschini, stwierdza, iż analogicznie do makrokosmosu (*mundus maior*) ożywianego przez Słońce, poemat Palingeniusa poprzez swoje moralne nauki, zawarte w XII księgach, którym patronują znaki zodiaku, oświetla i ożywia mikrokosmos ludzkiej egzystencji (*mundus minor*)¹⁶⁶. Próba odczytania tytułu, której podjął się Scauranus nie tylko podkreślała porządek moralny i porządek natury, w jakie Palingenius wpisał ludzkie życie, ale także odwoływała czytelnika do zawartego w platońskim *Timajosie* podziału na makro i mikrokosmos. Ewokowana przez poetę filozofia neoplatońska, będąca, jak wiadomo, najważniejszym źródłem inspiracji dla Palingeniusa, przejawiała się w dziele na wielu płaszczyznach, w tym także w odwołaniu do tradycji neoplatońskiego encyklopedyzmu¹⁶⁷. Jeden z jego przedstawicieli – Bernardus Silvestris, w swoim dziele pt. *Cosmographia* napisał, że cała ziemską historią zapisaną jest w gwiazdach, jak w książce, której zdarzenia będą przeczytane¹⁶⁸. Utożsamiając niebiosa z *Nous* (łac. *providentia*), utożsamiał on tym samym niebo, podobnie jak później Dante, z cyklem wiedzy. Przypomnijmy, że Dante w *Biesiadzie* naniósł na model wszechświata siedem sztuk wyzwolonych oraz Fizykę, Metafizykę, Etykę i

¹⁶⁵ T. Scauranus, v. 39-42.

¹⁶⁶ C. Moreschini, *Satira e teologia...*, s. 205-206.

¹⁶⁷ Współcześnie rozumiana encyklopedia jest oczywiście wytworem XVIII w., od czasów starożytnych jednakże mamy do czynienia ze zjawiskiem „encyklopedyzmu”, zob. *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, ed. Janson König, Greg Woolf, Cambridge 2013. Zob. także: *Cognition and the book. Typologies of Formal Organisation of Knowledge in the printed Book of the Early Modern Period*, ed. K. A. E. Enenkel, W. Neuber, Leiden-Boston 2005. Pierwsze dzieła posługujące się słowem „encyklopedia” rozumianym jako zbiór wszystkich nauk i studiów pojawiają się już w XV i XVI w., T. Elyot, *The Dictionary of syr Thomas Eliot knyght, London 1538*, sig. G3v. Cytat za: D. Andersson, *Philosophy and the Renaissance encyclopedia. Some observations*, w: *Encyclopaedism form Antiquity*, op. cit., s. 399, zob. także J. Partyka, *Między Scintilla Curiosa a encyklopedią: europejskie konteksty dla staropolskich kompendiów wiedzy*, Warszawa 2019, s. 92. Na temat różnych sposobów klasyfikacji wiedzy i nauk (*ordo seu divisio scientiarum*) – zob. R. Copeland, I. Sluiter, *General Introduction*, w: *Medieval Grammar and Rhetoric: Language Arts and Literary Theory, AD 300–1475*, Oxford 2016, s. 1-18. Analogii *Zodiaku życia* z pismami krzewicieli platońskiego encyklopedyzmu, do których należeli Claudianus, Macrobius, Martianus Capella czy Boetius, następnie zaś m.in. filozofowie związani ze szkołą w Chartres, tacy jak Bernardus de Silvestris czy Alain de Lille, jest wiele. Wynikają one nie tylko z czerpania ze wspólnego źródła inspiracji, którą była filozofia neoplatońska czy też z posługiwania się alegorią i pojawiających się stąd podobieństw fabularnych, lecz dotyczą także strategii retorycznych i technik kompilacyjnych pozwalających na usystematyzowanie w pewnym określonym porządku różnorodnej wiedzy.

¹⁶⁸ *The Cosmographia of Bernardus de Silvestris*, trans. W. Wetherbee, New York 1973, s. 87, 92.

Teologię¹⁶⁹. Podziałowi kosmosu towarzyszyła wprowadzona przez włoskiego wieszcza hierarchia nauk, wśród których na wyższym niebie (*primum nobile*), w dziewiątej sferze poeta umieścił Etykę – sądził bowiem, że nauka moralna ożywia ludzkie życie, nadaje mu ład, zaś zanik ruchu jej sfery spowodowałby nastanie chaosu i utratę celowości¹⁷⁰. Zjawisko utożsamienia nieba z porządkiem moralnym i cyklem wiedzy poddanej symbolicznej systematyzacji obecne było wszakże w ikonografii średniowiecznej, gdzie wyobrażenia astralne (w tym zodiakalne) łączone były często z takimi alegoriami jak wady i cnoty¹⁷¹ czy sztuki wyzwolone¹⁷². Również na polu literatury znajdujemy na to przykłady. Jednym z nich jest encyklopedyczne dzieło *De proprietatibus rerum* (1245) [*O właściwościach rzeczy*], którego autor – Bartholomeus Anglicus zawarł w XIX księgach, korespondujących z dwunastoma znakami zodiaku oraz siedmioma planetami, zagadnienia z wielu dziedzin, takich jak filozofia, botanika, mineralogia czy teologia¹⁷³. Sądzę, że w tę tradycję wpisuje się również *Zodiacus* – poemat ten został bowiem pomyślany jako kompendium uniwersalnej wiedzy o świecie. Dlatego właśnie, oprócz rozważań etyczno-moralnych stanowiących główną wykładnię dzieła, w orbicie zainteresowań Palingeniusa znalazło się szerokie spektrum tematów filozoficznych, medycznych, geograficznych i społecznych, takich jak kosmologia, Bóg, dusza i jej pośmiertne losy, żywioły, wskazówki medyczne, wychowawcze czy autoteliczne rozważania o poezji. Uczoność i naukowy charakter *Zodiaku* podkreślane były przez wielu jego zagranicznych wydawców, począwszy od wspomnianego już Roberta Wintera i Johanna Herolda – erudyty odpowiadającego też za edycję utworów Petrarcki i Pica della Mirandola, którego wstęp do *Zodiaku* zawierało drugie bazylejskie wydanie dzieła z roku 1543, przygotowane w oficynie Wintera¹⁷⁴. Warto przywołać tutaj rodzimy przykład sądu na temat *Zodiaku*, będącą jedną z najwcześniejszych, o ile nie najwcześniejszą, opinią o nim – są to słowa Piotra Kmity, który po śmierci biskupa Andrzeja Krzyckiego w maju 1537

¹⁶⁹ D. Alighieri, *Biesiada*, przeł. M. Bartkowiak-Lerch, Kęty 2004, s. 66-67 (II. XIII. 2-5). Zob. także – G. Mazzotta, *Dante's Vision and the Circle of Knowledge*, New Jersey 1993, zwłaszcza 15-33.

¹⁷⁰ D. Alighieri, *Biesiada...*, s. 69 (II. XIV. 15-18). Zob. J. Grzybowski, *Theatrum mundi. Kosmologia i teologia Dantego Alighieri*, Warszawa 2009, s. 45-55

¹⁷¹ E. Śnieżyńska-Stolot, *Ikonografia znaków...*, s. 17. Zob. F. Yates, *Sztuka pamięci*, przeł. W. Radwański, posłowiem opatrzył L. Szczucki, Warszawa 1977, s. 109-111.

¹⁷² Personifikacje Gramatyki, Dialektyki, Retoryki, Arytmetyki, Geometrii, Muzyki oraz Astronomii i Filozofii czyli *septem artes liberales* wraz z filozofią pojawiają się obok prac miesięcznych i znaków zodiaku na reliefach słynnej fontanny w Perugii – Fontana Maggiore (1275-1278).

¹⁷³ O różnorodnych sposobach organizacji wiedzy w późnośredniowiecznym encyklopedyzmie zob. I. Johnson, *Loose gibles. Encyclopaedic sensibilities of ordinatio and compilatio in later medieval English literary culture and the sad case of Reginald Pecock*, w: *Encyclopaedism from Antiquity*, op. cit., s. 325-342.

¹⁷⁴ J. Harold, *Praefatio*, w: *Marcelli Palingenii Stellati Zodiacus vitae...*, in officina Roberti Winter, Basileae 1543, k. 2 verso.

roku (a więc przed pierwszą edycją bazylejską!)¹⁷⁵, prosi o przysłanie kilku książek należących do zmarłego, wśród których był *Zodiacus vitae: opus insigne, saeculi huius mores et universa rerum mundanarum natura scitissime depingitur* [„wyróżniające się dzieło, w którym w sposób niezwykle uczony nakreślono obyczaje tego czasu i ogólną naturę spraw wszechświata”]¹⁷⁶. Nie inaczej kwestię tę postrzegano później – w przedmowie do innej bazylejskiej edycji *Zodiaku* z 1789 roku można przeczytać, że Palingenius – poeta i filozof, niezwykle biegły w wielu dziedzinach, zgłębił niemal wszystkie obszary filozofii¹⁷⁷. Podjęto tu też próbę wyjaśnienia nazwy utworu:

Indicem seu nomen dedit aptum: nam poema in quo diligenter et absolute pertractat res omnes humanas, quae quidem ad moralem et naturalem philosophiam pertinent, merito Zodiacus vitae appellari debuit, quasi totius vitae spatium et curriculum dicas, sumpta similitudine a rebus astronomicis¹⁷⁸.

[(Palingenius) nadał (mu) odpowiednią nazwę: albowiem poemat, w którym pilnie i dogłębnie rozprawia się o wszystkich sprawach ludzkich, dotyczących moralności i filozofii przyrody, słusznie trzeba było nazwać „Zodiak życia”; mógłbyś powiedzieć, że zakres i bieg całego życia biorą swoje podobieństwo z praw zawartych w astronomii.]

Analogiczne rozważania nad rozległą wiedzą zawartą w poemacie podejmują również XVI-wieczni tłumacze dzieła – Johannes Spreng w przedmowie do niemieckiego przekładu *Zodiaku* z 1564 roku¹⁷⁹ oraz Barnabe Googe – tłumacz dzieła na język angielski¹⁸⁰. Wiadomo wszakże, iż utwór Palingeniusa czytany był zarówno w oryginale, jak i w angielskim przekładzie w szkołach średnich elżbietańskiej Anglii i, ze względu na wielość zebranych w nim tematów, traktowano go jako swego rodzaju encyklopedię¹⁸¹. Tę wielowątkową i encyklopedyczną wiedzę poematu zasygnalizował Googe już w tytule swojego przekładu:

The Zodiake of life, written by the excellent and Christian Poet Marcellus Palingenius Stellatus. Wherein are contained twelue seuerall labours, painting out most liuely, the whole compasse of the world, the reformation of manners, the miseries of mankinde, the pathway to vertue and vice, the externity (Peternitie) of the Soule, the course of the Heavens, the miseries of nature, and diuers other circumstances of great learning and no lesse judgement (...).

[Zodiak życia to dzieło napisane przez znakomitego i chrześcijańskiego poetę Marcella Palingenia Stellata, w którym zawarto XII poszczególnych prac, żywo kreślących spektrum całego świata, reformę zwyczajów, nieszczęścia rodzaju ludzkiego, ścieżkę do [osiągnięcia] cnoty i [popadania w] wady, losy

¹⁷⁵ Edycja Wintera z 1537 roku ukazała się w sierpniu 1537 (*mese septembri anno 1537*).

¹⁷⁶ Zob. A. Brückner, *op. cit.*, s. 150. Zob. także: K. Janicki, *Carmina. Dzieła wszystkie*, wyd. J. Królikowski, przeł. E. Jędrkiewicz, Wrocław 1966, s. 304-305.

¹⁷⁷ „Maximam autem operam in philosophia posuisse videtur, quam adeo diligenter in hoc opere persecutus est, ut nullam fere ejus partem intactam reliquerit, Zodiacus vitae”, Typis Joannis Schweighauser, Basilae 1789, k. A2 verso.

¹⁷⁸ *Ibidem*, k. A2 retro.

¹⁷⁹ J. Spreng, *op. cit.*, k. a ii – b ii. Zob. też: J. Hoffmeister, *op. cit.*, s. 60-61.

¹⁸⁰ Na temat tłumaczenia Googe’a, zob. R. Tuve, *Introduction*, w: *The Zodiake of Life by Marcellus Palingenius*, translated by Barnabe Googe, with an introduction by Rosemond Tuve, New York 1976, s. v-xxvi.

¹⁸¹ N. Rhodes, *Shakespeare’s encyclopedias*, w: J. König, G. Woolf, *op. cit.*, s. 449-450.

duszy po śmieci ciała, drogę do nieba, mizeryę natury i różne inne przypadki wielkiego [procesu] uczenia się, nie w mniejszym stopniu jak osądy.]

Właśnie o takim rozumieniu zodiaku, którym posłużył się Palingenius, odczytywanym jako narzędzie porządkujące rozległą wiedzę i integrujące proces uczenia się, świadczyć może nieco przetworzona recepcja tej idei w wierszu *Leave me, O love* Philipa Sidney'a. Sidney, nawiązując do poematu Palingeniusa oraz do rozważań Bernarda Silvestrisa i Jana z Salisbury: umieścił on bowiem całą wiedzę na zodiaku, a następnie zodiak w umyśle poety, osiągając wiedzę poprzez „zodiak własnego rozumu”¹⁸².

Różnorodne nauki, zawarte w XII zodiakalnych księgach poematu Palingeniusa, warto osadzić w jeszcze jednej istotnej tradycji, która leży u podstaw zjawiska łączenia znaków zodiaku z cyklem wiedzy, do której niewątpliwie nawiązał włoski humanista – jest nią retoryka i związana z nią sztuka pamięci. Wiadomości o wykorzystywaniu tej ostatniej w retoryce dostarczają już pisma antyczne takie jak *Rhetorica ad Herennium* („Retoryka dla Herenniusza”) czy utwór Cyserona *De invetione* („O inwencji”). Istotną wskazówkę łączenia jej z astrologią daje Kwintyliusz – w XI księdze dzieła *Institutio oratoria* („Kształcenie mówcy”), krytykuje on bowiem niejakiego Metrodorosa ze Skepsis (II w. p. n. e.), który wykorzystał dwanaście znaków zodiaku i ich dekany do zapamiętania trzystu sześćdziesięciu *loci*¹⁸³. Zodiak został więc przez wspomnianego mówcę zaadoptowany na grunt retoryki i użyty jako narzędzie podziału wiedzy w sztuce pamięci. Pomimo iż *Institutio oratoria* znana była nauce średniowiecznej z niekompletnych kopii, zaś całość dzieła wraz z księgą poświęconą mnemotechnice odkrył dopiero w 1416 roku w bibliotece klasztornej w St. Gallen Poggio Bracciolini¹⁸⁴, zastosowana przez Metrodorosa metoda była wykorzystywana zarówno przez autorów starożytnych jak i średniowiecznych¹⁸⁵. Na przestrzeni kilku stuleci – w IX-XV w. powstało bowiem wiele dzieł posługujących się metodą zapamiętywania określonej wiedzy, opartej o zodiakalny schemat mnemotechniczny¹⁸⁶. Co więcej, jak zauważa Wolfgang Hübner, począwszy od IX w. można wręcz mówić, o „zodiologii” (*Zodiologien*) – zjawisku przyporządkowania wiedzy biblijnej znakom zodiaku, które Jerzy Gadomski oddał

¹⁸² M. Mack, *Sidney's Poetics imitating creation*, Washington 2005, s. 54-80. O nawiązaniu do Palingeniusego Zodiaku – *ibidem*, s. 72-74.

¹⁸³ Quint. *Inst. orat.* XI. 22. Metrodoros działał w czasie rozkwitu retoryki łacińskiej – żył jeszcze za czasów Cyserona. Wiemy o nim z pism Plutarcha (że był na dworze Mitrydatesa), Pliniusza Starszego, Strabona i Cyserona, zob. min. Plut. *Luc.* 22. 2-5, Plin. *HN.* VII. 24; Strab. *Geograph.* XIII. 1. 55. Cic. *De or.* II. 88. 360.

¹⁸⁴ F. A. Yates, *Sztuka pamięci...*, s. 67. Zapewne jednak, jak zauważa sama F. Yates, przed znaleziskiem Pioggia, mógł istnieć krąg uczonych, którzy znali passusy dzieła Cyserona i Kwintyliana poświęcone sztuce pamięci, *ibidem*.

¹⁸⁵ Zob. W. Hübner, *Zodiacus Christianus...*, *passim*.

¹⁸⁶ F. Yates, *Sztuka pamięci...*, s. 116, Śnieżyńska-Stolot, *Ikonoграфия...* s. 15-16.

po polsku jako „zodiakologia”¹⁸⁷. Pojawienie się wynalazku druku z jednej strony osłabiło wartość traktatów mnemotechnicznych, z drugiej jednak, paradoksalnie, wpłynęło na nowe fale zainteresowania sztuką pamięci w XV i XVI w.¹⁸⁸, wraz z którą upowszechniał się także oparty o znaki zodiaku mnemotechniczny system organizacji wiedzy¹⁸⁹. Dowodzą tego pisma Johannes Rombercha i Comasa Rosselliusa – czołowych twórców XVI-wiecznych traktatów mnemotechnicznych, które cieszyły się wówczas dużą popularnością. Romberch w swoim dziele, zatytułowanym *Congestorium artificiosae memoriae* (1520), rozważył trzy rodzaje systemów *loci*, wśród których pierwszy oparty był na porządku kosmicznym, drugi wspierał się na układzie znaków zodiaku, trzeci zaś odwoływał się do faktycznie istniejących miejsc. Podobny schemat zastosował Rossellius w traktacie *Thesaurus artificiosae memoriae* (1579), omawiając „dantejski” układ podziału *loci* (piekło i raj), miejsca rzeczywiste oraz zodiakalny system Metrodorosa ze Skepsis¹⁹⁰. System Metrodorosa był wykorzystywany również w hermetycznej i okultystycznej odmianie sztuki pamięci, w pismach takich jej przedstawicieli jak Robert Fludd i znający dobrze *Zodiacus vitae* Giordano Bruno¹⁹¹. Bruno, podobnie jak Sidney, któremu włoski myśliciel dedykował swoje słynne dzieło *Spaccio de la bestia trionfante* (1584) [„Rozpowszechnianie się triumfującej bestii”] przenieśli zodiak w świat ludzkiego umysłu, a takie jego rozumienie, jak zauważa Michael Mack, musiało nieodzownie przywołać wizerunek maga, którego wielkość leżała nie tylko w dobrej znajomości niebios, ale również w rozległej wiedzy¹⁹². Warto zauważyć, że również Palingenius w swoim poemacie nieustannie przywołuje postać mędrca poszukującego wiedzy. Obsesyjnie powraca też w całym poemacie topos mądrości, która stanowiła dla włoskiego humanisty najwyższą wartość, bo jedynie ona była w stanie dać człowiekowi namiastkę szczęścia i osłodzić mizериę ludzkiego życia¹⁹³.

¹⁸⁷ E. Śnieżyńska-Stolot, *Ikonoграфия...*, s. 15.

¹⁸⁸ Budzą je pierwsze i kolejne edycje dzieł retorycznych, dawniej krążące w odpisach, w których pojawiają się informacje o sztuce pamięci. Pierwsze wydanie drukiem cycerońskiego *De inventione* wraz z przypisywanym mu dziełem *Rhetorica ad Herennium* ukazało się w Wenecji w 1470 roku i doczekało licznych reedycji również w XVI w., w oficynach tak znakomitych wydawców jak Aldo Manuzio (Cicero, *Rhetorica ad Herennium*, Aldus Manutius, Venetiis 1514).

¹⁸⁹ Był to oczywiście tylko jeden z systemów stosowanych w sztucznej pamięci. W procesie zapamiętywania wykorzystywano także np. różne przedmioty i miejsca, zob. Yates, *Sztuka pamięci...*, s. 116-117, *passim*.

¹⁹⁰ *Ibidem*, Romberch, s. 123-125; Rossellius, s. 129-130.

¹⁹¹ Filozof odwołuje się do poematu Palingeniusa w jednym ze swoich dialogów, zob. G. Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, w: *Opera latine scripta*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962, t. 1– 2, s. 292. Zob. także F. Bacchelli, *Palingenio e Giordano Bruno*, "Physis" 2001, vol. 38, s. 213-222; F. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione...*, s. 248-250 oraz 273-274.

¹⁹² M. Mack, *op. cit.*, s. 74-5.

¹⁹³ Zob. Rozdział 4.2.3. niniejszej pracy.

Tytuł poematu Palingeniusa jest interesujący również z perspektywy literaturoznawczej: z dużą dozą prawdopodobieństwa można bowiem przypuszczać, iż dzieło to, na fali popularności, którą się cieszyło, rozpoczęło trwającą ponad dwa stulecia modę na zodiakalne tytuły. Jak zauważa G. Borgiani, pojawianie się począwszy od końca XVI wieku utworów o tematyce nieastrologicznej i nieastronomicznej, które opatrywane były zodiakalnymi nazwami, może świadczyć o podążaniu za wzorem włoskiego poety¹⁹⁴. Zjawisko to, zasygnalizowane przez badacza kilkoma przykładami można z poszerzyć o spory katalog tego typu dzieł, spośród których wyróżnia się kilka grup tematycznych. Pierwszą stanowią pisma o treści religijnej – należy do niej np. wydany w Antwerpii w 1669 roku *Zodiacus religiosus cuius duodecim signis duodecim sacrorum (...)*¹⁹⁵ autorstwa Philippa van der Beken a oraz napisany przez jezuickiego kaznodzieję Jeremiasza Drexela, wydany w 1632 roku popularny *Zodiacvs christianvs seu Signa XII divinae praedestinationis (...)*¹⁹⁶. Dzieło to było wielokrotnie wznawiane i doczekało się tłumaczenia na kilka języków, w tym również na język polski¹⁹⁷. Nie brakuje utworów o tematyce naukowej, jak np. *Zodiacus medico-gallicus sive Miscellaneorum medico-physicorum gallicorum titulo recens in re medica et naturali exploratorum vnoquoque mense (...)*¹⁹⁸ Nicolasa de Blegny oraz pism muzycznych, takich jak *Zodiaci musici*¹⁹⁹. Najliczniej jednak występują różnego typu utwory panegiryczne, do których zaliczają się m.in. *Zodiacvs Academicvs In Caelo Cracoviano Duodecim Signis (...)*²⁰⁰, *Zodiacvs Academicvs XII. Candidatis Prima[m] in artibus (...)*²⁰¹ czy *Zodiacus Caeli*

¹⁹⁴ G. Borgiani, *op. cit.*, s. 101. Do hipotezy tej przychyliła się także Wolfgang Hübner, W. Hübner, *The Culture of Astrology...*, s. 52, przypis 181.

¹⁹⁵ P. van der Beken, *Zodiacus religiosus cuius duodecim signis duodecim sacrorum religiosorum ordinum fundatores encomiatrice comparantur A.R.P.F. Philippo vander Beken*, ex typographia Ioannis Francisci Crabbens, Antuerpiae 1669.

¹⁹⁶ J. Drexel, *Zodiacvs christianvs locupletatus seu Signa XII divinae praedestinationis / totidem symbolis explicata, Formis Cornelij Leysserij*, Monachii 1632.

¹⁹⁷ J. Drexel *Droga Do Wieczności: Abo Dwanascie znakow Przejrzania do nieba / Przez W. Oyca Hieremiasza Drexellivsz, Soc. Iesu, Lacińskim ięzykiem wydana: a teraz na Polski przez iednego Kapłana tegoż Zakonu przetłumaczona* [w Drukarni Macieja Andrzeiowczyka], Kraków 1632. Słowo „Zodyakus” poprzedzające tytuł znalazło się w późniejszej XIX-wiecznej edycji tego dzieła (Wadowice 1874).

¹⁹⁸ N. de Blegny, *Zodiacus medico-gallicus sive Miscellaneorum medico-physicorum gallicorum titulo recens in re medica et naturali exploratorum vnoquoque mense Parisiis gallice prodeuntium annus tertius scilicet* 1681. Authore Nicolao De Blegny R.G.C.O, Sumptibus Leonardi Chouët, Genevae 1682.

¹⁹⁹ J. Abraham Schmierer, *Zodiacus musicus*, Augsburg 1698. Były to podzielone na XII części zbiór suit.

²⁰⁰ *Zodiacvs Academicvs In Caelo Cracoviano Duodecim Signis: Hoc est Duodecim Viris secundae Laureæ Licentiatas Conspicuas Aßistente sibi Motore & Promotore [...] D. M. Martino Słonkovicz [...] / Per me Decimum tertium huius Zodiaci igniculum Matthiam Casimirvm Tretrvm Repræsentatus, [...] Cracoviae* 1648.

²⁰¹ J. Cynerski-Rachtamowicz, *Zodiacvs Academicvs XII. Candidatis Prima[m] in artibus honestissimis, & Philosophia lauream publice In Almo Athenæo Iagelloniano capessentibus A M. Ioanne Cynerski Rachtamouio, Coll. Min. Ord. Eloquen. Profes. eorundumque Candidatorum Promotore boni ominis & auspicij gratia monstratus, apud Matth. Andreouiuensem, Cracoviae* 1634.

*Sarmatici In Palmari Solea (...)*²⁰². Tytułowy zodiak w tego typu drukach, o ile ich autorzy zamieszczali jego interpretację, pojęty był zarówno jako cykl wiedzy, jak ma to miejsce w panegiryku *Zodiacus Solis Sapientiae D. Thomas Aquinas Doctor Angelicus (...)*²⁰³, jako cykl życia i chwały, a nawet śmierci, jak w przypadku emblematycznego pisma *Zodiacus Sarcandri De Skoczowa, seu Compendium felicitatis agonis, quem pro Catholica Religione et fidelitate*²⁰⁴, który zawiera w kolejnych częściach opatrzone nazwami znaków zodiaku zapis śmierci jednego z męczenników.

Kompozycyjny podział na dwanaście ksiąg sam Palingenius wyjaśnia w jednym tylko fragmencie swojego poematu, wzmiankując, iż ilość ksiąg równa jest ilości znaków zodiaku (ZV. XII. 540-541). Przykłady organizacji struktury dzieł literackich zgodnie z określonym porządkiem liczbowym znane były od starożytności, jak przypomina w swym monumentalnym dziele *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze* Ernst Robert Curtius²⁰⁵. Na dwanaście ksiąg – liczbę uchodzącą za „piękną” podzielone były wszakże niektóre wielkie dzieła epickie, takie jak *Eneida* Wergiliusza, inne natomiast, jak homeryckie *Iliada* i *Odyseja* miały dwadzieścia cztery księgi (wielokrotność 12)²⁰⁶. Palingenius odwołał się zatem do wielowiekowej i wciąż obowiązującej w jego czasach tradycji kompozycyjnej, opartej na porządku liczbowym. W tej samej konwencji powstawały dzieła, które nosiły w tytule zodiak – ich dwunastoczęściowa rama kompozycyjna nie musiała oczywiście oznaczać podążania za wzorem włoskiego humanisty. W niektórych tego typu utworach tytułowy zodiak pełnił bowiem rolę wyłącznie ornamentalną, a jego znaki nie stanowiły ramy

²⁰² Johannes Damascenus, *Zodiacus Caeli Sarmatici In Palmari Solea Soli Eucharistico Mysarvm Officio Exporrectus: Lumen Avitæ Gloriae, Virtutis & Honoris [...] D. Stanislao Matthæo in Rozdoł & Rejowiec Rzewuski, Palatino Podlachiae [...] Refundens Sev Lyricorum Libri IV. & Epodon Liber Unus, Typis Scholarum Piarum, Varsaviae 1715.*

²⁰³ K. P. Goszkowski, *Zodiacus Solis Sapientiae D. Thomas Aquinas Doctor Angelicus : Recurrente annua suæ Festivitatis die, In Basilica Sanctissimæ Trinitatis Ordinis Prædicatorum Celeberrimi Conventus Cracoviensis Oratorio Stylo [...] / Per M. Petrum Casimirum Goszkowski Philosophiæ Doctorem [...] Demonstratvs, [...], Anno quo PhasMa DeCor steLLæ reX Vasto præbVIt orbi., Typis Universitatis, Cracoviae 1722, (brak numeracji, k. 12 verso).*

²⁰⁴ Zob. J. Sarkander, *Zodiacus Sarcandri De Skoczowa, seu Compendium felicitatis agonis, quem pro Catholica Religione & fidelitate: Deo, Ecclesiae, Sacramentali Sigillo, nec non Caesari integrè fervata, gloriosè subijit: Joannes Sarcander de Skoczowia, Parochus & Decanus Holeschoviensis: in ultima Boëmiae, & Moraviae rebellione contra Augustissimum Imperatorem Ferdinandum II ab Haereticis excitata, Olomuncii Die 17. Martij Anno 1620: crudeli morte sublatus. Augusstissimo et invictissimo Imperatori Carolo Sexto Sarcandrici cultus zelantissimo. In glorioso ab hispanis reditu demississime praelatus, Godefrido Josepho Bilowski Curato Magno- Slatenicensi, dzieło to znajduje się w zbiorach cieszyńskiej ksiąźnicy w klocek z utworem – J. Sarkander, *ZoDlaCVs soLarIs gLorlae et MaLestatIs, anno praesente 12 e signis 12, portae trIVmphaLIs LoCo aDaptatVs : id est salve Carolinvm... de Lege... CaroLo... CaesarI seXto... sVae Caesareae MaLestatI, aC... AVstrIaCae DoMVs Cynthlo... a beLLe nota... proDIGlosa neo-stella, genuIno et InsIgnI ChrIstI Martyre Ioanne SarCanDro... conseCraTVM, Mecoenate... Carolo Ludovico S.R.I. comite de Rogendorff... et serVo InDIGno GoDefrIDo Iosepho BILowsky.**

²⁰⁵ E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. A. Borowski, Kraków 1997, s. 526-536.

²⁰⁶ *Ibidem*, s. 528.

kompozycyjnej dla poszczególnych części. Przeważają jednakże utwory, w których zachowano podział na dwanaście ksiąg lub części, a nawet – zwłaszcza w panegirykach – cykli wierszy laudacyjnych, nie wszystkie one noszą jednak zodiakalne podtytuły. Znaczna większość owych dzieł nie przejawiała też żadnych analogii w treści z poematem Palingeniusa. Nie można więc wykluczyć – co stwierdza sam G. Borgiani – iż ich powstanie podyktowane było estetyką XVII i XVIII wieku. Za ostrożną hipotezą badacza, sugerującego, że modę na tego typu utwory wywołało pojawienie się *Zodiaku życia*, przemawia fakt, iż wiele z tych „zodiakalnych” dzieł powstało na terenach, gdzie poemat Palingeniusa cieszył się dużym zainteresowaniem – w Niemczech, we Francji i w Polsce. Być może więc zrodzona na skutek jego popularności moda na zodiakalne tytuły upowszechniła się do tego stopnia, że z czasem funkcjonować zaczęły powszechnie w literackim obiegu, w oderwaniu od swego źródła inspiracji, stając się nieodzowną częścią barokowej estetyki. W zbiorze owych dzieł są jednak i takie, które otwarcie nawiązują do utworu Włocha. Jednym z nich był wspomniany przez G. Borgianiego *Zodiacus Christianus* (1623) luterańskiego poety Kaspara von Barths²⁰⁷ – napisany heksametrem poemat religijny. Kaspar von Barths, którego filozoficzny ateizm *Zodiaku życia* najwyraźniej uwierał, nie tylko skrytykował Palingeniusa w jednym ze swoich epigramów²⁰⁸, ale także, na wzór utworu włoskiego humanisty, stworzył dzieło o podobnej kompozycji, dedykując je chrześcijaństwu i Kościołowi Chrystusowemu (o czym pisze w krótkim wstępie poprzedzającym księgę I)²⁰⁹. Innym przykładem naśladownictwa jest nie analizowany jak dotąd *Zodiacus Vitae, Sive Iter Ethicum: Continens Symbola Moralia De Hominis Vita, Studio ac Moribus optime instituendis* (1697)²¹⁰, autorstwa benedyktyna Otta Aichera. Chociaż jego emblematyczne i prozatorskie dzieło nosi estetyczne znamiona epoki baroku, to inspiracja poematem Palingeniusa wyraźnie widoczna jest w podobnie brzmiącym tytule i w pomyśle umieszczenia w zodiakalnej ramie nauk moralnych (w jego przypadku były to nauki Arystotelesa). W druku tym znajdują się też cytaty z utworu włoskiego poety²¹¹.

Tytuł poematu Palingeniusa – *Zodiacus vitae* odwoływał się zatem do wielkiego cyklu wiedzy, której nauki moralne, tajemne i odnoszące się do otaczającego świata miały służyć każdemu, kto sięgnie po to dzieło. Palingenius – *poeta doctus* pragnął nie tylko wyjaśnić

²⁰⁷ Kaspar von Barth (1587-1658), *Zodiacus vitae Christianae. Satyricon, pleraque omnia verae sapientiae misteria singulari suavitate enarrans, Typis Wecheliani, Sumptibus Danielis ac Davidis Aubriorum & Clementis Schleichij*, Francofurti 1621.

²⁰⁸ J. Hoffmeister, *op. cit.*, s. 64.

²⁰⁹ K. von Barth, *op. cit.*, s. 2.

²¹⁰ O. Aicher, *Zodiacus Vitae, Sive Iter Ethicum: Continens Symbola Moralia De Hominis Vita, Studio ac Moribus optime instituendis*, Salisburgi. Aicher wymienia imię włoskiego humanisty w umieszczonym na końcu indeksie, cytuje jednak fragmenty *Zodiaku życia* anonimowo.

²¹¹ *Ibidem*, s. 243. Cytowany jest np. passus z III księgi *Zodiaku*, v. 400-403.

przyczyny rzeczy, „odkrywać ukryte ścieżki natury” (ZV. I. 66-7), ale także, zatroskany upadkiem obyczajów, wskazywać, jak żyć dobrze i rozumnie w krótkiej niedoli, którą było dla niego ludzkie bytowanie.

4. *Zodiacus vitae* jako dzieło renesansowego humanizmu

4.1. Humanizm renesansowy

Tytuł niniejszej dysertacji obliguje do wyjaśnienia, jak rozumiany będzie tutaj problematyczny ze względu na swoje szerokie znaczenie i konotacje termin „humanizm”; nie mniej istotnym celem rozdziału jest naświetlenie sposobu, w jakim ogólne tendencje humanizmu zostały zrealizowane w dziele Palingeniusa. Jednocześnie dookreślenie tego terminu epitetem „renesansowy” (choć pojęcie „renesans” jest także złożone²¹²) pozwala na zawężenie pola badawczego i wykluczenie z obszaru naszych rozważań szerokiego kontekstu filozoficznego i światopoglądowego – *humanitas*, którą – jak zauważył J. Domański – znaleźć można w każdej epoce, począwszy od starożytności²¹³. Ze względu na wielość i złożoność definicji renesansowego humanizmu, w poniższych rozważaniach odwoływać się będę przede wszystkim do studiów dwóch wybitnych badaczy tego zjawiska – Paula Oskara Kristellera oraz Eugenia Garina²¹⁴. P. O. Kristeller nadając renesansowemu humanizmowi ramy czasowe i terytorialne określił jego trwanie w historii Europy Zachodniej, zwłaszcza Italii, w okresie rozpiętym pomiędzy 1300 a 1600²¹⁵ rokiem, zaś pod pojęciem humanizmu rozumiał program kulturalny i edukacyjny, skoncentrowany na studiach filologicznych i literackich, który – chociaż nie stanowił kierunku ani systemu filozoficznego – przejawiał jednak implikacje filozoficzne²¹⁶. Wielu badaczy, w tym również sam P. O. Kristeller, podkreślali prymarną rolę Włoch w kształtowaniu humanizmu: odrębna kulturowo

²¹² P. O. Kristeller, *Ruch humanistyczny*, w: *idem, Humanizm i filozofia. Cztery studia*, red. L. Szczucki, przeł. G. Błachowicz, L. Szczucki, M. Szymański, Warszawa 1985, s. 14-15.

²¹³ J. Domański, *Paideia Platona i humanitas Cyncerona. Perspektywa antropologiczna*, w: *Humanizm: projekt antropologii humanistycznej*, cz. 1: *Paradygmaty – Tradycje – Profile Historyczne*, red. A. Nowicka – Jeżowa, Warszawa 2009-2010, s. 136-163; zob. W. Pawlak, *Z dziejów pojęcia humanitas do XVII wieku*, w: *Humanizm: projekt antropologii humanistycznej*, cz. 1, s. 165-204; J. Domański, *O dwóch Cyncerońskich znaczeniach humanitas jako „człowieczeństwa kwalifikowanego”*, w: *Wielkość i piękno filozofii*, red. J. Lipiec, Kraków 2003, s. 157-168, zob. także: A. Borowski, *Renesans*, Kraków 2002, s. 81-84.

²¹⁴ Zob. Ch. S. Celenza, *L'umanesimo italiano nel XX secolo: Eugenio Garin e Paul Oskar Kristeller*, w: *Rinascimento perduto. La letteratura latina nella cultura del Quattrocento*, trad. e cura dell'edizione italiana di I. Candido, Roma 2014 (ed. angielska 2004), s. 40-79 oraz J. Domański, *Humanizm i filozofia. Kristellerowska i Garinowska interpretacja myśli renesansowej*, w: *Philologica, literatura, humaniora. Studia i szkice z dziejów recepcji*, Warszawa 2009, s. 65-86.

²¹⁵ P. O. Kristeller, *Ruch...*, s. 14.

²¹⁶ *Ibidem*, s. 19.

w czasach średniowiecznych Italia, opóźniona m.in. w dziedzinie filozofii wobec innych krajów Europy Zachodniej, takich jak Francja czy Niemcy, wytworzyła dogodny klimat do powstania prądu humanistycznego, który, ożywiony impulsami płynącymi z innych europejskich ośrodków, złączył się z tradycją rodzimych szkół retorycznych²¹⁷. Nie wdając się w dyskusje, czy renesans był okresem nowych prądów i zmiany myślenia (Garin, Saitta), czy też stanowił następstwo i owoc wcześniejszych procesów, których był kontynuacją (Kristeller, Swieżawski, Tatarkiewicz), jednym z fundamentów renesansowego humanizmu było odrodzenie studiów klasycznych i nowy sposób badania tekstów antycznych - znacznie wszechstronniejszy, bogatszy i o wiele bardziej drobiazgowy w stosunku do dokonań uczonych średniowiecznych. Ruch ten objął najpierw szeroko pojętą literaturę i sztukę, przenikając następnie inne dziedziny ówczesnego życia umysłowego i był jednocześnie silnie zorientowany na dowartościowywanie człowieka, jego miejsca w świecie i jego działania. Ponieważ *studia humanitatis* koncentrowały się na określonych dyscyplinach naukowych, do których należała gramatyka, retoryka, historia, poetyka i filozofia moralna, pojęte jako lektura i interpretacja tekstów antycznych, początkowo, co należy podkreślić, nie oddziaływały one szczególnie na takie dziedziny jak matematyka, astronomia czy filozofia przyrody. Obraz ten jednakże, począwszy od połowy XV wieku, zaczął się zmieniać: *studia humanitatis* stopniowo obejmować zaczęły również te dziedziny wiedzy²¹⁸. O ile jednak, jak zauważył J. Domański podsumowujący Kristellerowską koncepcję rozumienia humanizmu, niemiecki badacz na gruncie filozofii dostrzegał jego wartość jedynie w dziedzinie filozofii moralnej i doceniał jego istotny wkład wychowawczy, o tyle umieszczał humanizm poza innymi, zdaniem tego uczonego, ważniejszymi jej obszarami, uważając rolę jego przedstawicieli w tej materii za nieznaczącą²¹⁹. P. O. Kristeller, podkreślając symultaniczny rozwój humanizmu i scholastyki, która dotarła do Italii w dojrzałej w fazie rozwoju i przybrała ostatecznie postać filozofii przyrody²²⁰, chociaż nie negował pewnych wartości tkwiących w traktatach humanistycznych, to jednak w porównaniu ze studiami scholastyków, zarzucał tym pismom dyletanctwo, brak spójności i metody naukowej, a nawet brak treści – jeśliby pozbawić je licznych cytatów z pism antycznych²²¹. Platonizm czy arystotelizm (stanowiące wszakże istotne pierwiastki poematu Palingeniusa) były traktowane w Kristellerowskich rozważaniach

²¹⁷ J. Domański, *Humanizm i filozofia...*, s. 72.

²¹⁸ O. P. Kristeller, *Ruch...*, s. 28.

²¹⁹ J. Domański, *Humanizm i filozofia...*, s. 70.

²²⁰ O. P. Kristeller, *Humanizm i scholastyka w renesansie włoskim*, w: *idem, Humanizm...*, s. 39-88.

²²¹ O. P. Kristeller, *Ruch...*, s. 26.

jako osobne zjawiska, będące kontynuacją filozofii średniowiecznej²²², zaś uczeni uprawiający te kierunki filozofii – tacy jak Marsilio Ficino czy godzący platonizm z arystotelizmem Giovanni Pico della Mirandola, zostali w jego badaniach uznani za filozofów, nie humanistów – ci drudzy bowiem, zdaniem P. O. Kristellera, nie byli filozofami²²³. Jest to jedna z kluczowych kwestii różniąca koncepcję niemieckiego uczonego od poglądów drugiego wybitnego historyka filozofii renesansu – Eugenia Garina, który, jak trafnie ujął to J. Domański, dowartościował marginalizowane przez O. P. Kristellera obszary studiów, poszukując atrakcyjności filozoficznej okresu odrodzenia na pograniczach – w drobiazgowych dociekaniach filologicznych, w rozważaniach i dysputach etycznych, w aktywności politycznej i moderowaniu życia społeczno-obywatelskiego²²⁴. Te dwa nurty są dla włoskiego badacza jednymi z najistotniejszych czynników konstruujących zjawisko renesansu. Zdaniem E. Garina bowiem nowa rola filozofowania (*una nuova funzione di filosofare*) zawdzięczała bardzo wiele właśnie nurtowi filologiczno-retorycznemu – dociekaniom filologicznym, ponieważ ta wręcz pedantyczna metoda badawcza, przeszczepiona na grunt innych dziedzin, pozwalała na nową interpretację rzeczywistości²²⁵. Włoski uczyony, podając przykład Erazma i jego admiracji dla filologicznych przekładów *Pisma Świętego*, których autorem był Lorenzo Valla stwierdza, że ta metoda pracy ma swoje dalekosiężne i doniosłe konsekwencje – filologia bowiem, zakładająca pewną metodę lektury i jej interpretacji, była wielkim projektem, służącym odrodzeniu filozofii²²⁶. W opozycji do P. O. Kristellera, E. Garin podkreśla łączność humanizmu i filozofii oraz, co więcej, wskazuje, że retoryka, zainteresowania historyczne i pedagogiczno-moralistyczne rozwijały nurt społeczno-obywatelski, treściowo koherentny z wieloma *stricte* filozoficznymi kwestiami. Dlatego właśnie tym zagadnieniom, nobilitującym działania „szermierzy słowa” – retorów, pisarzy, a także artystów i politykujących reformatorów życia społecznego, uczyony poświęca wiele uwagi w swoich rozważaniach²²⁷.

Studia obu badaczy są istotne dla niniejszej pracy: o ile za P. O. Kristellerem będę tu rozumieć humanizm jako ruch kulturalno-literacki przejawiający się w zainteresowaniu szeroko pojętą literaturą, studiami filologicznymi, w imitacji pism autorów antycznych, w retoryce i rozważaniach moralnych, o tyle za E. Garinem nie będę ograniczać jego roli

²²² J. Domański, *Humanizm i filozofia...*, s. 74.

²²³ P. O. Kristeller, *Renaissance Thought. The Classic, Scholastic and Humanist Strains. A revised and enlarged edition of The Classic san Renaissance Thought*, New York 1961, s. 100.

²²⁴ J. Domański, *Humanizm i filozofia...*, s. 79.

²²⁵ *Ibidem*, s. 80.

²²⁶ E. Garin, *Il filosofo e il mago*, w: *L'uomo del Rinascimento*, a cura di E. Garin, Roma-Bari 2018, s. 179-180.

²²⁷ E. Garin, *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 1989, *passim*.

jedynie do tych obszarów, poszerzając zakres jego oddziaływania na filozofię i inne dziedziny wiedzy. Wydaje się bowiem, że w poemacie Palingeniusa owe pogranicza dowartościowane przez włoskiego uczonego, obok równie ważnej filozofii moralnej, odgrywają istotną rolę.

4.2. *Zodiacus vitae* a humanizm renesansowy

W *Zodiaku życia* założenia humanizmu zostały, moim zdaniem, zrealizowane na kilku płaszczyznach: po pierwsze na polu imitacji autorów antycznych; po drugie w podejmowaniu postulatów filozofii moralnej, obejmującej zagadnienia pedagogiczno-edukacyjne, wychowawcze oraz tematykę z dziedziny życia społecznego; po trzecie na płaszczyźnie filozofii (zwłaszcza neoplatonickiej) i wreszcie w materii pozornie marginalnego problemu, jakim jest uczość (nie należy mylić jej z erudycją), która w dziele Palingeniusa jest jednym z kluczowych haseł. Pierwszej kwestii – imitacji autorów antycznych, ponieważ wydaje się ona oczywista i pojawia się mimowolnie w całej pracy – zarówno gdy mowa o źródłach literackich Palingeniusewskich obrazów, pomysłów i kryptocytatów, zwłaszcza zaś w rozdziale poświęconym poezji dydaktycznej, gdzie zostały podjęte rozważania nad naśladownictwem modeli antycznych tego typu poematów oraz nad pewnymi powtarzalnymi od starożytności cechami tej poezji – nie będziemy poświęcać osobnego podrozdziału, tym bardziej, że reminiscencje dzieł autorów antycznych w *Zodiaku życia* nie wyczerpywały się tylko i wyłącznie w imitacyjno-emulacyjnych praktykach odwołujących się do twórczości poetów, ale przejawiały się także w licznych odniesieniach do pism filozoficznych. Warto zauważyć jednocześnie, że nawet jeśli sam Palingenius krytykuje literaturę antyczną piętnując jej niemoralność czy „zmyślenia kłamliwych Greków”, to cały jego poemat przesiąknięty jest bardzo silnie – zarówno na płaszczyźnie literackiej jak i filozoficznej – reminiscencjami z pism twórców antycznych. Ich ewokacja będzie zrozumiała, jeśli zostanie rozpatrzona na gruncie humanistycznej teorii tekstu – w jej świetle *Zodiacus*, należący do kulturowego kręgu *Europae litterarum*, można odczytać jako zapis uważnej lektury, świadomych wyborów, gry z tradycją, dialogu i polemiki z wieloma autorami²²⁸. Dialogiczność *Zodiaku* z innymi utworami osiągnięta zostaje także dzięki topice, na pewnych płaszczyznach powiązaną z filozofią moralną i poetyką.

²²⁸ Zob. A. Nowicka-Jeżowa, *Komparatystyka i filologia. Uwagi o studiach porównawczych literatury epok dawnych*, w: *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja*, red. M. Czermińska, S. Gajda, K. Kłosiński, A. Legeżyńska, A. Z. Makowiecki, R. Nycz, t. 2, Kraków 2005, s. 348–361.

4.2.1. Filozofia

Pejzaż filozoficzny *Zodiaku życia* jest bogaty i złożony, na co zwraca uwagę już sam autor dzieła w swoim liście dedykacyjnym do Herkulesa II d'Este. Chociaż na karty poematu przywołano obficie sądy zaczerpnięte z wielu nurtów filozoficznych – do których należały epikureizm, arystotelizm i stoicyzm, a także (choć marginalne) hermetyzm²²⁹, Palingenius – poeta i filozof był neoplatonikiem i to właśnie te koncepcje stały się główną inspiracją dla wizyjnych opisów *Zodiaku* oraz dla wszystkich najważniejszych rozważań. Pozostałe stanowiska przywołane zostały głównie po to, żeby z nimi polemizować, chociaż niektóre kwestie w zawołowanej krytyce, zyskiwały aprobatę autora poematu. Wokół zagadnień filozoficznych koncentrują się więc najważniejsze tematy *Zodiaku życia*, funkcjonujące w dziele w formie powracających toposów. Odzwierciedlały one główne i najistotniejsze problemy będące częścią szeroko pojętej myśli i kultury okresu odrodzenia i dlatego można by je nazwać – jak trafnie uczyniła to E. Lasocińska – „ideałami renesansu”²³⁰. Należą do nich takie zagadnienia-toposy jak: fortuna-los-przypadek, ludzka wola, mądrość i głupota, ludzkie szczęście, wiedza i niewiedza, życie aktywne i kontemplacyjne, dusza i ciało, świat – teatr, świat – jaskinia, świat – gospoda, życie – przedstawienie. Chociaż mimowolnie będzie o nich mowa w całej pracy, poświęcone kilku z nich będą zwłaszcza rozdziały 8 i 9 niniejszej pracy.

4.2.2. Pedagogia

Filozofia moralna okresu renesansu znalazła odbicie w dysputach społeczno-obyczajowych oraz w powstającym wówczas różnorodnym piśmiennictwie, którego przedmiotem była deskrypcja obyczajów, kształtowanie wzorców osobowych – takich jak władca, o czym pisze Niccolò Machiavelli w *Księżciu (Il Principe)*, wydany w 1532 roku), czy dworzanin, opisany przez Baltazara Castiglione w *Dworzanie (Il Cortigiano)*, wydany po raz pierwszy w 1528 roku), doskonalących i rozwijających „sztukę bycia człowiekiem”²³¹ w różnych jej odsłonach i środowisku. Literatura parenetyczna, tak wówczas popularna,

²²⁹ Zob. E. Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, przeł. A. Dutka, Warszawa 1993.

²³⁰ E. Lasocińska, *op. cit.*, s. 116-139.

²³¹ A. Borowski, *Rozmowa o sztuce bycia człowiekiem*, w: Baltazar Castiglione, *Książka o Dworzanie*, przekł., wstęp i opracowanie A. Borowski, Kraków 2018, s. 5-9.

dotyczyła także ludzkiej aktywności i działania – wystarczy spojrzeć na *Żywoty sławnych malarzy i rzeźbiarzy* Georga Vasariego. E. Garin stwierdza:

Ciò che caratterizza lo spirito di tutta l'educazione umanistica è l'esigenza della formazione dell'uomo integrale, buon cittadino e, se occorre, buon soldato, ma, insieme, uomo colto, uomo di gusto, che sa godere della bellezza e sa gustare la vita; che dal mondo sa trarre tutto quanto il mondo può dargli²³².

[Tym, co charakteryzuje ducha całej edukacji humanistycznej jest potrzeba wieloaspektowego formowania człowieka, dobrego obywatela i, jeśli trzeba, dobrego żołnierza, ale wraz z tym człowieka uczonego, gustownego, który wie, jak cieszyć się pięknem i wie, jak smakować życie; który wie, jak brać ze świata wszystko to, co oferuje.]

Twórcami literatury moralnej okresu odrodzenia byli humaniści, spośród których wielu, jak zauważa P. O. Kristeller, trudniło się profesją nauczycielską²³³. Nic więc dziwnego, że znaczna jej część dotyczy problemu wychowania dzieci i młodzieży oraz że sam humanizm odegrał znaczącą rolę w historii i praktyce pedagogicznej²³⁴. O istotności humanistycznych zagadnień pedagogicznych świadczą powstałe, zwłaszcza w XV i XVI wieku, cieszące się ogromną popularnością traktaty zarówno o tematyce wychowawczej, które nierzadko koncentrowały się na programach szkolnego nauczania²³⁵. Obok nich zainteresowanie budziły utwory antyczne o podobnej tematyce, na nowo wydawane i komentowane, do jakich należał chociażby traktat Plutarcha *De educatione puerorum* (*O edukacji dzieci*). Ukształtowane u progu literatury europejskiej przekonanie, które nie osłabło w czasach średniowiecza (mimo powracającej w różnych odsłonach krytyki poezji), że wychowanie moralne spoczywa na barkach poetów, było również żywe w okresie renesansu. Nie tylko więc w prozie tego okresu należy poszukiwać wychowawczych pouczeń – odpowiednią materią do ich przekazywania była również poezja. Kwestie te trzeba mieć na uwadze podejmując rozważania na temat pedagogii zawartej w *Zodiaku życia*. Chociaż cały poemat Włocha dotyczył kształtowania ludzkich obyczajów i skierowany był w związku z tym do szerokiego grona odbiorców, to wydaje się, że Stellato miał na uwadze zwłaszcza młodzież. Włoski humanista poświęcił bowiem wiele miejsca w swoim dziele problematyce szkolnej, być może dlatego, że – jak

²³² E. Garin, *Introduzione*, w: *L'educazione umanistica in Italia*. Testi scelti e illustrati a cura di E. Garin, Bari 1949, s. 1.

²³³ P. O. Kristeller, *Mysł moralna humanizmu renesansowego*, w: O. P. Kristeller, *Humanizm...*, s. 98, 118.

²³⁴ Zob. S. Kot, *Pedagogika włoskich humanistów*, w: *Historia wychowania*, t. 1, Warszawa 2010, s. 240-244. Zob. też inne studia tego autora w podanym zbiorze.

²³⁵ Zob. Pier Paolo Veregio, *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae* (1402-1403), Maffeo Vegio, *De liberorum educatione et claris moribus libri VI* (1443), Leonardo Bruni, *De studiis et litteris* (1472?), Enea Silvio Piccolomini, *De liberorum educatione* (1450), Erazm z Rotterdamu, *De pueris instituendis* (pierwsze wydanie drukiem ok. 1529), Erazm z Rotterdamu, *De civilitate morum puerilium* (pierwsze wydanie 1530)

sądzi F. Bacchelli – znał szkolną rzeczywistość z własnego doświadczenia, sam trudniąc się zawodem wędrownego nauczyciela²³⁶. Palingeniusowa troska w tej materii była dwojakiego rodzaju: po pierwsze – dotyczyła złej kondycji szkół, po drugie – odwoływała się do programów szkolnych. Kreując wzorzec i antywzorzec nauczyciela, poeta zwracał się w dziele do pedagogów, którzy zaraz po duchowieństwie, byli najczęściej krytykowaną grupą i adresatami inwektyw. Ubolewając nad ich surowością i niedolą uczniów Stellato w księdze VI napisał:

primo coguntur ab aevo
sub praeceptoris ferula formidine multa
verberibus caedi et lachrymis dictata referre;
inclusi tanquam in cavea cohibentur, ut ire
non liceat quoquam nisi permittente tyranno,
quanquam ventris onus iubeat vessica ve turgens (ZV. VI. 522-527)

[Od wczesnego wieku zmuszeni są w strachu pod różgą znosić razy nauczyciela i ze łzami powtarzać podyktowany tekst; zamknięci niczym w jaszce, przetrzymywani nie mogą wyjść dopóki nie zezwoli tyran, choćby nakazywał [im] ociążały brzuch czy nabrzmiały pęcherz.]

Dobrego nauczyciela autor *Zodiaku* przyrównuje do doświadczonego jeźdźca, który wie, kiedy popuścić lejce, a kiedy użyć ostróg. Dobry nauczyciel, zdaniem Palingeniusa, to ten, kto nie tylko słowami, ale za pomocą przykładów uczy młodzieńców szlachetności (ZV. X. 82-87). Drugą jego troską były lektury czytane w szkołach. Kłamliwą literaturę, pełną demoralizujących miłostek i błahostek włoski poeta potępił w swoim programie poetyckim²³⁷, uważając że takowa szkodzi nie tylko młodym i niedoświadczonym uczniom. Jego zdaniem to głupota pcha ludzi do pisania ksiąg wypełnionych pustosłowiem (ZV. VI. 771-772), należy się też wystrzegać haniebnych autorów (ZV. X. 700). Tym większym zagrożeniem jest gorsząca literatura czytana w szkołach, których rola w procesie wychowania wydawała się tak istotna:

Quid nunc in ludis pueri imprudensque iuventus
discit ? Fabellas turpes vel prorsus inanes.
Ecce sedens alte praeceptor codice aperto
excreat et, postquam circum spectavit hiantes
arrectasque aures tironum, voce sonanti
aut tragicas larvas aut comica scorta referre
incipit aut veterum insanos effutit amores
aut quid monstrosum et saevum et plorabile narrat (ZV. IX. 709-715)

[Czego się chłopcy i nieświadoma młodzież uczy teraz w szkole? Bajek szpetnych i niemal szalonych. Oto siedząc na katedrze nauczyciel z otwartym kodeksem, rozgląda się i spogląda dookoła na wsłuchanych

²³⁶ Zob. F. Bacchelli, *Un maestro...*, s. 19–28.

²³⁷ Zob. Rozdział 6.

współczesnym „na koszt i ryzyko poprzedników”²⁴⁰, poświęcano wiele miejsca w literaturze humanistycznej. Świadczą o tym zarówno osobne traktaty jej dedykowane, takie jak choćby *De historica facultate* Francesca Robortella (Florentiae 1548) czy *Della historia. Diece dialoghi* (Venetiis 1560) Francesca Patriziego, w których rozważono zagadnienia prawdziwości historii, jej godności i użyteczności czy deliberacje poświęcone polityce, dla których właśnie historia była inspiracją²⁴¹. Palingenius, tak jak pozostali humaniści, zainteresowanie to podzielał i uważał, że historia w kształceniu młodzieży pełni rolę bardzo istotną, dlatego powinna stanowić jeden z przedmiotów wykładanych w szkole – kreuje bowiem wzorce i ilustruje przykłady:

Historiae placeant nostrates ac peregrinae,
his se cirrati oblectent, has mente reponant:
nectareos manant succos - mihi credite -, vitam
instituunt, quae sint fugienda sequendaque monstrant (ZV. I. 206-209)

[Niech zadowalają się historią naszą i obcą, niech jej z przyjemnością poświęcają czas, zajmą nią umysł: z niej płyną życiodajne soki – uwierzcie mi – ona porządkuje życie, wskazuje na to, czego należy unikać, a za czym podążać.]

Pedagogiczny zamysł Palingeniusa nie ograniczał się jedynie do kręgów szkoły – włoski poeta, podzielał Erazmiański pogląd²⁴² na wychowanie dzieci i młodzieży, traktując je jako działanie komplementarne nauczycieli oraz rodziców. Dlatego poświęca także wiele uwagi poradom rodzicielskim skierowanym do ojców, o czym pisze głównie w księdze V.

4.2.3. Wszechstronność i wiedza

Jak zauważył Karl Enenkel, w neolacińskim humanizmie, począwszy od XV aż do połowy XVI wieku, dostrzec można swego rodzaju fenomen, którym było zjawisko gloryfikacji humanistycznej wiedzy, przejawiające się we wzrastającej świadomości własnych intelektualnych osiągnięć przedstawicieli tego nurtu oraz w ich przekonaniu o swej wiodącej

²⁴⁰ Cytat za: E. Garin, *Filozofia odrodzenia...*, s. 233.

²⁴¹ Zob. np. Donato Giannotti, *Libro de la republica de Venetiani*, Roma 1540; N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem Rzymu Tytusa Liwiusza*. Zob. także: E. Garin, *Filozofia odrodzenia...*, s. 244-249.

²⁴² Jak zauważa autorka wstępu do dziełka Erazma *De pueris instituendis*, poświęconego wychowaniu dzieci, traktat ten dotyczy nie tyle właściwej edukacji, ale jest w zasadzie zachętą dla rodziców do wzięcia odpowiedzialności za wychowanie swoich dzieci, J. Kelley Sowards, *Introduction*, w: *Erasmus Desiderius, Collected works of Erasmus: Literary and Educational Writings*, vol. 26, Toronto-Buffalo-London 1985, s. 293.

pozycji w społeczeństwie²⁴³. W przeciwieństwie do pokolenia Petrarcki i Boccaccia, późniejsi humaniści nie ograniczali swojej roli do bycia ekspertami wyłącznie w dziedzinie poezji i filozofii moralnej, lecz postrzegali swoje zadanie znacznie szerszej – humanistą był ktoś, kto posiadał uniwersalną wiedzę na każdy temat, kto potrafił objaśnić zagadki życia i świata. Stąd wyraźnie zauważalne staje się zjawisko poszerzania zakresu humanistycznych zainteresowań, stopniowo obejmujących rozległe spektrum tematów – początkowo tylko z dziedziny literatury i filozofii moralnej, następnie również tych, które wcześniej pozostawały pod skrzydłami scholastyki – dotyczące astronomii, medycyny i filozofii przyrody²⁴⁴. Zjawisko to zbiegło się z tendencjami dążenia do uniwersalizmu wiedzy²⁴⁵.

Eugenio Garin zauważył, że począwszy od XV w. ukonstytuował się nowy porządek pomiędzy filozofią a naukami i sztukami – nie były już one wyraźnie rozdzielone, rozmyły się granice pomiędzy nimi i trudno było je dokładnie wyznaczyć²⁴⁶. To samo zjawisko zaobserwować można w obszarach ludzkiej wiedzy i działania – sami humaniści nie trudnili się najczęściej jedną tylko profesją, lecz byli filozofami, filologami i medykami jednocześnie – jak Marsilio Ficino, malarzami i uczonymi – jak Leonardo Da Vinci, architektami i filologami – jak Leon Battista Alberti, poetami i filologami – jak Angelo Poliziano oraz – jak Palingenius czy Marsilio Ficino – poetami i filozofami. Rozmyte granice między poezją a filozofią sprawiły, że stała się ona (nie tylko zresztą dla Palingeniusa), dogodnym medium filozofowania i przekazywania wiedzy. Uwagi na ten temat znaleźć można w pismach ówczesnych teoretyków poezji. Bernardo Tasso w swoim dziele *Ragionamento della poesia* (1562) podejmując rozważania o twórczości Dantego zauważył, że *Komedia* włoskiego wieszca pełna była różnych nauk. Wyznaczył on jednocześnie poprzeczkę innym poetom uznając, że każdy z nich powinien być uczony i mieć ogólną wiedzę z wielu dziedzin nauki i sztuki – powinien być po trochu geografem, astrologiem i teologiem oraz znać inne nauki²⁴⁷. Ponadto dodawał:

Come potrebbe il Poeta con elettissime parole et in bellissimo ordine congiunte fingere, et imitare cose, che il popolo dilettauo, et muovono a marvaglia? Come vorrebe le divine et l'humane cose et quelle, che sono, e che non sono comprese dal sentimento, i costumi, le attioni de mortali, i gloriosi fatti de gli homini illustri, dipongere; se fosse del tutto ignaro de la Filosofia, de la Teologia, de l'istoria, e da le altre

²⁴³ K. Enenkel, *In Search of Fame: Self-Representation in Neo-Latin Humanism*, w: *Medieval and Renaissance Humanism. Rhetoric, Representation and Reform*, ed. S. Gersh and B. Roest, Leiden-Boston 2003, s. 93, 95.

²⁴⁴ *Ibidem*, s. 113.

²⁴⁵ S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV w.*, t. 2: *Wiedza*, Warszawa 1974, s. 17.

²⁴⁶ E. Garin, *Il filosofo ...*, s. 190.

²⁴⁷ B. Tasso, *Ragionamento della poesia*, in vinegia appresso Gabriel Giolito de' Ferrari, Venetiis 1562, s. 8-9.

sienze, et arti? Non sapete voi, che la poseia e' composta di parole, e di cose, e che Filosofia è secondissima madre delle cose?²⁴⁸

[Jakże Poeta, posługując się najbardziej wyszukаныmi i ułożonymi w pięknym porządku słowami, mógłby tworzyć i naśladować rzeczy, które zachwycają, poruszają i zadziwiają ludzi jeśli nie znałby Filozofii, Teologii, historii, wiedzy innych nauk i sztuk? Czyż mógłby pisać o sprawach boskich i ludzkich, o tych, które są i które nie zrodziły się z uczuć, zwyczajów, działań śmiertelników, chwalebnych czynów wybitnych ludzi? Czyż nie wiecie, że poezja składa się ze słów i kwestii oraz że Filozofia jest najbardziej sprzyjającą matką rzeczy?]

Problem obecny w traktacie włoskiego teoretyka odzwierciedla się bardzo wyraźnie w powstałym blisko trzy dekady wcześniej poemacie Palingeniusa, który podjął na kartach swego dzieła szerokie spektrum zagadnień dotyczących różnych dziedzin życia, filozofii i zjawisk przyrody: od porad wychowawczych, społecznych i medycznych, poprzez autoreferencjalne uwagi o własnej twórczości poetyckiej i literaturze w ogóle, po treści filozoficzne, eschatologiczne i opis otaczającej rzeczywistości, zawierający informacje geograficzne, astronomiczną deskrypcję nieba i zjawisk przyrody.

Tematyczna rozpiętość zawarta w jednym poemacie dydaktycznym, niezwykle rzadka w praktyce uprawiania tego gatunku, staje się zrozumiała w świetle konsekwentnie realizowanego zamysłu poety, jakim była – moim zdaniem – idea „encyklopedyzmu”. Już tytuł dzieła, jak wspomniałam w rozdziale 3, sygnalizował wpisanie życia ludzkiego w krąg uniwersalnej, użytecznej wiedzy, cały zaś *Zodiacus vitae* pomyślany został jako swego rodzaju „encyklopedia” – kompendium, pełne drogowskazów moralnych i informacji o świecie, których zadaniem było uczynienie ludzi szczęśliwymi. Idea ta uzewnętrznia się w poemacie jeszcze w inny sposób: niemal w każdej jego księdze powracają toposy wiedzy i nauki, mądrości i głupoty. Palingenius bardzo wyraźnie stwierdza, że głupota ludzka i niewiedza są przyczyną wielu nieszczęść i działań prowadzących do zguby. W księdze VI (ZV. VI. 764-71) nazywał głupotę matką-karmicielką ludzi (*Humani generis mater nutrixque*) i uważał, że za jej sprawą wydarzają się wojny²⁴⁹, ona wszczyna hulanki i swawole²⁵⁰, podobnie jak niewiedza (*ignorantia*), która niemal zawsze jest przyczyną wszelkich błędów (ZV. VIII. 733-736). Ludzkie szczęście Palingenius definiuje jako zdobycie wiedzy o świecie i osiągnięcie mądrości:

nemo etenim foelix est aut fuit aut erit unquam,
non si possideat totum ditissimus orbem,
non si plus sapiat quam quivis natus in orbe (ZV. V. 52-54)

²⁴⁸ *Ibidem*, s. 9.

²⁴⁹ Por. ZV. IV. 720-723.

²⁵⁰ Por. także: ZV. VII. 341-50.

[nikt bowiem nie jest, nie był i nie będzie nigdy szczęśliwy, jeśli niczym bogacz nie posiada całego świata, jeśli nie będzie wiedział więcej niż każdy na świecie.]

Dlatego wiedza (*scientia*) jest w *Zodiaku życia* tak ważną wartością, stanowi bowiem drogę do osiągnięcia mądrości:

Nemo etiam fiet sapiens, nisi sit prius idem
prudens multarumque peritus doctrinarum.
Hos scito esse gradus, per quos sapientia habetur (ZV. V. 909-911).

[Nikt również nie stanie się mędrcem, jeżeli wcześniej nie będzie rozważny i doświadczony w wielu dziedzinach. Wiedz, że to są stopnie, przez które osiąga się mądrość.]

Poeta wyjaśnia dlaczego trzeba zdobywać wiedzę o świecie i rozumieć jego prawa:

Attamen interea sapientum incumbere libris
est operae pretium et rerum perquirere causas,
denique doctrinis variis componere mentem;
quippe animus sine doctrina est ignavus hebesque (ZV. IX. 983-986)

[Tymczasem w międzyczasie (należy) przykładać się do książek uczonych, poszukiwać istoty działania i przyczyn rzeczy, by w końcu, dzięki różnorodnym naukom wzbogacić umysł; ponieważ bez nauki duch jest gnuśny i głupi.]

Dla Palingeniusa wiedza, nauka i mądrość były czymś innym – mądrość poeta definiował jako największą cnotę (*maxima virtus*), pierwszą wiedzę (*prima scientia*), która pozwalała wyzwolić się z ziemskich lęków, dawała zdolność odróżniania prawdy od kłamstwa i poznawania tajemnic bogów, a także wskazywała właściwą drogę życia (ZV. V. 865-890). Ze wszystkich dóbr była ona, zdaniem humanisty, najcenniejsza ponieważ tylko jej osiągnięcie było gwarantem szczęścia w życiu doczesnym (ZV. V. 865-868). W długim passusie poświęconym wiedzy i mądrości Stellato, napisał:

Haec duo sunt etenim spatiis disiuncta reductis
suntque operum diversorum: sapientia fructum
producit vitae, fert ipsa scientia florem;
prodest illa, sed haec ornat; considerat illa,
quae sunt intra hominem, haec circa exteriora vagatur;
illa pium ac iustum, haec doctum facit atque disertum.
Proinde animi cultrix sola est sapientia, mores
quae docet, ut dixi: haec etenim vitia omnia vellit
virtutesque serit (...) (ZV. IX. 691-699)

[Te dwie (i.e. mądrość i wiedza) są odrębne i różne są ich efekty: mądrość rodzi owoc życia, a wiedza [jego] kwiat, pierwsza pomaga, druga ozdobi, pierwsza rozważa to, co [dzieje się] we wnętrzu człowieka, druga krąży wokół tego, co zewnętrzne; ta sprawia rzeczy pobożne i sprawiedliwe, tamta tworzy uczoną wymowę. Dlatego jedyną krzewicielką ducha jest mądrość, która uczy obyczajów, jak powiedziałem: ona sieje cnotę i wyplenia błędy (...).]

Wiedza może prowadzić do mądrości, ale staje się też niebezpieczna, jeśli posiada ją człowiek niekczemny²⁵¹. Może być również pustą sztuką dla sztuki, której poświęcają każdą chwilę uczeni czy przebiegli duchowni – ponieważ gdy nie ma w tym działaniu utylitarne go celu, jakim powinna być poprawa jakości życia, niesienie światła, naprawa zwyrodniałych obyczajów, to taka wiedza jest bezwartościowa, uwodzi i porzuca tych, którzy za nią poszli na niepewnych ścieżkach (ZV. IX. 675-690). Palingenius doskonale zrozumiał moralny zamysł, który legł u podstaw projektu, jakim była encyklopedia. Jej celem była wszakże nie tyle sama popularyzacja wiedzy, ale – co było o wiele ważniejsze – przyczynianie się za jej sprawą do ogólnego postępu, ulepszania ludzkiego życia i świata: nieść miała duchową i cielesną odnowę człowieka²⁵².

Włoski humanista stawia w *Zodiaku* pytanie o to, kim jest mędrzec, dlatego jego obrazy pojawiają się w dziele w różnych wariantach. Figura mędrca, wzniesiona na wzorcu filozofa antycznego – jak zauważył E. Garin – stała się ikoniczna dla epoki odrodzenia: był nim poszukujący prawdy uczony, eksplorujący różne dziedziny wiedzy, również tej naturalnej i tajemnej: zajmował się filozofią, magią, hermetyzmem i astrologią, pragnąc poznać „przyczyny rzeczy”. Ten nowy typ mędrca-maga reprezentowali Cornelius Agrippa, Paracelsus, Marsilio Ficino czy Giovanni Pico della Mirandola²⁵³. W *Zodiaku życia* dają się wyróżnić dwie postawy antycznych filozofów, które stały się w okresie renesansu pewnymi prefiguracjami ideału mędrca: Demokryta, który śmiał się ze świata oraz Heraklita, który nad nim płakał²⁵⁴. Chociaż Palingenius w jednej z ksiąg napisał o mędrцу, że:

laetus obit ridens pavidi fantasmata vulgi (ZV. V 895)

[radosny umiera, śmiejąc się z mrzonek ludu.]

to znacznie częściej sam przyjmował postawę Heraklitową. Mimo iż potępiał ludzkie wady, zabobony i głupotę, i w ostrych słowach je krytykował, jednocześnie sam miał wiele współczucia dla ludzi, którzy w jego perspektywie dalecy byli od osiągnięcia szczęścia. Dlatego liczne passusy *Zodiaku*, chociaż obfitują w ostre i powtarzające się napomnienia,

²⁵¹ Passus *Zodiaku* (ZV. I. 239-241), w którym Stellato pisze, że wiedza może być niebezpieczna, ponieważ, jeśli posiada ją zły człowiek, to tak jakby szalowiec miotał strzały, warto skonfrontować z fragmentem *Wykładu cnoty* Jana Kochanowskiego, w którym polski poeta pisze: „nauka bez cnoty, jako miecz u szalonego, i sobie, i ludziom szkodzi”, J. Kochanowski, *Wykład cnoty*, w: *Dzieła polskie* wstępem i przypisami opatrł. J. Krzyżanowski, Warszawa 1955, t. 3, Warszawa 1955, s. 225.

²⁵² R. Fowler, *Encyclopedias: Definitions and Theoretical Problems*, w: *Pre-Modern Encyclopaedic Texts*, ed. P. Binkley, Koln 1997, s. 10. Zob. J. Partyka, *op. cit.*, s. 97.

²⁵³ E. Garin, *Il filosofo ...*, s. 169, 186.

²⁵⁴ *Ibidem*, s. 171.

świadczą raczej o żalu i chęci pomocy. Palingenius poszukując ideału mędrca przywołuje kilka jego wzorców i antywzorców – niedoskonałego, bo ulegającego wpływowi rozkoszy Epikura (ks. III), przebiegłych duchownych (ks. IX), pedagogów nauczających w szkołach, (ks. I), uczonych mędrców-magów, którzy posiadli wiedzę tworzenia kamienia filozoficznego (ks. X), czy eremity mieszkającego w samotnej pustelni na szczycie góry Sorakte, gardzącego wszelkimi wygodami i dobrami materialnymi i kontemplującego bogów (ks. X). W tym ostatnim obrazie pobrzmiewa jedna z najgłośniejszych humanistycznych dyskusji znajdująca zwolenników zarówno po jednej, jak i po drugiej stronie, dotycząca dwóch różnych form życia: aprobowanego w starożytności przez Arystotelesa życia kontemplacyjnego (*vita contemplativa*) oraz życia czynnego (*vita activa*). Jak zauważa P. O. Kristeller, chociaż w renesansowej literaturze moralnej obfitującej w traktaty propagujące oba stanowiska, w których forma życia kontemplacyjnego uległa zeświecczeniu i funkcjonować zaczęła w oderwaniu od życia zakonnego, spór ten nie został rozstrzygnięty²⁵⁵. Palingenius do tej dyskusji powraca w *Zodiaku* kilkakrotnie, w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, czy mędrzec powinien się żenić, czy raczej wieść samotne, kontemplacyjne życie (choć, jak wskazuje obszerny *passus* księgi V, poeta nie był wrogiem małżeństwa [ZV. V. 267-584], dochodzi do wniosku, że lepsza jest druga opcja [ZV. X. 242-255]). Stawia też pytanie o obywatelskie powinności mędrca: czy powinien on iść na wojnę i uprawiać jakiś zawód (ZV. X. 336-351). Mimo iż, jak mogłoby się zdawać, Włoch stawia wyżej życie kontemplacyjne, konkluzja tych rozważań, kontynuowanych w ostatniej księdze dzieła, nie przynosi rozstrzygnięcia. Stellato stwierdza bowiem, że:

Credite, qui loca sola colit desertaque vitans
humanos caetus, aut prorsus desipit aut est
plus homine et crebro fruitur sermone deorum (ZV. 504-506)

[uwierzcie: ten, kto żyje w miejscach samotnych i na pustkowiach unikając skupisk ludzkich albo jest głupcem, albo czymś więcej niż człowiek, często rozmawiając z bogami.]

Można jednak sądzić, że ostatecznym głosem w tej dyskusji jest jeszcze jeden obraz mędrca, naszkicowany w *Zodiaku życia* w ponurych barwach, będący być może *alter ego* samego Palingeniusa²⁵⁶ – ubożego, wyszydzanego i pogardzanego przez innych człowieka, który nie znajduje ani wsparcia, ani współczucia i nierozumienia, lecz jednocześnie jest w swej

²⁵⁵ P. O. Kristeller, *Mysł moralna humanizmu...*, w: *idem, Humanizm...*, s. 131-133. Na ten sam temat zob. E. Garin, *Filozofia odrodzenia...*, s. 239-244.

²⁵⁶ Por. autobiograficzną wzmiankę wieńczącą księgę siódmą (ZV. VII. 1073-1077).

postawie głuchy na zniewagi, nie boi się zmiennych podszeptów Fortuny ani śmierci, przyjmuje z pokorą trud ciężkiej pracy, stawia czoła codzienności i mimo wszystko podejmuje wysiłek służby społecznej – choćby jako ubogi nauczyciel (ZV. V. 891- 910; X. 194-205, XII. 499-509).

E. Garin, konkludując swoje rozważania nad nowym typem filozofów w okresie odrodzenia, pisze:

Furono i 'nuovi filosofi' inquieti e ribelli, una specie di cavalieri erranti del sapere, che si mossero fra sogni e magie, fra utopie e illusioni di paci universali e perpetue, fra riflessioni critiche capaci di ogni sondaggio interiore, fra vagabondaggi mistici in mezzo alle anime di stelle e a formule matematiche capaci di tradurre (...)²⁵⁷.

[Byli to „nowi filozofowie”, niespokojni buntownicy, stanowiący rodzaj błędnych rycerzy wiedzy, którzy poruszali się pomiędzy snem a magią, pomiędzy utopią a iluzją powszechnego i wiecznego pokoju, pomiędzy krytycznymi refleksjami zdolnymi do pogłębionego badania; byli na poły wędrującymi mistykami zajmującymi się duszami gwiazd, na poły zaś uczonymi zdolnymi wyjaśniać matematyczne wzory.]

Wśród owych buntowników, którzy w postępującym kryzysie arystotelizmu i średniowiecznej wiedzy ustanawiali nową jej encyklopedię, burząc dotychczasowe fundamenty poznania, walcząc o nową naukę i filozofię by wyzwolić ludzkość z zabobonnych lęków, wśród potępionych i wykluczonych „heretyków” – obok Galileusza czy Bruna był również Palingenius. Choć epilog życia wielu z nich był tragiczny, ich wspólna batalia o nową wiedzę została finalnie wygrana. Także ta jednostkowa – ubożego poety z Capui, zapomnianego we własnym kraju, pośmiertnie spalonego na stosie – postulat, które zawarł w swoim poemacie przez kilka stuleci cieszyły się zainteresowaniem i krążyły w czytelnym obiegu nowożytnej Europy.

5. *Zodiacus vitae* jako poemat dydaktyczny

Popularności, jaką *Zodiacus vitae* cieszył się przez kilka stuleci, towarzyszyła raczej skąpa refleksja teoretycznoliteracka. W perspektywie studiów XIX-, zwłaszcza zaś XX-wiecznych, koncentrowano się głównie na badaniu jego bogatego pejzażu filozoficznego i tylko niektóre problemy literaturoznawcze były w nich sygnalizowane, pozostając jednak na uboczu innych zagadnień²⁵⁸. W historii włoskiej i łacińskiej literatury renesansu poemat Palingeniusa należał do dzieł, które, jak zauważył przed laty Cesare Vasoli, zbyt często były

²⁵⁷ E. Garin, *Il filosofo...*, s. 200.

²⁵⁸ F. Bacchelli, *Scienza e filosofia...*, *passim*; C. Moreschini, *Satira e teologia...* s. 203-217; G. Borgiani, *op. cit.* – Rozdział 5: *Z.V. sotto il punto di vista letterario*, s. 171-219.

marginalizowane i uznawane za „dziwaczne” (*bizzarri*)²⁵⁹, w związku z czym nie poświęcano im wiele uwagi. Obraz ten na przestrzeni ostatnich trzydziestu lat zaczął się zmieniać – wydaje się, że *Zodiacus* odzyskuje swoje miejsce w kulturze i literaturze włoskiej, a także europejskiej. Utwór ten jest dziełem filozoficznym, naukowym i dydaktycznym. Świadomość jego przynależności do kręgu poezji dydaktycznej istniała już w pismach uczonych XVIII- i XIX-wiecznych, którzy umieszczali poemat w jednym szeregu z utworami Pontana, Vidy czy Fracastora²⁶⁰. Do tego gatunku zaliczają go również współczesne studia-syntezy historii literatury włoskiej²⁶¹. Wnikliwsze badania nad *Zodiakiem*, rozpatrywanym jako *genus didascalicum*, podjęto dopiero niedawno – wiążą się one przede wszystkim z pracami Yasmin Haskell, która w swoich artykułach rozważa kilka istotnych dla poematu kwestii²⁶². Zanim jednak do nich powrócimy w dalszej części rozdziału, konieczne jest w pierwszej kolejności sięgnięcie *ad fontes* – dotychczas nie podjęto bowiem studiów nad tym, w jaki sposób utwór Palingeniusa realizuje założenia poezji dydaktycznej, w jakich aspektach wykazuje odstępstwa w tej materii, za jakimi wzorcami podąża i do jakiego stopnia jest im wierny. Zbadanie tych kwestii wydaje się być zasadne przede wszystkim dlatego, że pozwoli odsłonić świadome nawiązania do tradycji gatunku, odbijające się w strukturze dzieła oraz – być może – usprawiedliwić niektóre niespójności, niekoherencje i repetycje, które przeszkadzały w jego odbiorze już niektórym współczesnym mu krytykom. Wady te bowiem, odczytane w świetle dydaktycznej konwencji, znajdują w pewnym stopniu wytłumaczenie i uzasadnienie.

5.1. *Poema didascalicum*

Jeśli przyjrzymy się poetykom XVI wieku, nie znajdziemy w nich zbyt wiele informacji na temat tego, jakie są wyznaczniki gatunkowe poematu dydaktycznego. Ten stan rzeczy nie budzi zdziwienia, zważywszy na fakt, iż ich status genologiczny już w starożytności był nieustalony – nie tylko nie stanowiły one osobnego gatunku, ale także charakteryzowała je

²⁵⁹ C. Vasoli, *Novità sullo Zodiacus vitae*, „Nouvelle Revue du XVIe Siècle” 1996, vol. 14, n. 1: *Poésie de la Connaissance*, s. 17.

²⁶⁰ G. Gravina, *Della ragion poetica*, Roma 1708, (Rozdział XXXIII *Di Palingenio*), s. 108-109. G. Tiraboschi zalicza *Zodiacus vitae* do poematów dydaktycznych o treści moralnej i filozoficznej, G. Tiraboschi, *op. cit.*, s. 259.

²⁶¹ F. Tatero, *Letteratura didascalica e doctrinale: Girolamo Fracastoto, Pier Angelo Manzoli, Aonio Paleario*, w: *Storia della Letteratura Italiana diretta da Enrico Malato*, vol. 4: *Il Primo Cinquecento*, Roma 1996, s. 478-480; E. Bonora, *op. cit.*, s. 283-286; G. da Pozzo, *Il cinquecento* [Storia letteraria de’Italia (Nuova edizione a cura di A. Balduino)], vol. 1, Padova 2007, s. 205; G. Toffanin, *Il cinquecento*, Milano 1960, s. 62-64.

²⁶² Zob. m.in. Y. Haskell, *Between Facts and Fiction...*, s. 77-105; *eadem*, *The Masculine Muse...*, s. 117-144.

hybrydyczność i płynność formy oraz duża różnorodność tematyczna (obejmująca takie obszary, jak filozofia, astronomia, medycyna, farmacja, botanika, miłość, ludzkie aktywności: polowanie, uprawa roli czy hodowla zwierząt oraz wiele innych).

Żywa debata nad statusem poezji dydaktycznej, podjęta na nowo w czasach renesansu, wzięła swój początek z pism Arystotelesa, który – jak wiadomo – w swojej *Poetyce*, chociaż pochwalił styl Empedoklesa i cytował jego pisma, nazwał go jednak filozofem przyrody i odmówił mu miana bycia poetą (1447b 19-20). Wykluczył tym samym poematy dydaktyczne z kategorii poezji. Krytyczny osąd Stagiryty nie wpłynął jednak hamująco na dalsze powstawanie poezji dydaktycznej ani na jej rozkwit, który nastąpił w Grecji w epoce hellenistycznej²⁶³, a także później na polu literatury rzymskiej²⁶⁴ – nadal budziły one zainteresowanie starożytnych czytelników, czego dowodem były entuzjastyczne słowa Cyncerona – tłumacza na język łaciński *Fainomenów* Aratosa z Soloj oraz pierwszego wydawcy poematu *De rerum natura* Lukrecjusza²⁶⁵. Praktyce uprawiania poezji dydaktycznej nie towarzyszyła jednak pogłębiona refleksja teoretyczna: brak było ustalonych kryteriów i reguł formalnych, według których poeci mieli tego typu poezję tworzyć – powstawała więc w oparciu o nawiązania do utrwalonych w tradycji wzorców, którym początek dały utwory Hezjoda²⁶⁶. Starożytni zaliczali poematy dydaktyczne w poczet tej samej kategorii, co epika mitologiczna, epyllion i poezja bukoliczna²⁶⁷, jednak aż do czasów średniowiecznych tylko w kilku dostępnych nam dzisiaj źródłach podjęto próbę ich klasyfikacji. Uczynił to żyjący w połowie IV w. Diomedes Grammaticus, autor dzieła *De Oratione et Partibus Orationis et Vario Genere Metrorum libri III*, znanego jako *Artis Grammaticae libri III*²⁶⁸. Uczony ten w

²⁶³ Powstające w epoce hellenistycznej poematy dydaktyczne wyraźnie odzwierciedlały zwrot naukowy charakterystyczny dla tej epoki oraz nowy typ odbiorców-erudyków – wąskiego grona czytelników, którzy byli w stanie docenić uczoność tych utworów. Przykładami takich dzieł były dwa poematy Nikandra z Kolofonu – *Theriaca* – omawiający leki na ukąszenia oraz *Alexipharmaka* – opisujący antidota na trucizny, zob. A. Dalzell, *op. cit.*, s. 29.

²⁶⁴ Taki rozkwit w poezji rzymskiej następuje w I w. p.n.e.

²⁶⁵ Cic. *Acad. Pr.* II. 74 i *De or.* I. 217. Zob. P. Toohey, *Epic Lessons: An Introduction to Ancient Didactic Poetry*, London-New York 1996, zwł. rozdział *Roman Renewal. Cicero and Lucretius*, s. 78-108. O Cyncerońskim tłumaczeniu Aratosa zob. G. Witort, *Cynceron jako tłumacz Aratosa*, „Meander” 1959, z. 4-5, s. 207-221.

²⁶⁶ Teoretycy starożytni, jak zauważa A. Dalzell, posługiwali się bardziej modelami niż gatunkami, A. Dalzell, *op. cit.*, s. 23-24.

²⁶⁷ Quint. *Inst. orat.* X.1.46nn i X.1.86, P. Toohey, *op. cit.*, s. 5. Maniliusz natomiast, jak wskazuje badacz, w II księdze *Astronomików* zalicza swój utwór do epiki narracyjnej – zob. Manil. II. 1-56.

²⁶⁸ Dzieło to zachowało się w wielu rękopiśmiennych wersjach, z których najstarsza pochodzi z VIII w. Ponieważ nie różnią się one bardzo między sobą, przypuszcza się, że ich pierwowzorem był, być może, jeden kodeks – zob. H. Keil, *Praefatio*, s. XXIX, w: *Grammatici Latini, ex recensione Henrici Keilii*, vol. 1, Lipsiae 1857. W 1500 roku ukazało się ono w Wenecji u Giovanniego Tacuina (Ioannes Tacuinus, Venezia 1500); w 1507 wydał je w Paryżu Jean Marchant (Impressum Parisus in Bellouisu, i.e. Jean Marchant), inna włoska edycja Girolama Soncina z Pesaro (Impressum Pisauri: per Hieronymum Soncinum) pochodzi z roku 1511.

III księdze swego dzieła, poświęconej poetyce i metryce, wyróżniał trzy rodzaje poematów²⁶⁹, dla których kryterium podziału oraz przynależności gatunkowej było to, kto mówi w danym utworze²⁷⁰. Poematy dydaktyczne (*didascalica*), a więc takie, w których przemawia sam poeta w pierwszej osobie, bez obecności osób trzecich, zaliczył on do grupy *poemata exegetica vel enarrativa* i określił pokrótce tematykę tych dzieł:

[poema didascalicum] est qua comprehenditur philosophia Empedoclis et Lucreti, item astrologia, ut Phenomena Aratu et Ciceronis, et Georgica Vergilii et his similia²⁷¹.

[poemat dydaktyczny to dzieło, w którym podejmuje się tematy filozoficzne, jak w [utworach] Empedoklesa i Lukrecjusza, tematy astrologiczne jak w *Fainomenach* Aratosa i Cycerona, *Georgikach* Wergiliusza i im podobnych dziełach.]

Kilka interesujących uwag na temat poezji dydaktycznej zawarł w IV w. Serwiusz w swoim wstępie do *Georgików* Wergilego, zwracając uwagę na osobę nadawcy i adresata wykładu dydaktycznego:

Et hi libri didascalici sunt unde necesse est ad aliquem scibantur; nam praesciptum et doctoris et discipuli personam requirit. Unde ad Mecenatem scribit [Vergilius], sicut Hesiodus ad Persen, Lucretius ad Memmium (*ad Verg. Georg. Proem*, 129. 9-12)²⁷².

[Księgi te (i.e. *Georgiki*) są dydaktyczne, stąd konieczne jest aby były napisane z myślą o jakimś czytelniku. Albowiem zalecanie [czegoś komuś] wymaga [obecności] osoby nauczyciela i ucznia. Dlatego [Wergiliusz] pisał do Mecenasa, Hezjod do Persiusza, Lukrecjusz do Memmiusza.]

Jeszcze inne kryterium klasyfikacji przyjęto w greckim dziele pochodzącym z X wieku, zatytułowanym *Tractatus Coislinianus*. Poematy dydaktyczne, mimo krytyki Arystotelesa, nie tylko zaliczono tu w poczet poezji niemimetycznej, nazywając je ποιήσις παιδευτική, ale dokonano również ich klasyfikacji z uwagi na temat i typ wiedzy, którą prezentowały. Przedmiotem pierwszej z nich, zwanej ύφηγητική, była materia praktyczna – znalazły się więc tu m.in. dzieła Hezjoda, Wergiliusza czy Owidiusza. W poczet poezji drugiego typu

²⁶⁹ „Poematos genera sunt tria. Aut enim activum vel imitativum, quod Graeci dramaticon vel mimeticon, aut enarrativum vel enuntativum, quod Graeci exegeticon vel apangelicon dicunt, aut comune vel mixtum, quod Graeci κοιτών vel μικτόν appellant. Dramaticon est vel activum in quo personae agunt solae sine ullius poetae interlocutione, ut se habent tragicae vel comicae fabulae; quo genere scripta est prima bucolicon et ea cuius initium est „quo te, Moeri, pedes?” exegeticon est vel enarrativum in quo poeta ipse loquitur sine ullius personae interlocutione, ut se habent tres georgici et prima pars quarti, item Lucreti carmina et cetera his similia. Κοιτών vel commune in quo poeta ipse loquitur et personae loquentes introductuntur, ut est scripta Ilias et Odysia tota Homeri et Aeneis Vergilii et cetera his similia”, *Diomedis Artis Grammaticae libri III*, w: *Grammatici Latini, op. cit.*, s. 482.

²⁷⁰ Przypomnijmy, że również Platon i Arystoteles dokonali podziału utworów literackich ze względu na to, kto w nich mówił – zob. Pl. *Resp.* 3. 392 C9-394 C 8; Arist. *Poet.* 1448 a 20-24.

²⁷¹ *Diomedis Grammatici...*, *op. cit.*, s. 483.

²⁷² *Servii Grammatici in Vergilii Georgicon Librorum Primum Commentarius Prooem.* I. 1-2, w: *Servii Grammatici Qui Feruntur in Vergilii Carmina Commentarii*, red. G. Thilo, H. Hagen, Vol. 3, Part 1, Cambridge 2012, s. 129. Zob. także – R. Piętka, *Kaliope i Urania. Rzymskie poematy astronomiczne*, Poznań 2005, s. 60-61.

zwanej – θεωρητική, ze względu na to, że podejmowała zagadnienia filozoficzne, zaliczono takie dzieła jak np. *De rerum natura* Lukrecjusza czy *Astronomica* Maniliusza²⁷³.

Powyższe uwagi sygnalizują podstawowe dla poezji dydaktycznej problemy, dotyczą jednak tylko niektórych jej teoretycznych aspektów. W obliczu nielicznych refleksji na tym polu przydatne w próbie zdefiniowania *genus didascalicum* i jego wyznaczników są studia współczesnych badaczy²⁷⁴. Rozważania współczesnej krytyki bowiem, chociaż są niekoherentne i nie pozwalają na ustalenie jednej spójnej definicji gatunku (brak konsensusu, wobec tego jakie kryteria musi spełniać dzieło, aby mogło być uznane gatunkowo za poemat dydaktyczny – toczone polemiki i dyskusje na tym polu wynikają z przyjmowania różnych i często odmiennych stanowisk, od których w konsekwencji uzależniony jest korpus włączanych i pomijanych tekstów), wskazują jednak istnienie pewnego zespołu cech właściwych poezji dydaktycznej, ukształtowanych w długim trwaniu tradycji jej uprawiania, które pozwalają na jej rozpoznanie. Cechy uznane za charakterystyczne to: świadome użycie metrum (był nim niemal zawsze heksametr)²⁷⁵, usystematyzowane badanie i wykład jakiejś dyscypliny skierowany do jednego słuchacza lub grupy odbiorców oraz głos poety-nauczyciela²⁷⁶.

Chociaż wszystkie te założenia zostały w *Zodiaku życia* zrealizowane, niemal w każdym przypadku poemat Palingeniusa wykazuje wobec tych kryteriów pewne odstępstwa. Ich obecność nie wyłącza jednakże dzieła z kręgu poezji dydaktycznej (jak nakazywałyby arbitralne sądy niektórych badaczy), świadczy jedynie o swobodzie praktyki tego typu poezji, dopuszczającej odchylenia od przyjętych norm – jak bowiem zauważył A. Dalzell – niemożliwe jest utrzymanie statycznej teorii gatunku (którego istnienie zresztą zakwestionowała współczesna krytyka), a tym bardziej sztywnych praw i reguł jego tworzenia²⁷⁷.

²⁷³ E. Karakasis, *T. Calpurnius Siculus: A Pastoral Poet in Neronian Rome*, Berlin-Boston 2016, s. 158-159. Inni badacze tłumaczą te terminy nieco inaczej, zob. K. Volk, *The Poetics of Latin Didactic. Lucretius, Vergil, Ovid, Manilius*, Oxford 2002, s. 41; A. Dalzell, *op. cit.*, s. 11; A. Harder, *To Teach or Not to Teach. Some Aspects of the Genre of Didactic Poetry in Antiquity*, w: *Calliope's Classroom. Studies in Didactic Poetry from Antiquity to the Renaissance*, eds. A. Harder, A. A. MacDonald, G. J. Reinink, Paris–Leuven–Dudley, Paris 2007, s. 27.

²⁷⁴ Zob. np. A. Dalzell, *op. cit.*; P. Toohey, *op. cit.*, K. Volk, *op. cit.* Główne stanowiska w tej dyskusji śledzi i przywołuje E. Bielecka – zob. E. Bielecka, *Aratea Rufiusa Festusa Awienusa – zarys monograficzny*, [praca doktorska], Poznań 2014, s. 84-88.

²⁷⁵ Świadomie rezygnuje z tego, jak wiadomo, Owidiusz, który z powodzeniem używa w swoich eleganckich poematach dydaktycznych pentametru.

²⁷⁶ A. Dalzell, *op. cit.*, s. 25, Toohey, *op. cit.* s. 4.

²⁷⁷ A. Dalzell, *op. cit.*, 6. Również F. De Bruyn, zauważa, że współczesna teoria genologiczna odeszła od statycznego pojmowania gatunku, zmierzając w stronę otwartej koncepcji form literackich, w której uwzględnia się ich uwarunkowanie historyczne, zmienność w czasie oraz potrzeby czytelników. Efektem tych zmian są przekształcenia w obrębie samego gatunku, a nawet łączenie elementów między gatunkami – zob. F. De Bruyn,

Jest to istotny punkt wyjścia dla studiów nad *Zodiakiem życia*, który często plasuje się pomiędzy i wymyka się konkretnym podziałom. W świetle wytycznych, zaczerpniętych z przywołanego powyżej dzieła *Tractatus Coislinianus*, odpowiedź na pytanie, czy utwór Palingeniusa należy zaliczyć do poezji filozoficzno-moralnej czy technicznej wbrew pozorom nie byłaby jednoznaczna – *Zodiacus vitae* realizuje bowiem oba te modele jednocześnie. Przenikają się one w całym dziele, dlatego trudno je dokładnie rozgraniczyć. Występowanie wskazówek praktycznych częściej zauważalne jest w pierwszych sześciu księgach poematu, w kolejnych sześciu znacznie wyraźniej dochodzi do głosu teoria. Dzieło to daje się w pewnym sensie podzielić na dwie równe części: po VI księdze następuje zarówno zamiana tematyki (autor porzuca ziemską sferę spraw ludzkich i zwraca się ku niebiosom, opisując losy duszy, bogów, duchy i demony)²⁷⁸, ale także zmiana roli poety: z dydaktyka, nauczyciela obyczajów, Palingenius staje się dydaktykiem – filozofem, poetą natury. A. Dalzell podkreśla, że zarówno typ techniczny, jak i filozoficzno-moralny, wymagają od poety i odbiorcy jego pouczeń innej postawy – typ pierwszy, odwołujący się do *praxis*, zakłada jakąś akcję – zaoranie pola czy wyleczenie ukąszenia, zaś poemat o tematyce filozoficzno-moralnej koncentruje się na teoretycznym problemie²⁷⁹. Anette Harder dokonuje innego podziału, także wyróżniając dwa typy poematów dydaktycznych: instruktarzowy (*instructive*) oraz informacyjny (*informative*) – oba, jak wskazuje badaczka, pojawiają się już u początków poezji dydaktycznej w twórczości Hezjoda – w jego *Teogonii* oraz *Pracach i dniach*²⁸⁰. W pierwszym typie – instruktarzowym, skoncentrowanym na poradach, wskazówkach i instrukcjach istotny jest akt nauczania. Do tej grupy należą m.in. *Prace i dni* Hezjoda czy *Georgiki* Wergiliusza. Koncentracja na instruktarzowym aspekcie najczęściej pozbawiała poematy tego rodzaju elementów fabularnych, które znacznie częściej zdarzały się z kolei w drugim typie – nawet jeśli pojawiały się tu bowiem jakieś mikronarracje, służyły one przede wszystkim zilustrowaniu przykładu. W typie informacyjnym, któremu poświęcono dotychczas mniej uwagi w literaturze przedmiotu, celem jest przede wszystkim przekazanie wiedzy. Jeśli przyjmujemy taki podział, znów dojdziemy do przekonania, że *Zodiacus* realizuje oba typy jednocześnie – w pierwszych sześciu księgach dzieło to jest bardziej instruktarzowe,

The English afterlife of the silva in the seventeenth and eighteenth centuries, w: *La Silve: histoire d'une écriture libérée en Europe de l'Antiquité au XVIIIe siècle*. Études réunies par P. Galand et S. Laigneau-Fontaine, Turnhout 2013, s. 661.

²⁷⁸ Zwróciła na to uwagę Urszula Bednarz: U. Bednarz, „*Zodiacus vitae*” *Marcellusa Palingeniusa wobec tradycji literackiej...*, s. 223.

²⁷⁹ A. Dalzell, *op. cit.*, s. 11.

²⁸⁰ A. Harder, *op. cit.*, s. 27.

w drugiej bardziej informacyjnej. Rozważmy jak bazowe dla poezji dydaktycznej cechy zostały zrealizowane w poemacie Palingenusa.

5.2. Głos instruktora

Już Diomedes Grammaticus zwrócił uwagę na obecność w poezji dydaktycznej pojedynczego głosu poety, przemawiającego w pierwszej osobie, a cechę tę także współcześni krytycy zgodnie uznali za wyznacznik *condicio sine qua non* tego gatunku. Chociaż w *Zodiaku życia* przemawia i instruuje głos poety – *alter ego* Palingeniusa, założenie to jednak nie zostało konsekwentnie zrealizowane: włoski humanista nie jest jedynym „instruktorem” utworu. Na karty swojego poematu Palingenius wprowadza bowiem postaci fikcyjnych mistrzów-nauczycieli: Epikura, Arete i jej syna Timalphesa oraz muzę Kaliope, w których usta wkłada część wykładów, sam stając się *discipuli persona*²⁸¹. Z tego powodu, według Diomedesowego podziału, *Zodiacus vitae* mieści się więc nie tylko w grupie *poemata exegetica vel enarrativa*, ale należy go zaliczyć jednocześnie do innego, wyróżnionego przez uczonego rodzaju *genus mixtum*, w którym dopuszcza się głos osób trzecich. W panoramie poezji dydaktycznej zastosowanie takiego zabiegu, chociaż należało do rzadkich, nie było odosobnione – użył go już w starożytności Parmenides w swoim filozoficznym poemacie *Περὶ φύσεως (O Naturze)*²⁸². W dziele tym, opierającym się na oryginalnej fabule narracyjnej, relacja nauczyciel-uczeń (podobnie jak w niektórych fragmentach Palingeniusowego *Zodiaku*) jest zaburzona: nauczycielką poety jest Muza, a poeta-filozof staje się odbiorcą jej wykładu²⁸³.

5.3. Konstelacja nauczyciel – uczeń

Kim są odbiorcy Palingeniusowych pouczeń? Zdecydowanie bowiem w przypadku *Zodiaku życia* można wyodrębnić kilka grup adresatów. Mylące przy pierwszej próbie ich identyfikacji mogą wydawać się zamieszczone na początku utworu, a także na początku

²⁸¹ Niektórzy badacze uważający, że w poezji dydaktycznej, którą wiele łączyło z epiką, przemawiać powinien tylko sam poeta, wyklucziliby już na tym etapie poemat Włocha z kręgu poezji dydaktycznej, zob. K. Volk, *op. cit.*, s. 34. K. Volk uważa jednocześnie, pomimo iż już w starożytności poematy dydaktyczne nie były wyróżniane jako podgatunek i włączane były do epiki, to z epiką nie mają one wiele wspólnego, *ibidem*, s. 35.

²⁸² Zob. M. Wesoly, *Parmenides z Elei – physikos*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2001, R. 10, nr 2, s. 59-70.

²⁸³ Chociaż większośćuczonych poemat Parmenidesa (a właściwie jego zachowane fragmenty) zalicza do kręgu poezji dydaktycznej, niektórzy badacze, tacy jak K. Volk, nie przyznają mu tego miana, uważając, że występuje w nim jedynie dydaktyczna metoda („didactic mode”), zarzucają mu jednocześnie m.in. brak intencji dydaktycznej, brak pojedynczego głosu instruktora i fabularność – zob. K. Volk, *op. cit.*, s. 49-50.

niemal każdej księgi inwokacje do Muz i bóstw. W otwarciu pierwszej z nich, gdzie oczekiwać można by imiennego adresata, pojawia się Apollon, po nim zaś Muzy. Bóstwa te nie są oczywiście odbiorcami instruktarzu. Ich obecność jest stałą formułą odwołującą do tradycji poezji dydaktycznej, o czym powiemy jeszcze w dalszej części tego rozdziału. Pouczenia włoskiego humanisty nie są też kierowane do Herkulesa II d'Este, któremu Stellato zadedykował swój poemat i do którego zwrócił się zaledwie raz w całym dziele – w inwokacji zawartej w księdze I (ZV. I. 30-61). Książę Ferrary pełnił więc w utworze jedynie funkcję patrona. Identyfikacja odbiorców staje się możliwa wraz z określeniem zmieniających się ról, jakie w danym momencie przyjmuje Palingenius²⁸⁴.

5.3.1. Poeta-pedagog

W orbicie głównych zainteresowań renesansowych humanistów znalazła się myśl pedagogiczna, a więc kwestie związane z wychowywaniem w duchu moralnym, z kształceniem młodzieży jako przyszłych liderów życia społecznego. W roli pedagoga, jak już kilkakrotnie wspomniano, Palingenius przemawiał prawdopodobnie z autopsji. Kwestie związane ze złym funkcjonowaniem szkół, złymi programami szkolnymi, wypełnionymi niemoralną literaturą oraz surowością nauczycieli względem uczniów były kilkakrotnie podejmowane w poemacie²⁸⁵. Nic więc dziwnego, że częstymi adresatami krytycznych pouczeń poety stają się zarówno twórcy literatury – inni poeci, nauczyciele oraz rodzice. Tych pierwszych Palingenius nazywa „głupią i zepsutą zgrają grafomanów” i zwraca się do nich bezpośrednio słowami:

ad vos hic sermo est, alios vexatis et ipsi,
nec parcit cuiquam vestrae petulantia linguae:
quid mirum si vos eadem quoque fulmina tangunt ?
Dicite, quid tantum noctesque diesque laborem
fertis ? duntaxat pro vobis ? at nihil inde
laudis habere licet (...) (ZV. I. 128-135)

[Do was jest ta mowa, którzy pociągacie za sobą innych: nie oszczędzi nikogo rozwiąłość waszych języków, cóż dziwnego, że dosięgają was gromy? Powiedzcie, dlaczego dzień i noc pracujecie? Tylko-li dla siebie? Nie ma z tego żadnej chwały (...).]

Podobnie bezpośrednio zwraca się w tej samej księdze do nauczycieli, używając zaimka „wy” (ZV. I. 201-205). Natomiast w księdze IX, chociaż wywód swój wkłada w usta Timalfesa,

²⁸⁴ Na zmienne role podmiotu mówiącego w poematach dydaktycznych zwrócił uwagę Piotr Żbikowski – P. Żbikowski, „Ziemiaństwo polskie” *Kajetana Koźmiana jako poemat dydaktyczny: próba tożsamości gatunkowej*, „Pamiętnik Literacki” 1991, z. 3, s. 23.

²⁸⁵ Zob. ZV. VI. 523-7; IX. 709-727; X. 82-7; X. 95-8; X. 100-103. Zob. także Rozdział 4.2.2. niniejszej pracy.

personalizuje swoją krytykę jeszcze bardziej przywołując obraz bezlitosnego nauczyciela i zwraca się do niego *per „ty”* (ZV. IX. 717), ma jednak w zamyśle – jak się zdaje – wciąż pedagogów w ogóle, do których niewiele dalej mówi:

O corruptores non cultores puerorum,
discite vos prius, inde aliis ostendite rectam (ZV. I. 724-725)

[O wy, którzy psujecie młodzież, a nie wychowujecie jej, sami się wcześniej nauczcie, a potem innych właściwie nauczajcie.]

Nie tracąc nigdy z oczu głównego moralnego celu, pedagogiczne porady kieruje Palingenius także do rodziców, a konkretniej – do ojców. Zwraca się do nich zwłaszcza w księdze V (ZV.V.667-676), używając drugiej osoby liczby pojedynczej, przez co jego wywód jest zdecydowanie mocniejszy:

tu, cuicumque bonam mens est educere prolem.
Corripe nunc verbis duris, nunc utere virga,
si sit opus, monstraque viam, qua incedere oportet (ZV. V. 739-741)

[Jeśli masz wykształcić dobrego potomka, łajaj [go] bądź mocnymi słowy, albo, jeśli trzeba, użyj różgi. I wskazuj [mu] drogę, którą należy kroczyć.]

Pisarze, nauczyciele i rodzice, a domyślnie także, a może przede wszystkim uczniowie, pozostający obiektem najwyższej troski włoskiego humanisty to nie jedyni adresaci, których możemy w *Zodiaku* konkretnie zidentyfikować. Kolejni wyłonią się wówczas, gdy Palingenius przemawiać będzie jako krytyk obyczajów.

5.3.2. Poeta-moralista i nauczyciel obyczajów

W tej roli poeta występuje najczęściej, zwłaszcza w pierwszych sześciu księgach swego poematu (co jednak nie oznacza, że w kolejnych sześciu zaprzestaje moralizującego tonu), a fakt ten nie powinien zaskakiwać – Palingenius w księdze pierwszej zamieszcza zapowiedź tego, o czym będzie traktować jego dzieło, deklarując, że wstąpi na te ścieżki, które pomogą krzewić święte obyczaje²⁸⁶. Mimo że poeta w niektórych *passusach* kieruje słowa swojej krytyki bezpośrednio do sprecyzowanej grupy odbiorców, którymi byli duchowni (zob. rozdział 2), większość swoich wskazówek wypowiedzi „ponad głowami” wewnątrztekstowych

²⁸⁶ ZV. I. 68-69.

adresatów i kieruje je do czytelników. Na kartach poematu pojawiają się licznie zwroty-wykrzyknienia, odwołujące się do ludzkiej natury czy do ludzi w ogóle, takie jak²⁸⁷:

O larva, o simia disce,
disce prius frenare animum, compescere caecos
affectus, ratione uti, vitare nefanda (ZV. VI. 305-307)

[O larwo²⁸⁸, małpo naucz się, naucz się najpierw powściągać ducha, hamować ślepe afekty, używać rozumu, unikać tego, co niegodne]

lub:

O
iudicium vulgi insanum, o sine pectore turba! (ZV. VI. 263-264)

[o szalony w osądzie tłumie, o zgrajo bez serca!]

czy:

quid creditis ista,
insani, quae nec possunt ratione probari
ulla nec sensu agnoscere? quid vana timetis? (ZV. III, 146-148)

[czemuż wierzycie szaleńcy w to, czego nie da się zbadać umysłem ani poznać żadnym zmysłem?
Czemuż boicie się tego, co jest bez znaczenia?]

Palingenius wkłada tego typu wywody jednak najczęściej²⁸⁹ w usta swoich fikcyjnych nauczycieli – Arete, Epikura czy Kaliope. Bardziej intymną relację z czytelnikiem nawiązuje wówczas, kiedy przemawia we własnym imieniu i zwraca się do niego *per* „ty”, co nadaje jego radom uniwersalny wymiar, każdy bowiem może odnieść je bezpośrednio do siebie. Jest to tym bardziej możliwe, ponieważ jego porady są różnorodne i odnoszą się do szerokiego spectrum sfery życia codziennego – Stellato daje liczne wskazówki małżeńskie, wychowawcze, medyczne – dotyczące zdrowia i zachowania dobrej formy ciała i ducha oraz porady na temat tego, jak funkcjonować w społeczeństwie. Jednym z przykładów zaczerpniętym z tej ostatniej sfery są, pojawiające się w księdze IV, niemal Owidiańskie słowa wskazujące, co zrobić, aby nas kochano:

Interdum lepidis risumque moventibus aures
mulceto dictis, referendo, si qua iocosa est
fabula, vel si qua est vetus aut nova digna relatu
historia et demum, si quid scis posse placere (ZV. IV. 677-680)

²⁸⁷ Zob. np. ZV. III. 153-156.

²⁸⁸ Łacińskie słowo „larva” oznacza w rzeczywistości „widziadło”, „maskę”, ale – podobnie jak autorka polskiego przekładu – posłużyłam się polskim słowem „larwa”, ponieważ w tym kontekście lepiej odpowiada ostrej wymowie słów Palingeniusa.

²⁸⁹ Są jednakże nieliczne odstępstwa, kiedy poeta przemawia sam: ZV. XII. 263-267; XII. 323-325.

[W międzyczasie muskaj uszy gładkimi, budzącymi śmiech słówkami, przywołując jakąś żartobliwą opowieść albo starą lub nową, godną przytoczenia historię, to, co wiesz, że może się w końcu spodobać.]

Aby utrzymać dobre relacje z innymi ludźmi poeta, jakkolwiek sygnalizuje ostrożność, to jednak zachęca:

verum te mitem blandumque ostende; placebis
omnibus hoc pacto (ZV. IV. 795-796)

[pokaż się jako (człowiek) prawdomówny, łagodny i powabny; w ten sposób spodobasz się wszystkim.]

Jego porady brzmią często niezwykle aktualnie – np. w księdze V Palingenius radzi, co zrobić, aby cieszyć się dobrym zdrowiem – zarówno na ciele:

Necnon quaque die iusto exerceto labore
corpus, vel pedibus gradiendo vel quid agendo,
quo moti caleant artus: nam causa caloris
est motus stomachumque iuvat roburque reducit
humoresque supervacuos putresque resolvit (ZV. V. 846-850)

[(nie zapominaj) i codziennie wykonuj właściwe ćwiczenia – albo się przechadzaj lub też w inny sposób, za sprawą którego rozgrzeją się członki – ruch jest bowiem przyczyną ciepła: sprzyja trawieniu, przywraca siły i wydalą zbędną, gnijącą wilgoć.]

Jak i na duchu:

Praeterea procul est moeror pellendus et omnem
tristitiam de corde fuga: nam macerat artus
deformatque ipsum corpus canosque capillos
ante diem reddit (ZV. V. 854-856)

[Dlatego trzymaj się z dala od smutków, przegnaj z serca wszelką żalność ponieważ osłabia członki, wykrzywia ciało i wynosi przedwczesną siwiznę.]

Palingenius, który niejednokrotnie dawał wyraz swojemu mizoginizmowi²⁹⁰, kieruje porady do męskiego czytelnika, instruując go, jak postępować z żoną, żeby była miła, i co należy czynić, kiedy takową nie jest. Radzi jednak mężczyźnie - jeśli już ten na swoje nieszczęście utraci wolność i się ożeni - jak powinien postępować, aby jego małżeństwo było udane:

quod tibi non licet esse malo, neque nocte vagari,
nec multis aliis rationibus insanire (V. ZV. 638-639)

[nie godzi ci się być podłym i włóczyć się po nocach ani w wielu innych kwestiach tracić kontroli.]

²⁹⁰ Zob. np. ZV. IV. 194-196; VII. 222.

Chociaż adresatami pouczeń są wewnątrztekstowi adresaci – duchowni, nauczyciele, rodzice i poeci, to uniwersalność tych rad sprawia, że pozatekstowym odbiorcą mógł być w zasadzie każdy (mężczyzna).

5.3.3. Poeta natury i poeta-filozof.

Drugi główny cel *Zodiaku*, deklarowany w księdze I, to „odkrywanie nieznanych ścieżek natury”. Pewnego rodzaju cenzurą, która następuje w dziele, jest symboliczne zakończenie księgi VI, gdzie Kaliope – muza poezji epickiej, wieńczy Palingeniusa laurem poetyckim. Nieprzypadkowo właśnie tę spośród muz wybrał Stellato na swą przewodniczkę – nawiązał tym samym do Lukrecjusza²⁹¹, za którego wzorem podąży. Odtąd zmienia zarówno tematykę swojego wykładu, jak i swoją rolę – krytykę obyczajów i porady z życia codziennego zastąpi deskrypcja wszechświata oraz praw nim rządzących: poeta koncentrować się będzie teraz na problemach filozoficznych. Ta zmiana roli ma swoje dalsze konsekwencje – dotychczas Stellato pouczał, dając wskazówki, teraz zaczyna uczyć, przekazując konkretną wiedzę. Była ona dla niego ważna, co potwierdzają słowa z X księgi:

Sed, quanquam dignae scitu pulchraeque bonaeque
disciplinae omnes videantur, sunt tamen istae
praecipuae et quae naturam et quae sidera pandit (ZV. X. 113-115)

[Lecz, chociaż godne poznania, piękne i dobre wydają się wszystkie dziedziny, pierwsze jednakże są te, które badają naturę i gwiazdy.]

Począwszy od ks. VII zauważalna jest wyraźna zmiana w relacji nauczyciel-uczeń. Przede wszystkim dlatego, że poeta-nauczyciel zaczyna przemawiać w swoim własnym imieniu, nie zasłaniając się fikcyjnymi autorytetami, jedynie w księdze IX udziela głosu Timalpesowi, a w księdze XI muzie Uranii. Mimo to zdecydowanie bardziej i częściej akcentuje swoją obecność, używając naprzemiennie czasowników w pierwszej osobie liczby pojedynczej (ja)²⁹² oraz w popularnej poetyckiej formie *pluralis maiestatis* (my)²⁹³. Obok tego występują czasowniki w pierwszej osobie, podkreślające czynność mówienia i przekazywania wiedzy, takie jak „spróbuję” (*tentabo/conabor*), „ukazuję” (*monstro*) czy „opowiemy” (*loquemur, dicemus*). Co więcej, chociaż w pierwszych sześciu księgach pojawiał się instruktarz skierowany bezpośrednio do czytelnika (ty), wydaje się, że dopiero w drugiej części dzieła poeta wchodzi z nim bliższą, bardziej intymną relację. Widoczne jest to

²⁹¹ Zob. Lucr. VI. 92-95.

²⁹² Zob. np. ZV. VII. 1030; VIII. 73-75; VIII. 81-82; XI. 129-130; VIII. 131-138; VIII. 187-8; VIII. 278-81; IX. 614.

²⁹³ Zob. np. ZV. VII. 741-743; VII. 852-854; VII. 1052-1053; IX. 7-9; VIII. 379-380; VIII. 28-31.

na kilku płaszczyznach. Po pierwsze – pojawia się troska o to, by czytelnik nie zgubił się w jego zawiłych wywodach, dlatego Stellato wskazuje mu i przypomina na przykład, gdzie wcześniej pisał o danym problemie:

Quam vero genus humanum miserum sit, abunde,
ni fallor, sexto libro monstravimus ante (ZV. VII. 336-337)

[Jaka może być ludzka niedola, obficie, jeśli się nie mylę, pokazaliśmy wcześniej w szóstej księdze.]

Po drugie – wzrasta częstotliwość bezpośrednich zwrotów do czytelnika:

(...)sed nostris aures nunc arrige dictis
recludamque tibi iamiam penetralia veri (ZV. VIII. 806-807)

[na nasze słowa nastaw teraz uszu, a odsłonię ci za chwilę głębię prawdy.]

Po trzecie – w toku wykładu, kiedy poeta coś objaśnia, używa liczby mnogiej w pierwszej osobie, mając na myśli siebie i czytelnika, a zabieg ten z pewnością przyczynić się mógł do *captatio benevolentiae* – Stellato nie tworzył dystansu, utożsamiając się ze swoim odbiorcą.

(...) tamen aspiciamus
interius procul excussis a mente tenebris (ZV. VIII. 66-67)

[(...) spójrzmy jednak głębiej, wyrzuciwszy z umysłu ciemności.]

Co więcej, w księdze VIII zwraca się doń bezpośrednio:

Quisquis es, o lector, poteris dignoscere verum
aque tuo tenebras animo procul ire videbis (ZV. VIII. 835-836)

[Kimkolwiek jesteś czytelniku, będziesz mógł poznać prawdę, zobaczysz także, że ciemności odejdą z twojej duszy.]

Mimo iż uczeń – *lectoris persona* był zawsze w relacji dydaktycznej niemy, Palingenius instruując, kreuje w dziele quasi-dialogiczną sytuację ze swoim czytelnikiem, udając, że pyta go o opinię:

divitiae ne bonae illius? Non. Dic mihi: quare? (ZV. VIII. 886)

[Czy jego bogactwo jest dobre? Nie. Powiedz mi: dlaczego?]

Posuwa się także o krok dalej i tworzy możliwą odpowiedź potencjalnego czytelnika-interlokutora owego wykreowanego dialogu:

At dices: 'Ergo est liber nec vincula fati
ulla tenet' (...) (ZV.VIII. 530)

[Tymczasem powiesz: 'Więc jest wolny, żadne go nie krępują więzy losu' (...).]

Adresatem wskazówek zawartych w *Zodiaku* byli z pewnością mężczyźni, co potwierdza zwrot zawarty w księdze VII poemtu:

vir, macte ingenio, vivet tua gloria mecum
nostraque - quid dubitas ? - laudabunt scripta minores (ZV. VII. 1033-1034)

[mężu roztropny, twoja chwała będzie żyła wraz ze mną, a moje pisma – czy zaprzeczysz? – chwalić będą potomni.]

Niniejsze rozważania wypada zakończyć krótką konkluzją podobną do poprzedniej – encyklopedyczny zamysł zrealizowany w poemacie sprawił, że jego potencjalnymi czytelnikami mogli być wszyscy ludzie, spośród których każdy mógł, z różnorodnych zagadnień zawartych w dziele, wybrać coś dla siebie.

5.4. Poetycka samoświadomość i poetycka równoczesność

W studiach nad poezją dydaktyczną relacji nauczyciel-uczeń poświęcono wiele miejsca, chociaż – jak zauważa K. Volk – uczonych interesował przede wszystkim odbiorca pouczeń²⁹⁴. Z tego względu badaczka w swoich rozważaniach dotyczących antycznej poezji dydaktycznej, koncentruje się na podmiocie mówiącym i wyznacza kilka istotnych cech, sygnalizujących i podkreślających jego obecność w tym gatunku. Mimo iż znaleźć je można w wielu tekstach literackich, zarówno poetyckich, jak i prozatorskich, to w poezji dydaktycznej przybierają one szczególną formę. Należą do nich poetycka samoświadomość (*poetic self-consciousness*)²⁹⁵, poetycka równoczesność (*poetic simultaneity*)²⁹⁶ oraz występująca często, lecz nie zawsze, metafora podróży jako twórczości literackiej²⁹⁷. Odrębność poematów dydaktycznych od innych dzieł w tej kwestii przejawia się przede wszystkim w dobitnym podkreśleniu roli podmiotu mówiącego jako poety i w akcentowaniu tworzonego przez niego dzieła jako poetyckiej pieśni²⁹⁸. Założenia K. Volk, jak zauważył E.

²⁹⁴ K. Volk, *op. cit.*, s. 38-39.

²⁹⁵ *Ibidem*, Rozdział I: *Self-Conscious Poem*, s. 5-24.

²⁹⁶ *Ibidem*, s. 13-14. Zob. też: K. Volk, *Cum carmine crescit et annus: Ovid's Fasti and the Poetics of Simultaneity*, „Transactions of the American Philological Association” 1997, no. 127, s. 287-313.

²⁹⁷ K. Volk, *Didactic...*, s. 20-23.

²⁹⁸ *Ibidem*, s. 39.

J. Kenney, bardziej podkreślające typ dydaktyczny niż definiujące gatunek²⁹⁹, słusznie wzbudziły krytykę uczonych, głównie ze względu na ich arbitralnych charakter i, w konsekwencji, selektywny wybór korpusu tekstów³⁰⁰. Są one jednak w wielu aspektach trafne i dają się z powodzeniem wykorzystać, również w pracy nad nowożytną poezją dydaktyczną, pod warunkiem, że potraktujemy je jako wyznaczniki, a nie wzorce, od których odstępstwa dyskwalifikują poemat do włączenia go w poczet poezji dydaktycznej. *Zodiak życia* bardzo wyraźnie spełnia założenia wskazane przez badaczkę we wszystkich trzech aspektach.

Jednym ze sposobów, w których może manifestować się poetycka samoświadomość, są apostrofy do Muz (lub bóstw). Takie apostrofy, jak wiadomo, pojawiały się już u początków literatury europejskiej w szeroko pojętej poezji: dydaktycznej, epickiej i lirycznej. Córka Mnemosyne wzywał Hezjod i Empedokles, podobnie jak Homer i Pindar. Nie inaczej było w twórczości poetów rzymskich – zwracał się do nich Wergiliusz zarówno w *Georgikach*, jak i w *Eneidzie*, Owidiusz w *Sztuce kochania*, a Horacy w *Pieśniach*. W poezji dydaktycznej, gdzie istotną rolę odgrywał wykład, poeta budował swój autorytet jako znawca jakiejś dziedziny lub – tak jak Hezjod w *Pracach i dniach* – jeśli nawet deklarował swoją nieznajomość danej sztuki, nobilitował swój utwór, głosząc, że wiedzę, którą wyklada, zaczerpnął od Pieryd. Wezwanie do Muz – opiekunek sztuk, zsyłających boskie natchnienie i będących tego natchnienia źródłem, chociaż sięga odległych wierzeń, z czasem utraciło swój religijny wymiar i zaczęło funkcjonować w poezji jako topos i strategia retoryczna³⁰¹. Apostrofy do boginek znajdują się najczęściej na początku utworów (*Iliada*, *Odyseja*), ale mogą też pojawiać się w ich toku – przy otwarciu i zamknięciu kolejnych ksiąg, a nawet w ich środku (tzw. „proem in the middle”)³⁰². *Zodiacus vitae* dostarcza na to licznych przykładów, Palingenius bowiem konsekwentnie zamyka i otwiera prawie każdą z XII ksiąg takimi inwokacjami czy apostrofami oraz metaforami wiążącymi się *stricte* z tematyką twórczości poetyckiej (metafory podróży morskiej, naziemnej i nadniebnej). Odwołując się

²⁹⁹ E. J. Kenney, *Review of: The Poetics of Latin Didactic. Lucretius, Vergil, Ovid, Manilius*, *Bryn Mawr Classical Review*, 23.01.2003, dostęp online: 11.06.2019: <http://bmcr.brynmawr.edu/2003/2003-01-26.html>.

³⁰⁰ Zob. A. Harder, *op. cit.*, s. 26.

³⁰¹ E. R. Curtius, *op. cit.*, Kraków 2005, s. 238.

³⁰² *Prooemium* lub *exordium* stosowane w retoryce miało m.in. na celu wprowadzenie słuchaczy w temat i zapoznanie ich z zawartością mowy, zob. Arits. *Rhet.* III. 1414a12f. Gian Biagio Conte badający przedmowy w poezji, zwrócił uwagę na tzw. przedmowy pośrodku („proems in the middle”), poświęcając im rozdział „Proems in the middle” w swojej książce: *The Poetry of Pathos. Studies in Vergilian Epic*, New York 2007, s. 219-231. Jak zauważył badacz, tego typu przedmowy, wiążące się z inwokacjami do Muz, były rodzajem inauguracji, preliminarnej zapowiedzi czy nawet streszczenia księgi czy całości poematu. Pełniąc różne funkcje, należały one już do pieśni, jednocześnie jeszcze nią nie były, *ibidem*, s. 219. Krystyna Bartol badając elementy hymniczne w greckiej elegii stwierdza, że hymny rapsodyczne (skierowane do Muz czy bóstw) pełniły funkcję proemiczną i funkcjonowały jako wstępy do innych utworów, zob. K. Bartol, *Elementy hymniczne w greckiej elegii okresu archaicznego i klasycznego*, „Collectanea Philologica” 2003, t. 6, s. 52.

do przyjętej konwencji *Zodiacus vitae* jest równocześnie skarbnicą powielanych starożytnych toposów związanych z uprawianiem poezji, do których należą: czerpanie ze źródeł Aganippe i źródeł aońskich (ZV. I. 11; ZV.V.6; ZV.VI. 24, ZV.VII. 1078)³⁰³, wstępowanie na zbocza Parnasu (ZV. I. 2; ZV. IX. 9; ZV. XI. 3)³⁰⁴ i zstępowanie z nich (ZV. VIII, 1026), odpoczynek w świętych gajach Muz (ZV. VIII. 1000-1002), śpiewanie pieśni (ZV. I. 3; ZV. VII. 1079) czy ukoronowanie laurem poetyckim (ZV. VI. 994-996). Apostrofy te mają różnych odbiorców: pierwszą z ksiąg rozpoczyna wyznanie chęci ujrzenia Parnasu – Palingenius nawiązując do kultowych początków poezji, kreuje się na czciciela i kapłana bóstw (*novus ignotusque sacerdos*). Apostrofę do Pieryd poprzedza jedno z dwóch, obok passusu z księgi IV, hymniczne wezwanie do Apollona – boga-Słońca, opiekuna Muz będące modlitwą o natchnienie, protekcję i przychyłność, bez których „umysł śmiertelny gaśnie, głos chrypcie”³⁰⁵. Podobną funkcję pełni topos przywołania kastalskich Muz, do których Stellato kieruje prekację o natchnienie (ZV. IX. 329), podyktowanie pieśni (ZV. IX. 1-6; ZV. X. 60-63) czy sławę (ZV. I. 23-29). Życzenia włoskiego humanisty na tym się nie kończą – by dać wykład o naturze, poeta-dydaktyk, podobnie jak Wergiliusz w *Georgikach* (G. II, 475), pragnie otrzymać również dar wiedzy i zrozumienia zjawisk:

Musa, redi cytharamque refer, nunc divite vena,
nunc opus ingenio est et doctae munere vocis;
non levia hic tractanda: libet specularier omnem
naturae faciem totumque evolvere mundum (ZV. XI. 5-8).

[Wróć Muzo i pochwyć lutnię, potrzeba teraz boskiej łaski, rozumu oraz daru uczonego głosu. Niebłahe sprawy są do opisania – będzie mowa o obliczu natury i o obrotach całego świata.]

Na marginesie niniejszych rozważań warto podkreślić, że obok inwokacji do Muz i Apollona w poemacie *Zodiacus vitae* występują także, chociaż nie często, apostrofy do Boga-Stwórcy (Jowisza). Na uwagę zasługuje zwłaszcza ta z ostatniej XII księgi, wskazująca na pewną ewolucję duchową: Palingenius wyraźnie odrzuca bowiem antyczne bóstwa zsyłające inspirację, „wiernie czczone przez chełpliwych poetów”, sam zaś zwraca się do jedyne go źródła wiedzy, protekcji i sławy, którym może być tylko Bóg (ZV. XII. 1-19). Zabieg łączenia w poemacie inwokacji do Boga i bóstw antycznych nie był niczym wyjątkowym na tle innych poematów XVI wieku, o ile bowiem, jak zauważa Thomas Haye, średniowieczna poezja

³⁰³ Zob. Rozdział pt. *Kastalskie źródła Muz. Z dziejów topiki Apollińskiej* w studium J. Kotarskiej, *Theatrum mundi. Ze studiów nad poezją staropolską*, Gdańsk 2008, s. 179-222.

³⁰⁴ Por. Verg. G. III. 291-293.

³⁰⁵ ZV. I. 17-18.

dydaktyczna pozbawiona była apostrof do pogańskich bóstw³⁰⁶, o tyle poezja renesansowa dostarcza wielu przykładów na występowanie obok siebie inwokacji religijnych i pogańskich, co zdarzało się nawet w poezji o treści religijnej³⁰⁷. *Zodiacus*, co ciekawe, nie jest pozbawiony również rzadko spotykanych w poezji dydaktycznej apostrof do innych bytów. W księdze V (V. 41-48) Palingenius kieruje swoje prekacje do mieszkańców eteru (*aetherei cives*) czyli – zgodnie z neoplatońską koncepcją, za którą podąża w całym poemacie – do dusz. Je również prosi o mądrość, dar umiejętności rozróżniania dobra od zła i, jak dawniej Hezjod Muzy (Hes. *Theog.* 27-8), o zdolność oddzielenia prawy od kłamstwa³⁰⁸.

Wezwanie do Muz i bóstw w *Zodiaku życia* nie jest wyłącznie toposem odwołującym do gatunku poematów dydaktycznych, nie występuje również jedynie w charakterze ornamentu (w poemacie można zaobserwować stosowanie z dużą konsekwencją klamr kompozycyjnych na początku i końcu poszczególnych ksiąg), ale – podobnie jak w innych tego typu dziełach służyły one także ekspozycji tematu kolejnego wykładu. W przywołanej powyżej księdze XI (w pozostałych również) zaraz po inwokacji następuje zapowiedź i wykładnia tego, o czym będzie traktować kolejna „pieśń”. Inwokacje do Muz wiążą się więc w *Zodiaku* z toposem poetyckiej równoczesności. Topos ten, jak zauważa K. Volk, będący pozostałością po oralnych początkach poezji, komentuje proces tworzenia dzieła i stwarza złudzenie, że utwór powstaje na oczach czytelników, tak jak dawniej powstawał w obecności słuchaczy. Towarzyszy mu często zabieg podkreślania na początku poematu, że dzieło dopiero się zaczyna, na końcu zaś, że zmierza do finalizacji lub zostało ukończone³⁰⁹. Topos ten Palingenius stosuje niemal w każdej księdze, łącząc go z apostrofami do Muz. Można to zilustrować na kilku przykładach. W „Koziorożcu” (ks. X), rozpoczynającym się żartobliwą opowieścią o zatłoczonym pałacu Plutona, apostrofa do Muz pojawia się dopiero w 60 wersie

³⁰⁶ T. Haye, *Das Lateinische Lehrgedicht Im Mittelalter: Analyse Einer Gattung*, Leiden-New York 1997, s. 98.

³⁰⁷ Przykładem może być słynny utwór *De partu virginis* Jacopa Sanazzara (*editio princeps* 1526), gdzie występują wezwania do Marii Panny, Muz i Aniołów. Tę tendencję zauważa się znacznie wcześniej w literaturze włoskiej – takie inwokacje występują już u Dantego. W staropolskiej poezji w XV w. posługiwał się nimi Paweł z Krosna, zob. A. Gorzkowski, *Paweł z Krosna. Humanistyczne peregrynacje krakowskiego profesora*, Kraków 2000, s. 218-225. Zdarzały się jednak również poematy dydaktyczne, w których inwokacje do bóstw antycznych nie występowały w ogóle, zob. A. Nüssel, ‘*Sed quid ego hic Musas?*’ *On Invocations in Aonio Paleario, ‘De Animorum Immortalitate’ (1535) and Scipione Capace, ‘De Principiis Rerum’ (1546)*, w: *Poets and teachers... op. cit.*, s. 35-56.

³⁰⁸ Chociaż debata nad nieśmiertelnością duszy w czasach powstawania poematu Palingniusa była niezwykle aktualna i podejmowana przez wielu poetów i myślicieli, można się zastanowić czy włoski humanista nie znał wydanego niewiele przed *Zodiakiem* dzieła Antonia Palearia *De animorum immortalitate* (1535), gdzie apostrofy do aniołów-dusz nazwanych *caeli omnipotentis alumni* także się pojawiają.

³⁰⁹ K. Volk, *Didactic...*, s. 13. Przykłady, które podaje badaczka, wyraźnie pokazują, że poetycka równoczesność jest zabiegiem właściwym nie tylko poezji dydaktycznej.

i towarzyszy jej kilka odautorskich słów, które stwarzają iluzję, że poeta właśnie pochyla się nad jeszcze pustą kartą papieru, że *hic et nunc* zaczyna pisać kolejną pieśń:

I foelix nostrique memor; tu, Musa, memento
versiculos dictare mihi; nam charta parata est
et calamus, nec scribenti grata ocia desunt.
Incipe meque doce, quali sophus ordine fiat. (ZV. X. 60-63)

[Nadchodzi, pomyślna Muzo, i pamiętaj o mnie; pamiętaj podyktować mi wiersze; karta bowiem jest gotowa i rylec, nie brakuje ochoczych chęci do pisania. Zaczynaj i naucz mnie, jak można stać się mędrcem.]

Palingenius, nawiązując do twórczości antycznych poetów, zastosował w *Zodiaku* topoty odwołujące się do oralnych początków poezji, traktowanej jako pieśń (*cantus, melos*) wykonywaną przy akompaniamencie lutni. Takie jest otwarcie księgi IX:

Lucescit; iam, Musa, satis requievimus antris
castaliis; agedum, plectro cytharaque resumpta
effice concordēs nervos solitoque favore
antiquum cane, diva, melos (...) (ZV. IX. 1-4)

[Świta; dosyć już, Muzo, odpoczywaliśmy w kastalskich grotach; nuż, uderzaj plektronem w struny znów pochwyconej lutni i nastrój je do odpowiedniego brzmienia, śpiewaj bogini dawną pieśń (...).]

Podobnie jak „otwarcia”, funkcjonują zakończenia ksiąg *Zodiaku*, w których włoski humanista stwarza fikcyjne sytuacje przerywania pieśni, odpoczynku po podjętym trudzie tworzenia i oczekiwania na następne wezwanie Muzy. W „Wadze” (ks. VII) poeta napisał:

Tu vero hic, iam Musa, tace (ZV. VII. 1060)

[w tym miejscu zamilknij już, Muzo.]

Niejednokrotnie pojawiają się też komentarze dotyczące powstających i ukończonych etapów dzieła, jak ma to miejsce np. w księdze V:

de qua plura quidem loquerer, sed claudere oportet
iam librum: sat cauda meo proluxa Leoni est (ZV. V. 912-913)

[Wiele jednak o tym rozprawiałem, lecz trzeba już zamykać księgę: dostatecznie długo ciągnie się ogon mojego Lwa.]

Podobnie jest w „pieśni” VIII (VIII. 1006) czy X, w których włoski humanista zapowiada, czego będzie dotyczyć kolejna część:

Naturam Hydrochoos noster scrutabitur omnem (ZV. X. 862)

[Całą naturę będzie badał nasz Wodnik]

Na uwagę zasługuje również odautorski komentarz zawarty w księdze XII:

Iamque ego Zodiaci divino munere nostri
sidera librorum numero duodena peregi,
longum opus et longo studio longoque labore
confectum tandem atque extremo limite clausum (ZV. XII, 540-543)

[Za sprawą boskiego daru ukończyłem już dwanaście ksiąg spod znaku gwiazd naszego Zodiaku, dzięki długiemu trudowi i pracy długie to dzieło nareszcie zostało spisane i zamknięte po ostatni wers.]

Autoreferencjalne passusy wieńczące finalne wersy poematu zawierają motyw *vade liber* (ZV. XII. 560-584): Palingenius, zwracając się do swojej książki, kreśli życzenia jej przyszłych losów i pośmiertnej sławy, która upamiętni jego imię³¹⁰.

Z poetycką równoczesnością wiąże się jeszcze jeden istotny zabieg – jest nim wykorzystanie metafor podróźniczych. Chociaż metaforyka ta jest niezwykle stara i sięga czasów archaicznych, dużą popularnością zaczęła cieszyć się w okresie hellenistycznym i rzymskim. Nie mniejsze zainteresowanie budziła również później, o czym świadczy jej częste użycie w literaturze średniowiecznej i nowożytnej³¹¹. Jak wiadomo, liczne metafory i toposy o rodowodzie antycznym i biblijnym czerpane były przez autorów nowożytnych za pośrednictwem kompendiów, słowników i podręczników (*copiae verborum, florilegia*), za sprawą których stały się istotnym komponentem stylistycznym literatury renesansu i baroku. Nie inaczej było w tym przypadku. Zaczniemy od metafor marinistycznych, obecnych na szeroką skalę w nowożytnym piśmiennictwie publicystycznym, religijnym, refleksyjnym, dydaktycznym oraz liryce miłosnej³¹². Któż nie zna starego toposu statku – ojczyzny, targanej falami i silnymi wiatrami z żarliwych wersów Tyrtajosa, a po nim Ajsychylosa, Eurypidesa, Katullusa, Cyserona, Horacego? Do równie popularnych należała paralela życia ludzkiego jako żeglugi, burzliwego morza jako świata miotanego niepewnymi podmuchami Fortuny oraz człowieka – sternika, kierującym się w tym świecie kompasem – cnotą. Motyw podróży pojawił się także jako metafora procesu tworzenia: komponowanie utworu przyrównywano bowiem do podróży morskiej, rozpoczęcie dzieła do otwierania żagli i podnoszenia kotwicy, wyprawa na otwarte morze z reguły obfitowała w doświadczanie burz czy stagnacji, kończyło

³¹⁰ Fragment ten umieścił na końcu swego podręcznika *De generibus dicendi* (1559) Jakub Górski – zob. J. Górski, *De generibus dicendi. O rodzajach wymowy*, wyd. i przeł. R. Sawa, Warszawa 2010, s. 300.

³¹¹ K. Volk, *Didactic...*, s. 19.

³¹² Zob. E. Kotarski, *Metaforyka morska w literaturze staropolskiej*, w: *Studia o metaforze*, cz. I.: *Z dziejów form artystycznych w Literaturze Polskiej*, pod. red. E. Sarnowskiej-Temeriusz, Wrocław 1980, s. 75-96.

ją zawijanie do portu³¹³. Metaforą łodzi, utożsamionej z pieśnią poetycką, Palingenius posługuje się w *Zodiaku życia* wielokrotnie, łącząc ją z apostrofami do Muz³¹⁴. Poprzestańmy na dwóch przykładach. Księgę II otwierają i zamykają apostrofy do łodzi – pieśni (*mea cymba*), którą poeta od początku zachęca do opuszczenia spokojnej przystani, porzucenia obaw i wypłynięcia na otwarte morze (ZV. II. 1-21), w zakończeniu natomiast wzywa ją do powrotu do portu w obawie przed nadciągającą burzą (ZV. II. 568-576). W księdze I natomiast, po apostrofach do bóstw i Herkulesa d’Este, pojawiają się obleczone w metaforę podróży morskiej uwagi (swoją drogą przypominające wersy Owidiuszowych *Metamorfoz* oraz Lukanowej *Farsalii*³¹⁵) dotyczące powstającego poematu, zapowiadające też jego różnorodną tematykę:

Scribere fert animus multa et diversa, nec uno
gurgite versari semper; quo flamina ducent
ibimus, et nunc has, nunc illas nabimus undas,
ardua nunc ponti, nunc littora tuta petemus; (ZV. I. 62-65)

[Ponosi chęć pisać wiele i o różnych rzeczach, i nie pływać tylko po jednym morzu; popłyniemy tam, gdzie nas zaprowadzą wiatry, to na tych, to na tamtych żeglując wodach; raz do stromych, raz do łagodnych przybijemy brzegów.]

W dalszej części tego autoreferencjalnego wywodu pojawia się jeszcze inny, równie popularny sposób obrazowania procesu tworzenia dzieła literackiego, jawiącego się jako swego rodzaju wędrówka – droga. Podobnie jak Kallimach w *Ajtiach* (Aet. I. 25-28) czy Lukrecjusz w *De rerum natura* (Lucr. I. 926-930), którzy swoją twórczość poetycką przyrównywali do przemierzania nieprzetartych dotychczas dróg³¹⁶, Palingenius deklaruje, że takie ścieżki odsłoni:

(...) latentes
naturae tentabo vias, atque abdita pandam,
praecipue tamen illa sequar, quaecunque videntur
prodesse ac sanctos mortalibus addere mores (ZV. I. 66-69)

[Zbadam nieznanne ścieżki natury i to, co ukryte odsłonię, podążę jednakże za tym, co zdawać się będzie pomocne, by śmiertelnikom święte przybliżyć obyczaje.]

³¹³ Wzorcami byli tutaj zwłaszcza, jak wskazuje Ernst Robert Curtius, Horatius, *Carm.* IV. 15; Prop. III. 3. 22; Ov. *Ars am.* I. 1-4; Ov. *Fast.* I.3; Manil. III. 26, Stat. *Silv.* IV. 89; V. 3 – zob. E. R. Curtius, *op. cit.*, (Rozdział VII, *Metaforyka. Metafory żeglarskie*), s. 136-143.

³¹⁴ Por. ZV. IX. 10. Podobnie jest u Dantego, który posługuje się metaforyką marinistyczną, pisząc o „łodzi mego talentu, podnoszącej żagle” [„alza le vele ormai la navicella del mio ingegno”] oraz wezwaniami do Muz w wersach otwierających I Pieśń *Czyśćca* (Dante, *Purg.* I. 1-12).

³¹⁵ Cfr. Ov. *Met.* I. 1-2: „In nova fert animus mutatas dicere formas/corpora”; Luc. *Phars.* I. 67: „fert animus causas tantarum expromere rerum”.

³¹⁶ Topos ten powraca również w dydaktycznej poezji nowołacińskiej, choćby w prologu *Szachów* Vidy, zob. M. G. Vida, J. Kochanowski, *Szachy*, wstępem poprzedził i przeł. J. Ciechanowicz, Warszawa 1983, s. 23.

Metafora wędrówki i drogi, najczęściej trudnej do przebycia i wiodącej pod górę, wielokrotnie powraca w *Zodiaku życia*, obrazując najczęściej proces zdobywania mądrości, poszerzania wiedzy, zarówno na płaszczyźnie intelektualnej, jak i etyczno-moralnej. Znamienne jest również to, że kiedy poeta ma otrzymać lekcję od Muz i bóstw, prowadzony jest przez nie drogą w miejsca ustronne. Rzadziej metafora ta pojawia się w kontekście twórczości poetyckiej, chociaż i w takiej postaci występuje w poemacie – podobnie jak Wergiliusz w *Georgikach* (G. III, 291-293), Palingenius w księdze VIII pisze:

Ergo ibo interea et Parnasi in rupibus altis,
donec Musa iterum iubeat me exire, latebo (ZV. VIII. 1026-1028)

[Pójdę więc pomiędzy wysokie szczyty Parnasu i ukryję się dopóki mnie nie wezwiesz Muzo]

W tym samym kontekście motyw ten pojawia się też w księdze IX, opisującej nawiedzenie przez bóstwo: wiedziony swym geniuszem poeta, wspina się trudną do przebycia drożyną na szczyt góry Teorii, gdzie za sprawą bóstwa odsłaniają się przed jego oczyma tajemnice bóstw. I oto dochodzimy do ostatniego typu metaforycznej podróży, związanego z poetycką równoczesnością – jest nim podróż niebiańska. Pojawia się ona najczęściej w poezji badającej i opisującej niebo, jak ma to miejsce w *Astronomikach* Maniliusza. Ów poeta pisał o przemierzaniu przestworzy rydwanem (Manil. II. 138-143; V. 8-11), a motyw ten zaczerpnął być może z archaicznej poezji greckiej – znajdziemy go bowiem na przykład u Pindara, opiewającego w swoich epinikionach zawody rydwanów³¹⁷. Zapożyczony, oderwany od macierzystego kontekstu wyścigów rydwan (*currus*), stał się u Maniliusza poetyckim środkiem lokomocji, pozwalającym przemierzać niebiańskie bezdroża. Metafora nadniebnej podróży pojawia się też w *Zodiaku życia*. Co ciekawe, mimo iż badaniu nieba poświęcił Palingenius całą księgę XI, a opis przestworzy i ich mieszkańców jest często powracającą dygresją w całym dziele, włoski humanista posłużył się metaforą nadniebnej podróży w kontekście poetyckiej twórczości tylko dwukrotnie – we wspomnianej przed chwilą księdze IX. Najpierw, po modlitwie na Górze Teorii, Stellato unoszony wiatrem³¹⁸ dociera do bram Królestwa Księżyca (ZV. IX. 87-91). Następnie, w kolejnych apostrofach do Irydy i Muz, prosząc o dar języków (ZV. IX. 329-336), poznaje *mundi arcana*. Pojawiają się solarni bogowie Eos i Helios, pędzący swe rumaki przez firmament niebieski i chociaż Stellato z

³¹⁷ Motyw ten znajduje się epinikionach tego poety, opiewających zwycięstwo w wyścigach (zob. np. *Epinikia*, I. 2. Jak jednak zauważa Jerzy Danielewicz, metafora rydwanu Muz często występuje w poezji Pindara, zob. *Liryka grecka*, t. 2: *Melika*, oprac. J. Danielewicz, Warszawa-Poznań 1999, s. 406.

³¹⁸ Por. Manil. II. 136-137: „Haec ego divino cupiam cum ad sidera flatu/ ferre (...)”.

nimi nie jedzie, kieruje swój wzrok na ich rydwany, opisując miejsca, które mu wskazują. Można oczywiście dostrzec w tym metaforycznym obrazie poety wznoszącego się do gwiazd stary i popularny topos unieśmiertelnienia poprzez swoje dzieło³¹⁹, jak również przeświadczenie o boskości poetów, którzy – jak pisał Vida w swojej *Poetyce* – „unoszą się myślą do gwiazd”³²⁰. W przypadku utworu *Palingeniusa* opisywany przez niego metaforyczny *ascensus*³²¹ odwołuje się często do pośmiertnej wędrówki dusz. Chociaż, jak wiadomo, należy on do popularnych „miejsc wspólnych” wielu religii, włoski humanista nawiązał tu zwłaszcza do koncepcji neoplatonickich³²². Badanie nieba i odsłanianie jego tajemnic, które umożliwia spirytualna podróż w przestworza, może według poety przynieść człowiekowi najcenniejszą wiedzę – poznanie Boga:

nihil est mortalibus aegris
utilius quam coelestem sancteque pieque
orando sibi quaerere opem et cognoscere divos' (ZV. IX. 33-35)

[Dla biednych śmiertelników nie ma rzeczy bardziej pożytecznej niż pobożnie i prawo w modlitwie poszukiwać niebiańskiej pomocy i poznać bogów.]

Dlatego Stellato w apostrofie do Niego wyznaje:

qui supra omne habitas coelum sine fine beatus,
mens mea nunc ad te cupiens conscendere (...) (ZV. XII. 6-7)³²³

[do ciebie, który mieszkasz ponad bezkresnym niebem, umysł mój pragnie się wznieść].

Zodiacus vitae nie jest pozbawiony wreszcie poetyckich obrazów podróży rydwanem, użytych w *stricte* temporalnym aspekcie, sygnalizującym wschody i zachody słońca (ZV. III. 1-4; ZV. III. 696-8; ZV. IV. 346-7; ZV. X. 767-9).

³¹⁹ Zob. np.: Hor. *Carm.* I. 1, 35-36.

³²⁰ M. H. Vida, *De arte poetica libri tres: M. Hieronymi Vidae Cremonensis, De arte poetica libri tres*, [Ex Officina Roberti Stephani] Parisiis 1527, s. 12-13: „Securi terrorum hilares ad sydera mentes arrexere, deumque agitant sine crimine vitam”.

³²¹ W. Hübner wskazywał, że w *Astronomicach* Maniliusza, ruch poematu jest descendentalny – zob. W. Hübner, *Manilius als Astrologe und Dichter*, w: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms in Spiegel der neuern Forschung*, ed. H. Temporini, W. Haase, vol. 2, no. 32, Berlin-New York 1984, s. 242-268. Nie zgodziła się z nim K. Volk – zob. K. Volk, *Didactic...*, s. 232. W *Zodiaku życia*, chociaż czasownik „descendere” występuje o wiele częściej niż „ascendere” (ich występowanie w poemacie określają proporcje 23:7), ruch poematu wydaje się być jednak ascendentalny. Cały utwór pomyślany został bowiem jako swego rodzaju *itinerarium animae* – droga duszy wznoszącej się do Boga. Podobnie jest pod względem tematycznym – poeta po pierwszych sześciu księgach zaczyna badać kwestie duchowe, niebiańskie i boskie. Całość wieńczy XII księga mówiąca o Bogu jako bezcielesnym świetle.

³²² Zob. Rozdział 9.

³²³ Por. Manil. IV. 407, K. Volk, *Didactic...*, s. 230.

Poetycka samoświadomość i równoczesność oraz związane z nimi inwokacje do Muz czy bóstw, i metafory podróżnicze, dzięki którym ujawnia i uobecnia się „ja” poetyckie nadawcy pouczeń, wyraźnie się w poemacie *Zodiacus vitae* przejawiają. Tę metapoetycką technikę stosowaną przez Palingeniusa ilustruje poniższa tabela:

	Ks. I	Ks. II	Ks. III	Ks. IV	Ks. V	Ks. VI
POCZĄTEK KSIĘGI	Inwokacja do Apollona (I. 10-22). Toposy związane z poezją: Parnas, źródło Aganippe	Metafora żeglugi jako procesu tworzenia (II. 1-21)	-	Inwokacja do Apollona, metaforyka żeglarska (IV. 1-32)	Apostrofy do Jowisza (V. 13-14; 18-19; 23-24)	-
„Proem in the middle”.	Inwokacja do Muz (I, 23-29)	-	-	-	-	Apostrofa do Muz i metafora twórczości literackiej jako drogi (VI. 49-51)
ZAKOŃCZENIE KSIĘGI	Inwokacja do Muz (279-284)	Metafora żeglugi (II, 568-576)	-	-	Apostrofa do Muzy (V. 914); Odautorskie uwagi dotyczące dzieła (V. 912-913)	Uwieńczenie poety laurem przez Muzę Kalliope
	Ks. VII	Ks. VIII	Ks. IX	Ks. X	Ks. XI	Ks. XII
POCZĄTEK KSIĘGI	Apostrofa do Muzy i odniesienia do procesu tworzenia (VII. 1-7)	Apostrofa do Muzy (VIII. 1-5)	Apostrofa do Muzy i odniesienia do procesu tworzenia (IX. 1-9); metafory żeglarskie (IX. 10-11); metafora drogi jako	-	Odniesienia do twórczości poetyckiej (XI. 1-4); Apostrofa do Muzy i odniesienia do procesu powstawania	Inwokacja do Boga i modlitwa o wiedzę (XII. 1-19)

			procesu tworzenia (IX. 16-21)		dzieła (XI. 5-8)	
„Proem in the middle”.	-	-	Inwokacja do ojca bogów i modlitwa o wiedzę (IX. 38-78); Inwokacja do Muz (IX. 329-336)	Apostrofa do Muzy i odniesienia do procesu powstawania dzieła (X. 60-63)	Apostrofa do Uranii (XI. 322-331)	-
ZAKOŃCZENIE KSIĘGI	Inwokacja do Muzy i prośba o natchnienie (VII. 1066-1079)	Odniesienia do procesu tworzenia (VIII. 1026-1027)	-	Odniesienia do procesu tworzenia dzieła (X. 855-863)	Apostrofa do Muzy i odniesienie do procesu tworzenia dzieła (XI. 1015)	Odwołanie do procesu powstawania dzieła (XII. 540-543); Inwokacja do Boga (XII. 544-559); Odwołanie do własnej twórczości – motyw <i>vade liber</i> (XII. 560-584)

5.5. Hybrydyczność Zodiaku życia

Poezję dydaktyczną od początku jej istnienia cechowała płynność i hybrydyczność genologiczna, swego rodzaju „elastyczność”³²⁴, która przejawiała się obecnością elementów innych form literackich. Taką hybrydyczną formą cechują się *Prace i dni* Hezjoda, zaliczone przez K. Volk do tzw. „Wisdom Literature”, ze względu na występowanie w utworze przysłów oraz pierwiastków takich gatunków jak bajka czy pieśń ludowa³²⁵. W podobnym

³²⁴ P. Toohey, *op. cit.*, s. 6.

³²⁵ K. Volk, *Didactic...*, s. 48-49.

kluczu odczytuje *Zodiacus vitae* Y. Haskell, która chce widzieć w Palingeniu szesnastowiecznego Hezjoda, a w jego poemacie tematyczną mieszankę wielu różnych dziedzin – od sfery domu, po społeczną mądrość, kosmologię, teologię i mit:

How are we generically to classify this poem? Epic (a spiritual *Odyssey*)? Didactic (*De rerum natura* meets *Cosmographia*)? Cosmic drama (the imagery of the amphitheatre is ubiquitous and the Palingenian provenance of Shakespeare's „all world's a stage” is familiar to students of English literature)?³²⁶

Jak gatunkowo zakwalifikować ten poemat? Czy jest to epika (duchowa *Odyseja*)? Poemat dydaktyczny (w którym *De rerum natura* miesza się z *Cosmografią*)? Kosmiczny dramat (obraz amfiteatru jest wszechobecny, a z pochodzącym od Palingeniusa Szekspirowskim [toposem] „cały świat jest sceną” zaznajomieni byli studenci literatury angielskiej)?

Trudno się z tą opinią nie zgodzić, dlatego spostrzeżenia badaczki będą bazowe dla poniższych rozważań. Już XVI-wieczny teoretyk J. C. Scaliger, miał problem z określeniem statusu genologicznego *Zodiaku* – włoski uczoney, jak czytamy w jego *Poetyce*, nazywał dzieło „satyrą”: *Palingenii poema totum Satyra est: sed sobria, non insana, non foeda*³²⁷. Słowa te można rozumieć w dwojaki sposób – ze względu na licznie występujące w *Zodiaku* passusy piętnujące wady i przywary ludzkie dzieło to mógł Scaliger zakwalifikować gatunkowo jako satyrę, której założenia poemat Palingeniusa częściowo spełnia. Z drugiej strony – co wydaje się równie prawdopodobne, uwagi uczonego mogły odwoływać się do antycznej etymologii słowa „satura”, oznaczającego zbiór różności³²⁸. I rzeczywiście – w tym rozumieniu *Zodiak* także jest „satyrą” – znajdujemy tu bowiem porady małżeńskie i rodzicielskie, żywiołową krytykę duchowieństwa, alegoryczną podróż do ogrodu Rozkoszy, wskazówki medyczne, deskrypcję nieba i rozważania filozoficzne. „Elastyczność” poematu przejawia się w różnorodności tematycznej, w obecności elementów innych gatunków literackich, a także – na polu poezji dydaktycznej – w podążaniu za kilkoma modelami jednocześnie. Warte rozważenia są poszczególne założenia tej tezy.

5.5.1 *Palingenii poema totum Satyra est*

Scaliger podkreślił w passusie poświęconym *Zodiakowi*, że poemat ten „jest umiarkowaną satyrą, nie szpetną”. Wychodząc od najogólniejszego rozumienia satyry jako

³²⁶ Y. Haskell, *The Masculine Muse*..., s. 120.

³²⁷ J. C. Scaliger, *op. cit.*, s. 731.

³²⁸ Według jednej z teorii etymologicznie słowo „satura” oznaczało „misę pełną różnorodnych owoców” – w metaforycznym senesie zatem rozumiane było ono jako zbiór różnorodnych gatunków, utworów. W tym znaczeniu użył go prawdopodobnie jako pierwszy w II w. p.n.e. Ennius, tytułując w ten sposób zbiór swoich różnorodnych poematów, E. Skwara, *Historia komedii rzymskiej*, Poznań 2001, s. 20. Zob. Y. Haskell, *The Masculine Muse*..., s. 120.

utworu, któremu poza stosowaniem heksametru, nie narzucano żadnych ograniczeń formalnych ani reguł kompozycyjnych³²⁹, tematycznie koncentrującemu się na piętnowaniu nieobyczajności i ludzkich wad, utwór Palingeniusa wykazuje się elementami satyrycznymi w kilku wątkach. Już w pierwszej księdze poeta sygnalizując założenia, jakie stawia swemu dziełu, stwierdza, że najlepszym tematem są obyczaje, które zostały:

heu, penitus (liceat verum mihi dicere) nostro
extinctos aevo, quo non obscaenius ullum
aut fuit aut posthac erit (...) (ZV. I. 70-72)

[(trzeba mi powiedzieć prawdę) całkowicie zapomniane w naszym wieku, od którego nie było ani nie będzie bardziej szpetnego (...).]

Włoski humanista adoptuje i imituje w dziele różne odmiany tego gatunku: echa horacjańskiej³³⁰ satyry, jak zauważa Y. Haskell, dają się też dostrzec w dialogicznym stylu księgi II, gdzie ośmieszono zostały ludzkie wady związane z bogactwem, natomiast satyry spod znaku Lukiana w początkowych wersach księgi X³³¹. Rzeczywiście krytyka zawarta w księdze II wymierzona w bogactwo nie jest personalna: bardziej niż ludzkie wady poeta piętnuje raczej życie w nadmiernym zbytku. W księdze X Palingenius nawiązał natomiast do Lukiana, ale także (a może przede wszystkim) do Erazma³³². Passus ten opisuje żartobliwą scenkę rodzajową – dialog pomiędzy Hermesem a Plutonem zmartwionym przeludnieniem w swoim pałacu z powodu nadmiernej ilości grzeszników. Satyryczne są wreszcie liczne passusy dotyczące krytyki duchowieństwa, które niewiele mają już wspólnego z łagodnym, horacjańskim napomnieniem czy lukianowską-erazmiańską parodią. Zmienia się tu styl i tonacja, pojawiają się determinanty genologiczne monologu. Napisane żywiłowym, zapalczwym językiem, przypominają one znacznie bardziej średniowieczne turnieje obelg. Gwałtowne inwektywy Palingeniusa pełne retorycznych nagromadzeń, często niewyszukanych porównań (zob. rozdział 2), mogły przyczynić się do opinii J. C. Scaligera, który zarzucił też dziełu Palingeniusa „styl najniższego rzędu”, chociaż ta właściwość bywała niekiedy postrzegana za cechę gatunkową satyry, o czym przypomina krótki fragment poetyki późniejszego teoretyka Macieja Kazimierza Sarbiewskiego:

³²⁹ T. Michałowska, *Staropolska teoria genologiczna*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1974, s. 151.

³³⁰ Reminiscencje językowe każą rozważyć również satyry Juwenalisa, por. ZV. II.19 – Iuv. X. 272-273; ZV. II. 74-75 – Iuv. XIV. 298-299; ZV. 294-305 – Iuv. III. 164-165 – zob. F. Bacchelli, *Scienza e filosofia...*, vol. 7, s. 15.

³³¹ Y. Haskell, *The Masculine Muse...*, s. 120. Zob. też Rozdział 2, s. 27.

³³² Zob. Erasmus, *Colloquium Charon* (LB. I. 822 C). W 1528 roku pojawiło się łacińskie tłumaczenie *Dialogów umarłych*, a Erazmiański *Charon* był inspirowany jednym z nich, *Collected Works of Erasmus: Colloquies*, translated and annotated by Craig R. Thompson, Toronto-Buffalo-London 1997, s. 819. Por. Luc, *Dial. mort.* 20 (10).

Satira est imitatio turpitudinis morum risu dignae, sine ullo plerumque fabulae argumento, sermone parum verecundo, libero, aculeatio, interim tenebroso³³³.

[Satyra jest naśladownictwem godnej szyderstwa brzydoty obyczajów, często bez żadnego wątku fabularnego, w mowie mało przystojnej, swobodnej, uszczypliwej, a niekiedy ciemniej.]

Sarbiewski zwrócił uwagę na istotną kwestię, jaką jest brak fabuły. Programowa afabularność cechująca satyrę jest również domeną poematów dydaktycznych, w których, jak zauważono, przeważająca ilość pouczeń wpływała na rozproszenie oraz niespójność warstwy narracyjnej i zmuszała do rezygnacji z konstruowania rozbudowanej rzeczywistości świata przedstawionego. Taka sytuacja pojawia się w utworze włoskiego humanisty, którego przewodnim schematem fabularnym, chociaż nie został on rozwinięty, jest metaforyczna podróż³³⁴. Rozpoczyna się ona na nowo w każdej księdze, a jedynym ośrodkiem, wokół którego koncentrują się luźne i epizodyczne segmenty narracji jest osoba narratora-protagonisty – Palingeniusa³³⁵. Są jednakże w dziele wyjątki od tej reguły – w dwóch księgach poematu – III i IX poeta posłużył się bowiem zabiegiem odmiennym od tego, który przeważnie stosował w swoim utworze. Księgi te należą do epiki narracyjnej i chociaż wykład pełni w nich centralną rolę, to elementy epiki nie mają charakteru dygresji – to dygresje dydaktyczne zostały wkomponowane w fabularną strukturę. Taki zabieg jest wszakże obecny w wielu wielkich dziełach antyku – Homer w *Odysei* daje wskazówki budowy okrętu (Hom. *Od.* V. 234-253), Owidiusz w księdze XV *Metamorfóz* zamieszcza wykład Pitagorasa (Ov. *Met.* XV. 60-478)³³⁶. Fabuła tych ksiąg charakteryzuje się luźnym tokiem narracji, dygresyjnością, epizodycznością, dowolnością skojarzeń i dużą ilością pouczeń, które wpłynęły na niespójność warstwy narracyjnej.

5.6. Dygresje i aluzje

Jedną z głównych cech formalnych poezji dydaktycznej były pojawiające się w już twórczości Hezjoda dygresje, przybierające zarówno formę krótkich aluzji, jak i rozbudowaną postać epyllionów³³⁷.

³³³ M. K. Sarbiewski, *O Poezji Doskonałej czyli Wergiliusz i Homer (De perfecta poesi sive Vergilius et Homerus)*, przeł. M. Plezia, oprac. S. Skimina, Wrocław 1954, lib. IX. cap. 8, s. 236 (473).

³³⁴ Metafory związane z podróżą uzasadnione są częściowo toposem, pojawiającym się bardzo często w poezji dydaktycznej, o którym była mowa powyżej.

³³⁵ Por. P. Żbikowski, *op. cit.*, s. 18-19.

³³⁶ P. Toohey, *op. cit.*, s 5-7.

³³⁷ Epyllionem nazywa się często o mit Arysteusie, który wieńczy czwartą księgę *Georgików* Wergiliusza (Verg. *G.* IV. 315–558) – chociaż dygresje mitologiczne pojawiały się w poezji dydaktycznej od samego początku jej

Wielu badaczy zwróciło uwagę na istotną, pozaestetyczną rolę dygresji – były one przestrzenią, w której poeta zajmował stanowisko na polu polityki³³⁸, a ich ideologiczne implikacje równie ważne, co główny temat dzieła, były i wciąż są przedmiotem ożywionych dyskusji uczonych, zastanawiających się na przykład nad polityczną wymową Wergiliuszowych *Georgików*³³⁹. Obecność dygresji w poematach dydaktycznych uzasadniona była nie tylko nawiązaniem do tradycji gatunku, ale także ich wielofunkcyjnością: po pierwsze, kluczowe w poezji dydaktycznej *docere* zastępowało na chwilę *delectare* – a zmiana tonu służyła podtrzymywaniu uwagi odbiorcy, pozwalając mu na chwilę wytchnienia od dydaktycznych pouczeń. Po drugie, dzięki swoim literackim filiacjom były one miejscem intertekstualnej gry z tradycją, stwarzając poetom możliwość wyrażenia własnych poglądów w dialogu z poprzednikami. Po trzecie, wprowadzały do poematów elementy innych gatunków literackich – najczęściej fikcji (mitu), a włączenie ich w obręb tych utworów czyniło bezzasadnym zarzut Arystotelesa i podążających za nim krytyków, którzy z powodu rzekomego braku fabularności wykluczali poezję dydaktyczną z kręgu poezji.

Do kanonicznych tematów dygresji, niezwiązanych *nota bene* z centralnym wykładem dzieł, w których się pojawiały należały: opis zarazy, wieków cywilizacji ludzkości, pór roku, pochwały Italii, zaślubin nieba i ziemi oraz występujące równie często epizody mitologiczne, takie jak gigantomachia³⁴⁰. Powtarzanie i jednoczenie przetwarzanie tych tematów nie było wyłącznie domeną antycznej poezji dydaktycznej, zabieg ten stosowali również twórcy nowożytni. Ich poematy cechujące się bogactwem nowych i niespotykanych w starożytności tematów, wzorowały się jednak na antycznych modelach i zawierały często te same dygresje³⁴¹. Nie będzie więc budził zdziwienia fakt, że jest nimi wypełniony także poemat Palingeniusa. Można w nim znaleźć – zgodnie z oczekiwaniami – powtarzalne i konwencjonalne ich rodzaje, pojawiające się w *Zodiaku* niekiedy jedynie w formie aluzji, innym razem w dłuższej, rozbudowanej postaci. Do tych pierwszych należy zaczerpnięta z pism Hezjoda historia wieków cywilizacji, zasygnalizowana dwukrotnie w księdze III i IX³⁴²,

istnienia, to Wergiliusz rozszerzył je i nadał im formę epyllionu, zob. R. Coleman, *Gallus, the Bucolics, and the Ending of the Fourth Georgic*, w: „The American Journal of Philology” 1962, vol. 83, no. 1, s. 55.

³³⁸ M. Gale, *Digressions, intertextuality and ideology in didactic poetry. The case of Manilius*, w: *Forgotten Stars: Rediscovering Manilius' Astronomica*, ed. J. Green, K. Volk, Oxford 2011, s. 3, 15.

³³⁹ M. Gale, *Virgil's metamorphoses: myth and allusions in the Georgics*, „The Cambridge Classical Journal” 1996, vol. 41, s. 36-61.

³⁴⁰ A. Dalzell, *op. cit.*, s. 22-23.

³⁴¹ Na przykład dygresja, w której przywołano opis plagi pojawia się nawet w poemacie, którego tematem była czekolada – zob. Y. Haskell, *The classification of Neo-Latin Didactic Poetry from the Fifteenth to Nineteenth Centuries*, w: *Brill's Encyclopaedia of the Neo-Latin World*, eds. P. Ford, J. Bloemendal, Ch. Fantazzi, Leiden–Boston 2014, s. 447.

³⁴² ZV. III. 256 oraz ZV. IX. 543-545, por. Hes. *Op.* 106-201; Verg. G. I. 121-159.

aluzja do opisu wiosny, będącego częścią deskrypcji pór roku z księgi II³⁴³ oraz opis plagi w księdze V³⁴⁴. Obok nich pojawiają się dłuższe dygresje, do których należy m.in. nawiązujący do Wergiliuszowych eklog³⁴⁵, bukoliczny passus księgi IV³⁴⁶, gdzie Palingenius ma rozsądzić poetycki agon dwóch pasterzy. Pierwszy z nich opiewa miłość do chłopca Fileusa (84-169), drugi do dziewczyny Melliny (171-196), jego pieśń zostaje jednak przerwana pojawieniem się siedmiu wilków³⁴⁷. Niektóre dygresje zawarte w *Zodiaku życia*, jak ta powyższa, pozwoliły włoskiemu humaniście wprowadzić pierwiastki innych gatunków – w tym przypadku bukoliki. Ale ich pojawienie się w dziele stwarzało również przestrzeń na swobodną krytykę rzeczywistości, ubraną w szatę mitu. Jednym z nich był, powracającym w poemacie Palingeniusa - zarówno w formie aluzji, jak i w formie rozbudowanych epyllionów - mit o gigantach³⁴⁸, typowy dla poezji dydaktycznej³⁴⁹. W mitologii greckiej Giganci – synowie Gai-ziemi uosabiali siły chaosu, burzące odwieczny ład świata i natury, dlatego wprowadzenie tego mitu miało najczęściej na celu skomentowanie za sprawą alegorii rzeczywistej sytuacji politycznej czy społecznej. W *Zodiaku*, jak wskazuje F. Bacchelli, Palingenius przywołuje ten mit różnych kontekstach: w księdze VI (ZV. VI. 400-405) Giganci uosabiają destrukcyjną siłę wymierzoną przeciwko naturze; w księdze VIII (ZV. VIII. 463-468) reprezentują natomiast emocje duszy wegetatywnej, zaś dłuższy fragment księgi IX (ZV. IX. 119-144) jest, zdaniem badacza, zawołaną inwektywą wymierzoną przeciwko duchowieństwu³⁵⁰. Wprowadzenie na karty poematu mitów o Gigantach (jak również wielu innych mitów przywołanych w dziele), występujących w formie aluzji czy dygresji, odczytanych w świetle konwencji poezji dydaktycznej, tłumaczy w pewnym stopniu niekonsekwencję jaka zachodzi pomiędzy słowami poetyckiego manifestu Palingeniusa,

³⁴³ ZV. II. 3-10. Deskrypcje pór roku były niemal tak częste, jak opisy wieków cywilizacji. Hezjod daje opis zimy i lata, wiosna pojawia się u Lukrecjusza i Wergiliusza – zob. np. G. II. 323-345.

³⁴⁴ ZV. V. 777-780, por. Lucr. VI. 1138-1286; Verg. G. III. 478-566; Manil. I. 864-891.

³⁴⁵ Zob. Verg. *Ecl.* VII.

³⁴⁶ ZV. II. 70-208.

³⁴⁷ Podobny epizod z udziałem siedmiu wilków, które mogą symbolizować siedem grzechów głównych, pojawia się, jak zauważył F. Bacchelli, w II eklodze *Arkadii* Sanazzara, cały zaś bukoliczny passus zawiera reminiscencje rozdziałów XIII-XIV komedii Boccaccia *Comedia delle ninfe fiorentine*. Jest bardzo prawdopodobne, jak sądzi uczonego, iż do tego passusu Palingenius wykorzystał dwie swoje wczesne kompozycje bukoliczne, które włączył do *Zodiaku* – F. Bacchelli, *Scienza e filosofia...*, vol. 5, s. 37. Trudno się z tą opinią nie godzić, passus ten bowiem jest inny od reszty poematu i do niego nie pasuje.

³⁴⁸ ZV. II. 45-46; IV. 247-259; VI. 15; VI. 400-405; VIII. 792; IX. 119-144.

³⁴⁹ Por. Hes. *Op.* I. 276-286; Lucr. I. 62-79; III. 14-30; V. 110-125. U Owidiusza w *Fasti*: *Ov. Fast.* V. 35-42, ale także w *Metamorfozach* – *Ov. Met.* I. 151-162.

Zob. T. Pellizzari, *'Mundum captum deducere'. L'immaginario della Gigantomachia negli 'Astronomica' di Manilio*, Università degli studi di Milano 2018 [praca licencjacka].

³⁵⁰ Zob. Cic. *Sen.*, II. 5, F. Bacchelli, *Scienza e filosofia...*, vol. 7, s. 24.

głoszącego sprzeciw wobec mitologii, wymyślonej przez *Graecia mendax*, przy jednoczesnym obfitym posługiwaniu się nią w całym dziele.

5.7. *Zodiacus vitae* w panoramie nowożytnej poezji dydaktycznej

Powstałe w starożytności poematy dydaktyczne, pod względem ich tematu i zawartości, można podzielić na kilka typów: naukowy – reprezentowany przez twórczość Lukrecjusza i Maniliusza; filozoficzny, do którego zaliczyć trzeba utwory Parmenidesa czy Empedoklesa; techniczny z Wergiliuszowymi *Georgikami* na czele, charakteryzujący się różnorodną tematyką agrarną: od uprawy, hodowli po polowanie czy połów ryb; wreszcie poematy dotyczące materii religijnej³⁵¹.

Chociaż poezja dydaktyczna, jak udowadnia wspomniane już studium niemieckiego badacza Thomasa Haye'a³⁵², nie przestała powstawać w czasach średniowiecznych, to w okresie renesansu, mimo wciąż obecnej krytyki, przeżywała olbrzymi rozkwit, trwający nieprzerwanie do początków XIX w.³⁵³. Nowożytna poezja dydaktyczna przejawiała się niespotykaną w czasach starożytnych różnorodnością tematyczną – poza tematami znanymi dawniej, pojawiło się bowiem bardzo wiele nowych, a zjawisko to odzwierciedlało potrzebę opisaną nową, zmieniającą się rzeczywistością. Dlatego znaleźć można pomiędzy nimi naukowe poematy o meteorologii, botanice, fizyce Newtonowskiej, a także mniej naukowe o wydawaniu książek, muzyce, pamięci, wojnie, gastronomii, tekstyliach, optyce, zoologii³⁵⁴, a nawet o hodowli jedwabników (*De bombyce*, 1527) czy grze w szachy (*Scacchiae ludus* 1527) Girolama Vidy, o syfilisie (*Syphilis sive de morbo gallico*, 1530) Girolama Fracastora, sztuce latania (*In artem volandi*, 1682) Francisca Hardinga, czekoladzie (*De mentis potu sive de coccolatis opificio*, 1689) Tommasa Stozziego czy elektryczności (*Electricorum libri VI*, 1769) jezuitę Giuseppe Marii Mazzolariego³⁵⁵.

Dzieło Palingeniusa na tle nowożytnych poematów dydaktycznych jest na swój sposób wyjątkowe – *Zodiacus* został pomyślany na kształt encyklopedii wiedzy i kompendium

³⁵¹ Zob. P. Toohey, *op. cit.*, s. 6.

³⁵² Zob. także – Y. Haskell, *New Wings on Old Vessels? Scientific Didactic Poetry between Antiquity and Modernity*, „Studies in History and Philosophy of Science” 2000, vol. 31 no. 1, s. 173-188.

³⁵³ Poematy te powstawały po łacinie oraz w językach wernakularnych. Badaczka łacińskiej poezji dydaktycznej samych łacińskich poematów zarejestrowała blisko 300 – Y. Haskell, *Work or play? Latin 'recreational' georgic poetry of italian renaissance*, „Humanistica Loveniensia”, 1999, vol. 48, s. 132.

³⁵⁴ O różnorodnych dziedzinach, których dotyczyły – zob. Y. Haskell, *Didac-Tech? Prolegomena to the Early Modern Poetry of Information*, w: *Variantology: On Deep Time Relations of Arts, Sciences and Technologies*, eds. S. Zielinski, S. M. Wagnermaier, vol. 1, Cologne 2005, s. 212-214.

³⁵⁵ zob. Y. Haskell, *The classification...*, s. 447.

etyczno-moralnego, a jego treść nie koncentruje się wyłącznie wokół jednego zagadnienia. Tematyczną różnorodność sygnalizuje umieszczona na początku zapowiedź (*Argumenta singulorum librorum*):

Scribere quid deceat, primus liber explicat apte.
Divitias summum esse bonum negat ipse secundus.
Tertius ostendit quam sit fugienda voluptas.
Te quartus natumque tuum, Cytheraea, reponit.
Qui sint foelices enarrat carmine quintus. 5
Pertractat sextus de morte ac nobilitate.
De diis deque anima loquitur bene septimus ipse.
Indicat octavus, sit quanta potentia fati.
Daemonas atque hominum mores dat noscere nonus.
Scribitur in decimo, sapiens vir quomodo fiat. 10
Naturam undecimus totam partesque requirit.
Ultimus in mundo archetypo divisque quiescit.

[O czym wypada pisać, otwarcie wyjaśnia księga pierwsza. Druga zaprzecza, że istnieje znakomite bogactwo. Trzecia pokazuje, że należy unikać rozkoszy. Czwarta mówi o tobie, Wenero, i o twym potomku. Kim są ludzie szczęśliwi, opowiada pieśń piąta. Szósta rozprawia o śmierci i o szlachetności. Siódma dobrze prawi, o bogach i duszy. Ósma wskazuje, jak wielka jest moc losu. Dziewiąta pozwala poznać demony i ludzkie zwyczaje. W dziesiątej opisano, jak stać się mędrcem. Jedenasta bada wszystkie części natury. Ostatnia mówi o odwiecznym świetle i bogach.]

Dzieło jest jednak jeszcze bardziej pojemne i złożone, niż sugeruje to krótkie wprowadzenie, dlatego trzeba zaliczyć je do kilku różnych „podgrup” poezji dydaktycznej jednocześnie. *Zodiacus* to poemat naukowy i filozoficzny spod znaku Lukrecjusza, deskrypcja wszechświata z księgi XI każe włączyć go do grupy poematów dydaktycznych o niebie, jakie powstawały już od czasów starożytnych³⁵⁶, wreszcie moralno-etyczna rama i zagadnienia filozoficzne kwalifikują utwór do kręgu dzieł o tematyce etyczno-filozoficznej³⁵⁷.

Tematyczna różnorodność nowożytnych poematów dydaktycznych była na tyle duża, że trudno byłoby je satysfakcjonująco pogrupować, dlatego Y. Haskell proponuje ich klasyfikację według powielanych wzorców, którymi były modele antyczne. Jak bowiem zauważa badaczka, mimo nowożytnej zawartości tych dzieł, ich forma pozostawała antyczna – imitowano stare modele, do których należały Wergiliuszowe *Georgiki*, Lukrecjuszowy poemat *De rerum natura*, Owidiuszowa *Sztuka kochania* i *Lekarstwa na miłość*, Horacjańska

³⁵⁶ Zob. R. Piętka, *Kaliopie i Urania*, op. cit. Zob. także: M. Herman, *Obraz nieba gwiazdzistego*, Kraków 2006. W XV i XVI wieku powstawały takie poematy, jak *Urania* (1476, pierwsze wydanie 1505) Giovanniego Pontany, czy *De rebus coelestibus* (1472-1475, pierwsze wydanie 1526) Lorenza Bonicontriego. Dzieła te jednak niewiele łączy z *Zodiakiem*. O astralnych poematach XV i XVI w. – zob. Y. Haskell, *Renaissance Latin didactic poetry on the stars: wonder, myth, and science*, „Renaissance Studies” 1998, vol. 12, no. 4, s. 495-522.

³⁵⁷ G. Tiraboschi zauważa, że było kilku poetów, którzy podejmowali w swojej twórczości tematykę religii i moralności, wśród których mni. Cesare Delfino Mariados oraz Ambrogio Novidio Fracchi da Ferentino piszący święte kalendarze i Ambrogio Caravaggi, ich utwory są jednak późniejsze od *Zodiaku*, G. Tiraboschi, op. cit., s. 258-259.

Sztuka poetycka i Maniliuszowe *Astronomica*³⁵⁸. Podział ten jednak nie jest prosty i nie może być arbitralny z kilku powodów. Po pierwsze, chociaż wydawać by się mogło, że dzieło Lukrecjusza będzie modelowe dla poezji naukowej (do jakiej pod pewnym względami można zaliczyć także poemat Palingeniusa), częściej imitowanym jej wzorcem (nie tylko zresztą dla dzieł o naukowej zawartości) stały się *Georgiki*³⁵⁹. Oczywiście utwory pozostałych autorów również znano i naśladowano, odegrały one jednak o wiele mniejszą rolę jako modele³⁶⁰. Po drugie powstawały wówczas poematy, realizujące częściowo dwa lub nawet trzy modele, jak na przykład *De arte poetica* Vidy, która oprócz tytułu niewiele zawdzięczała Horacemu, bo wzorowana była głównie na Wergiliuszu³⁶¹ czy Owidiański w formie poemat *Syphilis, sive de morbo gallico* Fracastora, dla którego to Lukrecjusz i Wergiliusz stanowili główne źródło inspiracji³⁶². Wydaje się na pierwszy rzut oka, że Palingenius także podąża w *Zodiaku życia* za kilkoma modelami jednocześnie, spośród których bezsprzecznie pierwszym jest poemat Lukrecjusza. Utwór rzymskiego poety, po odnalezieniu i wydobyciu go z zapomnienia przez Poggia Braccioliniego nie stał się inspiracją dla zbyt wielu dzieł na północ od Alp, natomiast w Italii, mimo dużego sukcesu, jakim cieszyły się pierwsze drukowane edycje dzieła, szybka reakcja środowiska katolickiego skutecznie wstrzymała na długie lata pojawienie się kolejnych wydań³⁶³. Jak zauważa Y. Haskell, chociaż dzieło to nie było owocem zakazany, a uczeni humaniści doceniali jego naukową wartość, to pisanie poematów naśladowujących *De rerum natura* nie było popularne i budziło co najmniej zdziwienie³⁶⁴. Nie oznacza to jednak, że takie utwory nie powstawały – Palingenius nie był w podążaniu za Lukrecjańskim modelem odosobniony – realizował się on na przykład w kilku innych łacińskich poematach włoskiego Cinquecenta: w *De animorum immortalitate* (1535) Aonia Palearia, w *De immortalitate animae* (1541) Lodovica Parisettiego (Juniora), w *De principiis rerum* (1546)

³⁵⁸ Y. Haskell, *The classification...*, s. 437-438. Zob. także I. Pantin, 'Res contanta doceri?' *Renaissance Comological Poetry, Classical Models and the Poetics of 'Didascalica'*, w: *Poets and Teachers...*, s. 21-34.

³⁵⁹ Zob. Y. Haskell, *Work or play?...*, s. 132-159.

³⁶⁰ Y. Haskell, *Loyola's Bees...*, s. 14. Najważniejszym modelem dla jezuitów, spod pióra których wyszła ogromna ilość poematów dydaktycznych, stały się *Georgiki* Wergiliusza.

³⁶¹ Y. Haskell, *Loyola's bees...*, s. 14.

³⁶² Y. Haskell, *The classification...*, s. 440. Zob. także: Ch. Goddard, *Lucretius and Lucretian Science in the work of Fracastoro*, „Res publica litterarum” 1991, vol. 16, s. 185-192.

³⁶³ Zob. M. Beretta, *Gli scienziati e l'edizione del „De rerum natura”*, w: *Lucrezio, la natura, la scienza*, a cura di M. Beretta e F. Citti, Firenze 2008, s. 181. Interesujące wydaje się zjawisko powstawania Lukrecjańskich poematów w XVIII w., w kręgu rzymskich Jezuitów – zob. Y. Haskell, *Sleeping with enemy: Tommaso Ceva's use and abuse of Lucretius in the 'Philosophia Novo-Antiqua (Milan, 1704)*, w: *What nature does not to teach. Didactic Literature in the Medieval and Early-Modern Periods*, ed. J. Feros Ruys, Turnhout 2008, s. 497-520. Zob. także: Y. Haskell, *Religion and enlightenment in the Neo-Latin reception of Lucretius*, w: *The Cambridge companion to Lucretius*, ed. Gillespie Stuart, Philip Hardie, Cambridge–New York 2007, s. 185-201.

³⁶⁴ Y. Haskell, *Poetic Flights or Retreats? Latin Lucretian Poems in Sixteenth-Century Italy*, w: *Lucretius and the Early Modern*, eds. D. Norbrook, S. Harrison and P. Hardie, Oxford 2015, s. 96-98.

Scipiona Capecego oraz *De immenso* (1591) Giordana Bruna. Mimo stylistycznej różnorodności i odmiennej zawartości dzieła te wiele łączy, podobnie jak ich autorów – obok Palingeniusa oskarżenie o herezję za wyznawane poglądy podzielili Aonio Paleario i Giordano Bruno, których potępiono i skazano na śmierć.

Filozoficzne reminiscencje zaczerpnięte z poematu Lukrecjusza³⁶⁵ są obecne w *Zodiaku życia* w każdej księdze, nie tylko – jak można by się spodziewać - w drugiej części (księgi VII-XII) dzieła poświęconej naturze. Przejawiają się one zarówno w licznych ewokowanych zagadnieniach z zakresu filozofii naturalnej, takich jak zjawiska przyrody czy wrażenia zmysłowe, w przywoływaniu zagadnień z kręgu filozofii epikurejskiej (a nawet zaprezentowaniu postaci samego myśliciela z Samos w księdze III, która traktuje o Epikurejskiej rozkoszy); ukrywają się one niekiedy w bardzo nieoczywistych, poetyckich i nienaukowych opisach³⁶⁶. Może zaskakiwać fakt, że w utworze Włocha, chociaż dają się znaleźć reminiscencje pozostałych modeli, to częściej od Wergiliuszowych *Georgik* pojawiają się w nim echa *Eneidy*, częściej od Owidiuszowych *Miłostek* i *Lekarstw na miłość* Palingenius przytacza jego *Metamorfozy*, podobnie jest z Horacjańskimi *Pieśniami*. Trudno nie wspomnieć o innych wielkich alegorycznych dziełach epickich, zwłaszcza średniowiecznych – należą do nich m.in. *Boska Komedia*, *Il quadriregio* czy *Roman de la rose*.

C. Moreschini wyodrębnia dwa główne modele, za którymi Palingenius podąża – pierwszym, zdaniem badacza, była poezja filozoficzna reprezentowana przez poemat Lukrecjusza, drugim poezja satyryczna wzorująca się na *Satyrach* Horacego³⁶⁷. Rozróżnienie uczonego jest jednak zdecydowanie niewystarczające, ponieważ nie wyczerpuje problematyki wzorców *Zodiaku*. Utwór ten bowiem, jak starałam się wykazać, jest o wiele bardziej hybrydyczny i pojemny, dlatego konieczne jest postawienie pytania, czy należy w jego wypadku mówić w ogóle o modelach? Wydaje się raczej, że czerpiąc po trosze z każdego z nich dzieło włoskiego humanisty pozostaje obok pewnych arbitralnych podziałów: Palingenius przeszczepił na grunt poezji dydaktycznej ideę encyklopedii, a nawet *sui generis* ideę sylwiczności, nieprzystającą do żadnego z imitowanych wzorców, na których wspierały się nowożytne poematy dydaktyczne. Funkcję encyklopedii w różnych wiekach pełniły wszakże nierzadko dzieła literackie – jak było w starożytności z utworami Hezjoda i Homera.

³⁶⁵ Wielu z nim poświęcony jest artykuł A. Parrotty-Nosei – zob. A. Parrotta-Nosei, *Marcello Palingenio Stellato e Lucrezio*, „Studi italiani di filologia classica” (Nuova Serie), vol. V, Firenze 1927, s. 111-124.

³⁶⁶ Zob. ZV. III. 5-9, Lucr. IV. 432-3; V. 651-652.

³⁶⁷ Zob. C. Moreschini, *Satira e teologia...*, s. 204.

Jeśliby przyjąć za francuskim historykiem Jaques'em Lafaye'em, że każda epoka ma swe słowa klucze, to – jak zauważa Joanna Partyka – słowami charakteryzującymi XVI i XVII stulecie byłyby „*curiositas*, wiedza, retoryka i encyklopedia”³⁶⁸. Z kolei Ann Moss stwierdza, że w pierwszym dwudziestolecu XVI wieku (a zatem w okresie, w którym powstawał *Zodiacus*) pojawiały się w Italii liczne miscellanea i encyklopedie, które – podobnie jak książki „miejsc wspólnych” – zrodziły się na fali zjawiska, jakim był wyniesiony ze szkół humanistycznych nawyk robienia notatek³⁶⁹. Powstające wówczas paraencyklopedyczne dzieła, chociaż nie były przeważnie nazywane „encyklopediami”, pełniły jej funkcję ze względu na wyczerpujący i obszerny zakres, który obejmowały³⁷⁰. Nosiły one zwykle różne metaforyczne tytuły, takie „syntaxis”, „ogród”, „machina”, „zwierciadło”, „synopticon”³⁷¹; dodać moglibyśmy również „zodiak”, który – co starałam się wykazać w rozdziale 3 - będąc narzędziem retorycznym, już od czasów Kwintyliana gromadził i porządkował rozległą wiedzę. Jak zauważają badacze literatury renesansu, okres ten obfitował w dzieła sylwiczne, pozostające w opozycji do przyjętych wówczas formalnych i estetycznych reguł tworzenia, a także wobec norm gatunkowych. Takie dzieła próbowały w sposób nieuporządkowany opisać świat, a cecha ta wydaje się być ich znakiem rozpoznawczym³⁷². Tematyczna wielość *Zodiaku*, łączenie porad z różnych dziedzin życia, podobnie jak podążanie za kilkoma modelami jednocześnie sprawia, że poemat ten odzwierciedla te same tendencje i realizuje podobne założenia, przejawiając w panoramie nowożytnej poezji dydaktycznej dużą oryginalność i odrębność.

6. Poetycki manifest Palingeniusa

Jak przypuszcza F. Bacchelli, to względy estetyczne *Zodiaku* były jedną z głównych przyczyn zapomnienia o nim w Italii. „Wiersz i styl najniższego rzędu”, chaotyczność, nadmierna wylewność – to tylko trzy z zarzutów wysuniętych przez J. C. Scaligera, który – należy to przyznać – nie był daleki od prawdy: niemal prozaiczny styl Palingeniusa, dygresyjność jego wypowiedzi i natrętne powracanie do niektórych idei budzą także dzisiaj estetyczny sprzeciw. Paradoksalnie jednak większość tych „wad” daje się usprawiedliwić.

³⁶⁸ J. Partyka, *op. cit.*, s. 202.

³⁶⁹ A. Moss, *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought*, Oxford 1996, s. 98.

³⁷⁰ A. Blair, *Revising Renaissance encyclopaedism*, w: *Encyclopaedism form Antiquity... op. cit.*, s. 379.

³⁷¹ P. Cherchi, *Enciclopedias y organisation del saber de la antigüedad al renacimiento*, w: *De las academias a la enciclopedia: el discurso del saber en modernidad*, ed. E. Rodriguez Cuadros, Valencia 1993, s. 90, J. Partyka, *op. cit.*, s. 84.

³⁷² *Ibidem*.

Część z nich można wytłumaczyć, jak starałam się wykazać w poprzednim rozdziale, konwencją gatunkową poezji dydaktycznej. Inne stają się zrozumiałe, jeśli weźmiemy pod uwagę duże zretoryzowanie dzieła i jego mnemotechniczną koncepcję, za sprawą której – moim zdaniem – celowo powtarzają się i powracają najważniejsze idee – jest ono wszakże skierowane do nauczycieli i uczniów, a pedagogiczny zamysł Palingeniusa, jak pokazują źródła, znalazł na tym polu aprobatę – jego poemat dość szybko trafił do szkół, gdzie przez co najmniej dwa stulecia funkcjonował jako podręcznik. Krytykowany wybór formy i treści dzieła tłumaczy natomiast zawarty w nim manifest poetycki – jego uważna lektura pokazuje przemyślane wybory Palingeniusa, polemikę z tradycją i bunt przeciwko ówczesnej estetycznej modzie. W świetle tego manifestu *Zodiacus vitae* nie tylko nie jest ignoranckim dziełem zaściankowego poety pozostającym – jak można by sądzić – na uboczu trendów płynących z wielkich ówczesnych literackich centrów, ale staje się świadomym i odważnym aktem lekceważenia humanistycznych standardów *decorum*³⁷³.

Zapowiedź programu poetyckiego sygnalizuje *Skazon* – krótki wierszyk, poprzedzający poemat, drukowany jedynie w pierwszej weneckiej *editio princeps* z 1536 roku. Palingenius wywody te poszerza w księdze I, a pełną ekspozycję swego manifestu zamieszcza w księdze VI (ZV. VI. 1-49). U źródła jego poetyckiego programu legła troska etyczna, aby wskazywać drogę odnowy moralnej, krzewić dobre obyczaje, odsłaniać prawdę i nieść światło wiedzy. Ten zgoła nieliteracki cel miał jednakże swoje poetyckie implikacje.

6.1. Forma

neque hic superbos audiet pedum bombos (ZV. *Scazon*, v. 10)

Pierwszą z nich była świadoma rezygnacja z wzorcowej formy metrum, której – jak Palingenius deklaruje w *Scazonie* (v. 10) w jego poemacie czytelnik nie usłyszy. W księdze VI wyjaśnia dlaczego:

multi sublimia carmina condunt,
sunt et romano et graeco sermone disert,
et, cum multa sciant, sapiunt tamen aut modice aut nil.
Verba nitent phaleris, at nullas verba medullas
intus habent (...) ZV. VI. 32-36

[Wielu jest takich, co tworzy wzniosłe pieśni, w mowę rzymską i grecką wprawionych; i chociaż wiele wiedzą, brak im jednak mądrości, [ich] słowa skrzę się bogactwem, lecz są w środku puste].

³⁷³Y. Haskell zauważa, że obok Palingeniusa podobny bunt przeciwko owemu *decorum* znaleźć można w twórczości Giordana Bruna – zob. Y. Haskell, *The Masculine Muse...*, s. 123.

Włoski humanista wchodzi tutaj w dialog z Lukrecjuszem, który w księdze I poematu *De rerum natura* porównuje formę i zawartość swoich pieśni do gorzkiego lekarstwa podawanego dziecku w kubku otoczonym słodkim miodem (Lucr. I. 936-942), co dla rzymskiego poety oznaczało przekazywanie trudnej prawdy głoszonej przez siebie nauki, ujętej w przyjemną i dającą nieco osłody formę wiersza³⁷⁴. Choć imrowizowane i niestaranne heksametry *Zodiaku* bynajmniej nie „skrzą się bogactwem”, Stellato wyraźnie akcentuje, że chce, aby jego wersety stały się, jak u Lukrecjusza (Lucr. I. 933-934) – „jasnymi pieśniami” (*lucida carmina*), niepotrzebny mu jednak wdźwięk (*lepor*), ponieważ nadmierne kunsztowny język, zdaniem poety, skupia na sobie uwagę i daje chwilową przyjemność, ale nie przekazuje żadnej wartościowej treści. Czytelnik nic dzięki niemu nie zyska:

quid didicit tandem? quid scit, nisi somnia, nugas,
quae nihil ad vitam faciunt, nihil utile ponunt (ZV. VI. 39-40)

[Czegoż więc nauczył? Co wie, jeśli nie rojenia, błahostki, które niczego nie wnoszą do życia, w żaden sposób nie są pomocne]

Palingenius rezygnuje więc z pięknej formy i pragnie przekazać swą naukę w możliwie przystępny sposób – używając zrozumiałego i prostego języka (niekiedy wręcz rubasznego, co jednak nie znaczy, że dzieło pozbawione jest poetyckich partii), wkładając swoje pouczenia w heksametr daleki od wzorca Wergiliańskiej poprawności³⁷⁵, przez co narażał się świadomie na przytyki zoilów. *Delectare* w *Zodiaku* korygowane jest nieustannie przez nadrzędny cel, jakim dla włoskiego poety pozostaje *docere*.

6.2. W stronę poezji prawdy

Moralny zamysł *Zodiaku* miał swoje konsekwencje w wyborze materii poematu, a także w jego programie poetyckim, który nawiązywał do dwóch głośniejszych antycznych sporów poezji z filozofią. Pierwszy odwoływał się do kwestii prawdy i fikcji w poezji, a jego pochodną stał się sąd Arystotelesa, prowadzący w konsekwencji do wykluczenia z niej poematów dydaktycznych. Osąd Stagiryty powrócił później na karty renesansowych poetyk i

³⁷⁴ Y. Haskell przestrzega jednak, aby słów Lukrecjusza nie brać zbyt nowocześnie, bo poeta deklaruje również, że nie pozostawi bez pomocy odbiorcy swoich pouczeń – Memmiusza, co sugeruje, że owa „słodycz” – czyli budząca uczucie przyjemności forma wiersza oznacza także zrozumiałość – Y. Haskell, *The Masculine Muse...*, s. 19.

³⁷⁵ Metryce *Zodiaku* poświęcił sporo miejsca w swojej książce F. Bacchelli, zob. F. Bacchelli, *Appunti su metrica e prosodia*, w: *Marcelli Palingenii...*, s. 41-140.

znalazł swoich zwolenników. Drugi natomiast był częścią konfliktu filozofów z poetami, w którym ci pierwsi zarzucali drugim amoralność; ta dyskusja, przybierając przez stulecia różne kształty³⁷⁶, była żywo obecna również w XV i XVI w. Oba te spory miały dwojakie konsekwencje: po pierwsze – na płaszczyźnie etycznej, z uwagi na duży autorytet poetów oraz ich wychowawczą rolę społeczną; po drugie – na polu teoretycznoliterackim.

Non hic Gygantes, Gorgonas Chimeras ve,
non regna Ditis fabulosa narrari
sentiet aliaque multa vatibus ficta (ZV. *Scazon*, v. 6-8)

Palingenius już w powyższych słowach *Skazona*, powtórzonych jeszcze kilkakrotnie w I i VI księdze deklaruje wyraźnie, po której stronie się opowiada – chce głosić poezję prawdy, która przekazuje wiedzę. Dlatego gardzi autorami podążającymi drogą kłamstwa i deprecjonuje ich dzieła wypełnione poetyckimi „zmyśleniami” i mitologią. Ów żywotny spór nad prawdą i fikcją w poezji, dyskutowany także w czasach Palingeniusa, bierze swój początek z krótkiego dwuwersu pochodzącego z *Teogonii* Hezjoda. Kastylijskie Muzy deklarują w nim, że w ich pieśniach jest zarówno wiele rzeczy kłamliwych, jak i prawdziwych³⁷⁷. Słowa te stawiały w istocie pytanie o to, czy otrzymujący od Muz natchnienie i nauczani przez nie poeci kłamią czy mówią prawdę? Z odpowiedzią na nie mierzyło się wielu późniejszych myślicieli, pisarzy, a także samych poetów, którzy ustosunkowując się wobec słów *ψεύδα πολλά λέγειν* stawali tak po stronie prawdomówności, jak i po stronie kłamstwa w poezji³⁷⁸. Głos w tej sprawie zabrali również twórcy włoskiego Trecenta – Petrarca i Boccaccio, którzy przeciwstawiając się średniowiecznym osądom o kłamliwości poezji, opowiedzieli się po stronie głoszonej przez nią prawdy³⁷⁹. Pierwszy z nich podjął ten temat w IX księdze *Afryki*, w której stwierdził, że poeta musi budować na prawdzie, wznosząc jednak fundamenty, powinien ukryć się za chmurą i pozostawić czytelnikowi przyjemność odkrywania: najśłodsza jest bowiem prawda głębiej schowana i dłużej poszukiwana³⁸⁰. Materią poezji powinna być historia, kult cnoty i to, co wskazuje drogę do życia – studiowanie natury, które musi być

³⁷⁶ Zob. J. Domański, *Uwagi wstępne*, w: *Enea Silvio Piccolomini broni poezji. Fragment listu do Zbigniewa Oleśnickiego z 27 października 1453 roku*, Warszawa 2018, s. 7-142. Na kartach tego znakomitego wstępu J. Domański śledzi ów głośny spór poezji z filozofią od jego początku i w kolejnych fazach rozwoju aż do XV w.

³⁷⁷ Mowa o dwuwersie: Hes. *Theog.* 27-28: ἴδεν ψεύδα πολλά λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα/ ἴδεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθῆα γηρῦσασθαι; zob. Z. Szmydtowa, *W kręgu renesansu i romantyzmu. Studia porównawcze z literatury polskiej i obcej*, wybór i przedmowa Z. Libera, Warszawa 1979, s. 719-739 (*Hezjod o prawdzie i nieprawdzie w poezji*).

³⁷⁸ Zob. Hes. *Theog.* 713; Hor. *Ars poet.* 338-339.

³⁷⁹ W. Taratkiewicz, *Historia esetyki*, t. 3 Warszawa 2009, s. 18-29.

³⁸⁰ IX. 90: „Non illa licentia vatium est/quam multis placuisse palam est.../Scripturum icuisse prius firmissima veri/ Fundamenta decet”, w: *F. Petrarcae Africa* (quam recensuit, praefatione, notis et appednicibus illustravit L. Pingaud), Parisiis 1872, s. 374.

ukryte, a oko zwiedzone cieńką zasłoną ornamentu. Ornament zaś – jak napisał włoski mistrz – to inwencja poetycka. Jeśli inwencją w poezji będzie jednak wszystko, wówczas jej twórca nie jest poetą, ale kłamcą³⁸¹:

Naturae studium quicquid, licuisse poetis
Crede; sub ignoto tamen ut celentur amictu,
Nuda alibi et tenui frustrentur lumina velo,
Interdumque palam veniant fugiantque vicissim.
Qui fingit quodcumque refert, non ille poete
Nomine censendus, nec vatis honore, sed uno
Nomine mendacis³⁸².

[Uwierz, że cokolwiek należy do studiów nad naturą, wolno tworzyć poetom; ukrywa się to jednak pod płaszczem czegoś nieznanego, a czyste światło uwodzi przez cienką zasłonę, naprzemiennie: raz jawnie świeci, a raz znika. Tego, kto wszystko wymyśla, nie godzi się uważać za poetę ani wieszczą, lecz jedynie za kłamcę.]

Boccaccio, drugi wielki poeta „Korony”, w XIII rozdziale swojego mitologicznego dzieła *Genealogia Deorum Gentilium* (pierwsza jego rękopiśmienna wersja powstała w 1360 r.) stwierdza, że kłamcami są ci, którzy oskarżają poetów o fałsz, ponieważ oni nie kłamią, tylko tworzą fikcje, a tych nie należy mylić z prawdą:

Dico poetas, uti isti volunt, non esse mendaces. Est enim mendacium, iudicio meo, fallacia quaedam simillima veritati (...) eo quod non sit mentis eorum quemquam fingendo fallere, nec uti mendacium est fictiones poeticae ut plurimum non sunt nedum simillimae, sed similes veritati, imo valde diffonę adversae. Et dato species fabularum una quam videri potius historia, qua fabula diximus, sit veritati similissima (...)³⁸³.

[Mówię, że poeci, jak chcą (uważać) tamci, nie są kłamcami. Jak sądzę bowiem, kłamstwo – pewna zwodniczość, jest bardzo podobna do prawdy (...). [Poeci] tworzeniem fikcji nie zamierzają kłamać; tak samo posługiwanie się kłamstwem nie oznacza poetyckich fikcji, z których większość nie jest zbyt podobna do prawdy. Spośród różnych rodzajów przekazów to historia, nazywana opowieścią, jest najbliższa prawdzie.]

Arystoteles rozważając problem prawdy i fikcji w poezji na innej płaszczyźnie, przeniósł ów spór, jak zauważa Zofia Szmydtowa, na pole teoretycznoliterackie. Grecki myśliciel uznał bowiem, że ważniejsze w poezji jest stwarzanie tego, co było prawdopodobne (w co wpisany był jednak jakiś rodzaj prawdy), choćby było niemożliwe, niż to, co prawdziwe, ale nieprawdopodobne (*verisimilitudo*)³⁸⁴. Dlatego definicję poetyckości, którą zawarł w swojej *Poetyce* Stagiryta, stanowiła *mimesis*, czyli naśladownictwo. Arystoteles stanął więc po

³⁸¹ J. H. Whitfield, *Petrarch and the Renaissance*, New York 1966, s. 65.

³⁸² IX. 99-105, *F. Petrarcae Africa, op. cit.*, s. 374.

³⁸³ G. Boccaccio, XIV. 13. 8, w: *Ioannis Bocatii Peri Genealogias Deorum: Libri Quindecim: cum annotationibus Iacobi Micylli*, apud Io. Heruagium, Basileae 1532, s. 369.

³⁸⁴ Z. Szmydtowa, *op. cit.*, s. 726-727.

stronie twórczej fikcji, nie zaś prawdziwości i prawdy, a naturalną konsekwencją tego stanowiska było wykluczenie z dziedziny poezji tych dzieł, które owej fikcji nie zawierały. Dla greckiego filozofa poetami nie byli więc ci, którzy opisywali zastaną rzeczywistość, ale jej nie naśladowali, chociaż swe opisy ujmowali w poetycką formę wiersza. Zamknięte w metrum zagadnienia naukowe nie mogły więc być, zdaniem filozofa, uznane za poezję: czyż Homera i Empedoklesa nie dzieliła przepaść? Nie łączyło ich nic, poza heksametrem, który wszakże nie decydował o poetyckości, dlatego Stagiryta postulował pierwszego z nich nazwać poetą, drugiego zaś filozofem przyrody³⁸⁵. Debata ta powróciła pod koniec XV w. i była żywo dyskutowana w XVI w., kiedy na nowo zaczęły cyrkulować w obiegu pisma Arystotelesa, w tym jego *Poetyka*, opublikowana w 1498 roku w łacińskim przekładzie Georgia Valli (pierwsze greckie wydanie tego dzieła ukazało się w Wenecji w 1508 r.)³⁸⁶. Wraz z jej pojawieniem odżył również spór o prawdę i fikcję w poezji, w świetle którego krytyka poezji naukowej i dydaktycznej znalazła swoich zwolenników i przeciwników. Ci drudzy wyrokując, że poezją jest tylko to, co fikcyjne, nie negowali bynajmniej estetycznych walorów poematów naukowych, zarzucając im jedynie i aż – brak fikcji. Do krytyków poezji dydaktycznej należeli zagorzali XVI-wieczni arystotelicy, tacy jak Lodovico Castelvetro, powtarzający w swojej poetyce (*Poetica d'Aristotele vulgarizzata e sposta*, 1570)³⁸⁷ osady greckiego filozofa czy Antonio Riccoboni, który z powodu braku fikcji (*fabula*) uważał że należy z kanonu usunąć zarówno Hezjoda, Lukrecjusza, jak i współczesnych mu poetów dydaktycznych – Fracastora i Pontana³⁸⁸. Gruntowny przegląd treści nowożytnej poezji dydaktycznej pokazuje jednak, że zarzut ten był bezpodstawny – twórcy tych poematów bowiem, być może właśnie w obawie przed posądzeniem o brak fikcji, zamieszczali w swoich dziełach passusy opisujące niezwykłości natury lub tworzyli nowe mity na wzór Wergiliuszowego epyllionu, realizując w ten sposób postulat mimetyczności. Tendencja ta obecna wszakże już w starożytności nie zatraciła swojej funkcji w poezji nowożytnej – jak możemy przeczytać w liście kardynała Bembo do Fracastora z 1525 r., radzącego młodemu poecie usunąć z *Syfilisa* mit o Ilceusie³⁸⁹. Wydaje się wręcz, że nowożytne poematy

³⁸⁵ Arist. *Poet.* 1447a-28-1447b-24.

³⁸⁶ H. Podbielski, *Wstęp: Stan zachowania i charakter dzieła*, w: Arystoteles, *Poetyka*, Warszawa 2001, s. 564.

³⁸⁷ L. Castelvetro, *Poetica d' Aristotele vulgarizzata e sposta*, a cura di Werther Romani, vol.1, Bari 1978, s. 43-49, zwłaszcza 48-49.

³⁸⁸ A. Riccoboni, *Poetica Aristotelis: Eivsdem Riccoboni Paraphrasis In Poeticam Aristotelis. Eivsdem Ars Comica Ex Aristotele. Cum Indice copiosissimo*, Patavii 1587, Rozdział: *De natura poeticae*, s. 3-4. Zob. Y. Haksell, *The Masculine Muse...*, s. 120.

³⁸⁹ List z 5 stycznia 1526 roku. Zob. *Lettere di M. Pietro Bembo a' Principi e Signori e suoi Famigliari Amici scritte divise in undici libri*, w: *Opere del Cardinale Pietro Bembo*, vol. 7, Milano 1810, s. 171-2, zob. Y. Haskell, *Between facts and fiction...*, s. 79. F. Bacchelli zauważa, że krytyka Bembo skierowana jest zarówno

dydaktyczne, a zwłaszcza utwory siedemasto- i osiemnastowieczne jeszcze wyraźniej postulat mimetyczności realizowały³⁹⁰. Dyskusja nad prawdą i fikcją toczyła się przez całe szesnaste stulecie, a po stronie poezji dydaktycznej stawali wybitni teoretycy, wśród których znalazł się wspomniany Girolamo Fracastoro, Francesco Patrizi oraz Tommaso Campanella. Fracastoro w swoim dialogu o poezji – *Naugerius, sive de poetica dialogus* (wyd. 1555, powstałym w 1540 r.) podważył Arystotelesowską mimesis jako definicję poetyckości i stwierdził, że poeci nie tylko nie fałszują rzeczywistości, ale naśladowują idee i w świetle tego naśladownictwa nie ma dla poety nieodpowiedniej materii – „omnis materia poetae convenit”³⁹¹. Włoski humanista wchodząc w polemikę ze Stagirytą stwierdzał, że niedorzecznością byłoby twierdzić, że Wergiliusz był poetą jedynie przy tworzeniu *Eneidy*, a przestawał nim być przy pisaniu *Georgików*. Poematy dydaktyczne zaliczał on do poezji, ponieważ – jak sądził – jej zadaniem jest nie tylko przekazywać wiedzę, ale także delektować, jeśli bowiem chcemy się faktycznie czegoś nauczyć, nie sięgamy w pierwszej kolejności po Lukrecjusza, lecz po Arystotelesa czy Teofrastra³⁹². Apologii poezji dydaktycznej dostarczają również pisma pozostałych dwóch teoretyków Patriziego i Campanelli, którzy – jak zauważa Y. Haskell – bronili jej przez zarzutem Arystotelesa za sprawą... samego Arystotelesa. Patrizi w *Della poetica* (1585) powołując się na słowa Stagiryty z *Etyki Nikomachejskiej* (Aryst. *Et. Nic.* 1153b) dotyczące cudów, jakie zrodziła sama natura stwierdza, że Empedokles był naśladowcą cudowności natury, zaś poezja, która ją imituje jest bardziej niezwykła niż tworzona przez człowieka fikcja, wszystkie więc jej rodzaje zawierają niezwykłość³⁹³. Poezji natury jako pełnej cudowności bronił również Tommaso Campanella w swoim dziele *Poetica latina* (1613). Chociaż, co prawda, nigdzie nie zacytował on Palingeniusa, stworzył założenia

przeciwno nowym opowieściom mitologicznym, takim jak właśnie mit o Ilceusie, zamieszczony w poemacie Fracastora, jak klasycznym, o których Palingenius wspomina w księdze IV. 241-267 – F. Bacchelli, *Scienza e filosofia...*, vol. 5, s. 87.

³⁹⁰ Zob. Y. Haskell, *Loyola's Bees...*, Rozdział 2: *Marvellous Works: The Poetry of Wonder in the Baroque Naples*, s. 70-117.

³⁹¹ G. Fracastoro, *Navagero. Della Poetica*. Testo critico, traduzione, introduzione e note a cura di E. Peruzzi, Firenze 2005, s. 68; E. Garin, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1969, s. 225-226. Zob. także: Y. Haskell, *Between facts and fiction...*, s. 88-89.

³⁹² Zob. E. Peruzzi, *Introduzione*, w: G. Fracastoro, *Navagero. Della Poetica...*, s. 16nn. Warto jednak zauważyć, że porady zamieszczane w poematach dydaktycznych, chociaż były poetyckie, nie były pozbawione prawdy i użyteczności – jak zauważa E. Wesołowska, *praecepta* Owidiusza w jego poemacie *O kosmetyce twarzy* znajdowały zastosowanie w ówczesnej i późniejszej farmacji – zob. E. Wesołowska, *Wstęp*, w: Owidiusz, *Fasti. Kalendarz poetycki*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2008, s. XX-XXI.

³⁹³ Y. Haskell, *Between facts and fiction...*, s. 89, *eadem*, *Renaissance latin didactic poetry...*, s. 521. Zob. F. Patrizi, *Della poetica di Francesco Patrizi, La Deca Disputata nella quale, e per istori, e' per ragioni, e per autoria' de' grandi antichi, si monstra la falsita*, [Per Vittorio Baldini] In Ferrara 1585, zwłaszcza księga VII, zatytułowana *Se Empedocle fu poeta minore o maggior d'Omero*, s. 137-156. Zob. także: B. Hathaway, *Patrizi's Attack on Mimesis*, w: *The Age of Criticism. The Late Renaissance in Italy*, New York 1962, s. 9-22 oraz *idem*, *Were Empedocles and Lucretius poets?*, w: *ibidem*, s. 65-86. O idei poety jako twórcy cudowności – zob. E. Sarnowska-Temeriusz, *Droga na Parnas...*, s. 121-122.

estetyczne poezji naukowej, które powstały pół wieku wcześniej *Zodiacus vitae* w pełni realizował³⁹⁴.

vera sequimur, vera dicere optamus (ZV. *Scazon*, 12)

Palingenius stając po stronie poezji prawdy, nie poezji fikcji, która – jak stwierdzał wielokrotnie w swoim poemacie – jest wytworem kłamliwych poetów greckich (*Sed quid non fingit nugarum Graecia mater?* ZV. VII. 409) zadeklarował w swoim programie prymat twórczości o tematyce moralnej i naukowej, nawiązując tym samym – jak zauważył F. Bacchelli – do podobnych manifestów głoszonych już przez poetów antycznych, takich jak Horacy (Hor. *Sat.* I. 1. 24), Owidiusz (Ov. *Ars.* I. 30), Maniliusz (Manil. II. 37) i Marcjalis (IV. 49 oraz X. 4)³⁹⁵. Na fali powstawania licznych dzieł przepełnionych fikcją, takich jak *Orlando furioso* Ariosta, tocząca się na przełomie XV i XVI w. dyskusja, do której nawiązał Stellato, dotyczyła zasadności wypełniania utworów mitologią i fikcją. Zdając sobie sprawę z tego, że krytyka owych zmyśleń i rezygnacja z nich przysporzy mu wrogów, Palingenius odważnie, mimo to, deklaruje:

quod non inflatas nugas mirandaque monstra
scribimus ac nullas fingendo illudimus aures;
nam solas tribuunt fabellas vatibus ac si
vera loqui foedumque foret vetitumque poetis.
Horum ego iudicium falsum et damnabile duco,
nilque mihi melius, nil dulcius esse videtur,
quam verum amplecti (ZV. VI. 8-14)

[nie piszemy o próżnych błahostkach ani cudownych tworach i nie zabawiamy niczyich uszów zmyślaniami; (niektórzy) oczekują bowiem od poety, że będzie pisał tylko opowiadania, a jeśli mówi on o rzeczach prawdziwych, wówczas staje się wstrętny i wzbrania mu się miana poety. Uważam ich osąd za błędny i godny potępienia: nic nie jest dla mnie lepsze ni słodsze od zajmowania się prawdą.]

Poezji pełnej błahostek i zmyśleń³⁹⁶ przeciwstawia więc włoski humanista poezję prawdy i prawdę historyczną, nawiązując jak się zdaje, do słów Petrarcki³⁹⁷.

utiliaque magis nostra continet charta,
quam vana monstra et irritas voluptates (ZV. *Scazon*, 14-15)

³⁹⁴ Y. Haskell, *Between facts and fiction...*, s. 90-91.

³⁹⁵ F. Bacchelli, *Scienza e filosofia...*, vol. 6, s. 98. Por. zwłaszcza ZV. *Scazon*, 6-8 i Mart. X. 4. 9-10.

³⁹⁶ Por. ZV. VI. 14-23.

³⁹⁷ „Quicquid labor historiarum est, Quicquid virtutum cultus documentaque vitae”, *Francisci Petrarci Africa...*, s. 98.

Przeciwstawiając poezję prawdy i moralności poezji błahostek Stellato odwołał się do wciąż obecnej w jego czasach żywiołowej krytyki mówiącej o szkodliwości poezji. Krytyka ta, przebiegająca na linii: amoralna starożytność pogańska – literatura chrześcijańska, uprawiana była w czasach średniowiecznych i powróciła również później w dobie kontrreformacji³⁹⁸. Spór ten jednak jest o wiele starszy, pojawił się bowiem już w VI w. p.n.e. w łonie „pogańskiej starożytności”. Zapoczątkowana w okresie przedsokratejskim przez Ksenofanesa z Kolofonu krytyka poezji dotyczyła deprecjacji poematów Hezjoda i Homera, którzy przedstawiali nie tylko antropomorficznych bogów, ale również przypisali im hańbiące, niemoralne ludzkie cechy i zachowania. Zarzut Ksenofanesa dotyczył więc kłamstwa głoszonego przez poetów. W podobnym kierunku wysuwali swoje argumenty przeciwko poezji inni presokratejscy filozofowie, tacy jak Heraklit, który, podważając autorytet poetów w dziedzinie wiedzy, uważał ich sztukę za błędną, zmysłową i subiektywną³⁹⁹. Godny podkreślenia jest jednak fakt, że istotą sporu był brak prawdy i fałszywość poetyckich przekazów, nie zaś ich piękno. Antagonizm ten rozgrywał się więc na płaszczyźnie wychowawczej i politycznej, nie na polu estetyki. Chociaż w dyskusji tej głos zabierali także sami „twórcy mitów” – poeci, o czym świadczą chociażby krytyczne uwagi Arystofanesa w *Chmurach* wymierzone w kierunku Sokratesa (oskarżonego przez poetę Meletosa i ostatecznie skazanego na śmierć), przesunął się on jednak na korzyść filozofii i zakończył w starożytności metaforyczną banicją poetów z państwa. Platon pisze o tym problemie w swoich dialogach (uwagi na temat poezji zawarł on w *Hippiaszu Mniejszym*, *Ionie*, *Fajdrosie*), zwłaszcza zaś w *Politeji*, gdzie spór ten powraca dwukrotnie. W ks. II i III tego dzieła grecki filozof deprecjonuje rolę poetów jako wychowawców, w księdze X natomiast z poziomu *paidei* przechodzi na grunt estetyki i pisząc o *mimesis* stwierdza, że naśladownictwo poetów jest wtórne, imitują oni bowiem to, co jest naśladownictwem idei⁴⁰⁰. Istotny jest jednak fakt, że Platon, który nie negował całej poezji, uznał jej rolę jako potrzebną w służbie filozofii. Spór poezji i filozofii, a później także teologii, kontynuowany był, jak pokazuje studium J. Domańskiego, nie tylko na gruncie pogańskiej starożytności, ale także na polu literatury chrześcijańskiej, gdzie od czasów Orygenesusa i Hieronima „pogańska branka” – jak nazywali oni starożytną poezję, nadal poddawana była krytyce i pełniła rolę służebną

³⁹⁸ Zob. E. Sarnowska-Temeriusz, *Droga na Parnas. Problemy staropolskiej wiedzy o poezji*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1974, s. 107nn.

³⁹⁹ R. Mordarski, *Filozofia polityczna Platona wobec sporu filozofii z poezją. Interpretacja Leo Straussa*, „Filosofia” 2009, nr. 1, s. 192.

⁴⁰⁰ *Ibidem*, s. 201.

wobec filozofii⁴⁰¹. Ten stan rzeczy trwał przez okres średniowiecza, mimo wielu apologii „syreniego śpiewu”, a pewna zmiana, jak zauważa E. Sarnowska-Temeriusz, dokonała się dopiero w czasach renesansu. Impulsem do niej stały się opinie Petrarcki i Boccaccia⁴⁰².

Palingenius zastanawiając się nad odpowiednią materią poetycką w księdze I stwierdza, że powinna być ona pożyteczna dla czytelnika, by nie tracił on czasu na próżne błahostki i mógł dzięki niej zaczerpnąć dobra (ZV. I. 139-142)⁴⁰³. Krytykując niemal otwarcie poezję Owidiusza i równie otwarcie nawiązując do antycznej krytyki, pyta więc:

mutatasque deum atque hominum memorare figuras,
et vacuas aures nugis mulcere canoris ?
Num melius iuvenum lascivos dicere amores,
quodque nefas maius, dictis temerare profanis
coelicolas? (ZV. I. 115-19)

[Czy mam przypomnieć przemiany bogów i ludzi, i delektować próżne uszy dźwięcznymi fraszkami? Czy lepiej mówić o wyuzdanych miłostkach młodzieńców i, co bardziej niegodne, podłymi słowy znieważać niebian?]

Poeta nie przestaje tracić z oczu swego moralno-wychowawczego celu i odbiorców swoich pouczeń – czytelników, wśród których była również młodzież szkolna. Dlatego kilkakrotnie powraca w *Zodiaku* krytyka złej literatury, pełnej opisów zwodniczych miłostek, rozpalających wyobraźnię i wiodących ku rozpuście. W księdze I padają ostre słowa przeciwko takiej właśnie poezji:

quin ego devoveo versus pariterque poetas,
cum video pueros, obscoena docente magistro
carmina, peiores fieri primumque pudorem
linquere paulatim et sceleratos discere mores (ZV. I. 182-185)

[Złorzeczę więc wierszom i na równi poetom, kiedy widzę chłopców, karmionych przez nauczyciela obscenicznymi pieśniami, przez co stają się gorsi, porzucają powoli wstyd i uczą się zbrodniczych zwyczajów.]

W poetyckim programie Palingeniusa nie ma miejsca na eleganckie metrum, ozdobny i skupiający na sobie uwagę język, który nie przekazuje żadnej wartościowej treści. W tym odważnym manifeście, pozostającym w opozycji do estetycznego *decorum* jego epoki (i nie tylko zresztą tych czasów) nie było miejsca również na fałsz – liczyła się bowiem tylko

⁴⁰¹ J. Domański, *Enea Silvio Piccolomini...*, s. 34-54.

⁴⁰² E. Sarnowska-Temeriusz, *Droga na Parnas...*, s. 107-110.

⁴⁰³ W słowach tych pobrzmiwał nie tylko zarzut dotyczący poetyckiej fikcji, ale także pustego kłamstwa, które skłonni są głosić poeci – Stellato pyta: „an laudabo aliquem dictis mendacibus, ut pars/ magna solet vatium, et corvum Phaenica vocabo?” (ZV. I. 111-112): [Albo czy mam wysławiać kogoś fałszywymi słowami, jak ma w zwyczaju znaczna część wieszczów - i nazwać kruka feniksem?]

prawda i jedynie taka, która mogła pomocnie wpływać na ludzkie życie i zmieniać je na lepsze. Podążanie za nią i przekazywanie jej poprzez akt *docere* należało zatem do głównych zadań poetów, których miana Palingenius nie chciał nosić, jeśli te postulaty nie byłyby spełnione.

7. Topika

Retoryka – sztuka umiejętnego władania słowem, to nie tylko praktyka perswazyjna, ale również teoria komunikacji językowej, w której określona grupa użytkowników posługuje się nadawczo-odbiorczym kodem⁴⁰⁴. W erze wczesnonowożytnej grupę tę stanowiła humanistyczna wspólnota *respublica litteraria*, a jednym z jej kodów stała się topika oraz „miejsca wspólne”. Poemat Palingeniusa był niewątpliwie częścią humanistycznego kręgu *Europae litterarum*, przynależał też do kultury topicznej i był jej wytworem. Toposy nieustannie powracające w dziele w różnych wariantach we wszystkich księgach, stają się jego istotnym budulcem – wokół nich koncentrują się bowiem główne zagadnienia filozoficzne *Zodiaku*. Wpływowy utwór włoskiego poety ów topiczny kod również wyraźnie współtworzył – czytany na dużą skalę w protestanckich szkołach Europy XVI i XVII wieku, popularyzował „miejsca wspólne”, które, zapośredniczone w poemat, stawały się inspiracją dla wielu wybitnych autorów tego okresu.

Nie ma większego sensu przywoływać szczegółowo w niniejszej pracy historii topiki, ani też złożonej kwestii rozumienia toposu dawniej i współcześnie – powstało bowiem na ten temat, również w języku polskim, wiele studiów⁴⁰⁵. Wystarczy tylko pokrótce wspomnieć, że topiką zajmowali się najwybitniejsi filozofowie i mówcy antyczni tacy jak Arystoteles (*Topiki*, druga księga *Retoryki*), Cynceron (*O inwencji*, *O mówcy*) oraz Kwintylijan (*Kształcenie*

⁴⁰⁴ J. Abramowska, *Topos i niektóre miejsca wspólne badań literackich*, „Pamiętnik Literacki” 1982, z. 1/2, s. 6; J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław 2000, s. 283-297; Y. Haskell, *The Masculine Muse...*, s. 118, przypis. 3.

⁴⁰⁵ B. Emrich, *Topika i topoi*, przeł. J. Koźbiał, „Pamiętnik Literacki” 1977, z. 1, s. 235-263; J. Ziomek, *Retoryka...*, s. 283-297; E. Sarnowska-Temeriusz, „Loci communes” w: *Słownik literatury Staropolskiej. Średniowiecze, renesans, barok*, pod red. T. Michałowskiej, przy udziale B. Otwinowskiej i E. Sarnowskiej-Temeriusz, wyd. II poprawione, Warszawa 1998, s. 501-505; M. Reszka-Kurczab, *Historia i przemiany topoi jako bodziec do renesansowej reformy dialektyki*, „Terminus” 2014, t. 16, z. 2, s. 133-150; M. Skwara, „Miejsca wspólne” polskiej poezji i sztuki funeralnej XVI i początku XVII wieku, Szczecin 1994; H. Lausberg, *Retoryka literacka: podstawy wiedzy o literaturze*, przeł., oprac. i wstępem poprzedził A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, s. 249-251; R. Krzywy, *Wędrowniki z Mnemozyny. Studia o topice dawnego podróżopisarstwa*, Warszawa 2013. Zob. także P. Feliga, *Czas i ortodoksja: hermeneutyka teologii w świetle „Prawdy i metody” Hansa-Georga Gadamera*, Toruń 2014, s. 108-121; D. C. Maleszyński, „Jedyna Księga”. *Z dziejów toposu w literaturze dawnej*, „Pamiętnik Literacki” 1982, z. 3/4, s. 3-39.

mówcy)⁴⁰⁶. Tradycję tę kontynuowano następnie w czasach średniowiecznych, chociaż z powodu braku dostępności oryginalnych tekstów Stagiiryty i Cyncerona, czytano ich retoryczne pisma w komentarzach Boecjusza (*Liber de divisione, In Ciceronis Topica* oraz *In topicis differentiis*), które utrwały na długie stulecia wiedzę o toposach. Do oryginalnych tekstów powrócili jednak renesansowi humaniści⁴⁰⁷. Najbardziej popularne definicje retorycznych „miejsc” pochodzą od Cyncerona i Kwintyliana (przypomnijmy, że twórca topiki – Arystoteles nie sprecyzował w swoich pismach dokładnej definicji toposu⁴⁰⁸), obaj rozumieli je podobnie, nazywali „siedzibami argumentów” (*sedes argumentorum*)⁴⁰⁹ i podzielili toposy na wewnętrzne i zewnętrzne. Obaj także posługiwali się kategorią „miejsca wspólnego” – *locus communis*, którego nazwa przyjęła się w swej wersji łacińskiej, wypierając grecki – κοινὸς τόπος. Zakres pojęć „miejsca” i „miejsca wspólnego” na przestrzeni stuleci zmieniał się i poszerzał (zarówno na polu dialektyki, jak retoryki i poezji). Nowe perspektywy badawcze nad topiką i toposem, zapominanymi po 1700 roku, przyniosły studia XX-wieczne, zwłaszcza zaś monumentalna praca *Literatura Europejska i łacińskie średniowiecze* Ernsta Roberta Curtiusa, która nadała toposowi nowych znaczeń – niemiecki uczyony łącząc dawną teorię retoryczną z koncepcją formuł symbolicznych Gustava Junga, utożsamiając topos z archetypem⁴¹⁰. Mimo, iż topika historyczna Curtiusa budziła krytykę⁴¹¹ i nieporozumienia, wynikające z wielości sensów rozumienia toposu, przyniosła także duże zainteresowanie i ożywienie w studiach nad topiką. Propozycja niemieckiego filologa, jak zauważył Berthold Emrich, uczuliła na problem oddziaływania retoryki na literaturę w tekstach dawnych, odwracając jednocześnie funkcje „systemu służącego produkcji literackiej i użyciu go jako instrumentu rozumienia tekstu”⁴¹². Studia XX-wieczne i współczesne, rozwijające myśl Curtiusa, stwarzają wciąż otwartą perspektywę badawczą nad topiką i poszerzaniem pojęcia

⁴⁰⁶ Do tego zbioru należy dodać również anonimową *Rhetorica ad Herennium* oraz *Isagogę* Porfiliusza

⁴⁰⁷ Zob. M. Ryszka-Kurczab, *op. cit.*, s. 143-147.

⁴⁰⁸ Zob. K. Leśniak, *Wstęp*, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył K. Leśniak, t. 1, Warszawa 1990, s. 330.

⁴⁰⁹ Być może pojęcie *sedes argumentorum* wzięło się od Simonidesa i jego sztuki pamięci, zob. B. Emrich, *op. cit.*, s. 256-258.

⁴¹⁰ Jak zauważa Janina Abramowska, chociaż Curtius stale pamiętał o językowym aspekcie topiki, zaś teorię Junga posłużył się tylko, aby nakreślić ciągłość zjawiska, to jednak właśnie archetyp okazał się w naturze toposu bardziej atrakcyjny, dlatego w wielu późniejszych studiach koncentrowano się na tym jego aspekcie – jako wzorcu obrazowym i fabularnym będącym częścią ponadindywidualnych zjawisk, pozostającym jednak w oderwaniu od tradycji retorycznej, J. Abramowska, *op. cit.*, s. 4.

⁴¹¹ Krytyka ta postępuje na wielu płaszczyznach – zarzuca się Curtiusowi m.in. dekontekstualizację, podczas gdy topos, jako „miejsce wspólne” powinien być zawsze czytany na płaszczyźnie jego relacji z innymi tekstami – A. Nüssel, *op. cit.*, s. 40. Mirosław Korolko zauważył, że „czymś innym są toposy retoryczne, a czymś innym toposy w zretoryzowanej literaturze. Określenie Curtiusa dotyczy więc „topiki praktycznej”, występującej w przesyconych retoryką gatunkach literackich”, zob. M. Korolko, *Andrzej Frycz Modrzewski. Humanista, pisarz*, Warszawa 1978 (zob. słownik pojęć na końcu, s. 223). Zob. także D. C. Maleszyński, *op. cit.*, s. 5-7.

⁴¹² B. Emrich, *op. cit.*, s. 263.

toposu⁴¹³.

Jak należałoby rozumieć topos w dziele Palingeniusa, które – co trzeba podkreślić – nosi silne „topoidalne piętno”? Nie będziemy rozgraniczać tutaj toposu retorycznego i poetyckiego, zakładając, że jego retoryczne korzenie są oczywiste – toposy przejawiające się w *Zodiaku życia* świadczą o jego zretoryzowaniu, a – jak podkreślał już w starożytności Ciceron – mówca i poeta mają z sobą wiele wspólnego (Cic. *De or.*, I. 16. 70)⁴¹⁴. Wychodząc od ogólnej definicji toposu, określającej go jako formułę utrwaloną kulturowo, wielokrotnie powielaną i zakrzeplą w języku, topos będzie tutaj rozumiany jako motyw trwale powiązany z jakimś znaczeniem, który uwidacznia się w postaci rozpoznawalnej, „półgotowej formuły językowej”⁴¹⁵. Istotną rolę będzie więc pełnić jego podwójne leksykalno-konceptualne znaczenie⁴¹⁶. Sytuujące się na przecięciu zbioru tematów, motywów i stylów, stanowiące składnik tekstu i repertuaru toposy w *Zodiaku* występują zarówno jako słowa-klucze, kilkuwyrazowe frazy, przybierające bardzo często postać sentencji, niekiedy także jako powtarzalne formy stylistyczne i formy obrazowania. Powielane, rozwijane i wielokrotnie przepracowywane, występują w różnych wariantach we wszystkich księgach poematu. Taki sposób organizacji materiału literackiego, przejawiający się w strukturze łacińskiego dzieła, wpłynął – jak pokazują źródła – na jego topiczny *modus legendi* w protestanckich ośrodkach edukacyjnych na terenie Polski i Śląska XVI i XVII wieku.

7.1. Topos gnomiczny w *Zodiaku życia*

Niepośrednią rolę w krzewieniu moralności dogrywała w piśmiennictwie gnoma-sentencja, która z czasem zaczęła funkcjonować jako topos gnomiczny. Była ona szczególnie ważną figurą retoryczną, nie tylko ze względu na celność i lapidarne wyrażenie powszechnie przyjętej opinii, ale także z uwagi na jej dydaktyczny potencjał. Dostrzeżono go i doceniono już w starożytności: gnomy-sentencje pełniąc rolę drogowskazów etycznych, funkcjonowały

⁴¹³ Zob. M. Skwara, *op. cit.*, zwłaszcza rozdział: *Topos dzisiaj*, s. 57-64.

⁴¹⁴ O poetyckich *topoi* (rozumianych retorycznie i dialektycznie) pisał m.in. w dziele *De poeta* (1559) A. S. Minturno. Toposy poetyki staropolskiej śledzi Elżbieta Sarnowska-Temeriusz – zob. E. Sarnowska-Temeriusz, *Droga na Parnas...*, s. 103-126, zob. także aneks 2, s. 219-223. Sam Curtius wskazuje na grupę toposów, które wywodziły się z poezji i dopiero później przeniknęły do retoryki, zob. D. C. Maleszyński, *op. cit.*, s. 5-6.

⁴¹⁵ J. Abramowska, *op. cit.*, s. 11-12. Topizacja motywów, jak zauważa badaczka, polega na ustabilizowaniu, zamrożeniu jednego ze znaczeń z pominięciem innych, natomiast Elżbieta Sarnowska-Temeriusz zwraca uwagę na zmienność struktury toposów, E. Sarnowska-Temeriusz, *Droga na Parnas...*, s. 105.

⁴¹⁶ Topos, jak zauważa D. C. Maleszyński, jest wypowiedzią składającą się z dwóch członów: archetypu i sygnatury, które pozostają nierozdzielne, D. C. Maleszyński, *op. cit.*, s. 7.

zarówno w poezji – stosował je w swojej dydaktycznych poematach już Hezjod, za ich pomocą formułowali myśli antyczni myśliciele, skuteczność ich oddziaływania doceniono również na polu retoryki⁴¹⁷. Starożytne gnomy ze względu na swoją uniwersalność cieszyły się dużym zainteresowaniem również w literaturze późniejszej – średniowiecznej i renesansowej. Dowodem popularności w środowisku humanistycznym w XVI wieku krótkich form, takich jak gnomy-sentencje, adagia czy apoftegmaty jest sukces Erazmiańskich *Adagiów*, które na przestrzeni stu lat poczynawszy od swojej pierwszej edycji w 1500 roku, doczekały się ponad stu wydań⁴¹⁸. Duże gnomiczne zaplecze, którymi dysponowali humaniści wiązało się – jak wiadomo – nie tylko z lekturą dzieł, ale zwłaszcza z używaniem kompendiów gnomologicznych, florilegiów cytatów czy książek „miejsc wspólnych”, z których *sententiae selectae* zapożyczane, pogrupowane podług konkretnych kategorii tematycznych, podług autorów, toposów czy nagłówków, pozbawione macierzystego kontekstu, stawały się „wspólne”, zaczynały żyć własnym życiem, współtworząc inne pisma⁴¹⁹. Posługiwanie się nimi w tekstach, zalecane przez XVI-wieczne traktaty retoryczne⁴²⁰, zaczęło być w okresie wczesnonowożytnym niemal wymogiem formalnym⁴²¹, a wytyczne *decorum* ich używania, by – jak pisał Erazm – mogły zajaśnieć w tekście jak „gemma w pierścieniu”⁴²², zaczęło pełnić bardzo istotną rolę.

⁴¹⁷ Aristot. *Rhet.* 1393-1395. W starożytności gnomy pojawiały się również w prozie filozoficznej i poezji gnomicznej, wówczas też powstawały pierwsze zbiory gnom. O ich funkcjonowaniu w starożytności zob. M. Stuligrosz, *Gnoma: definicje i zakres zastosowania*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 1997, t. 11, s. 39-47.

⁴¹⁸ O różnicy pomiędzy gnomą-sentencją, a przysłowiem (*proverbium, adagium*) – zob. M. Mann Philips, *Introduction*, w: *Collected Works of Erasmus, Adages Ii1 to Iv100*, translated by M. Mann Philips, annotated by R. A. B. Mynors, Toronto–Buffalo–London 1982, vol. 31 s. 7-9. Zob. także: *eadem, Introduction*, w: *Erasmus on his Times. A shortened version of „The Adages” of Erasmus*, Cambridge–London–New York–New Rochelle–Melbourne–Sydney 2009, s. vii-xvi. Kolekcjonowanie w zbiorach owych krótkich form sentencji i przysłów, zarówno łacińskich jak i wernakularnych, cieszyło się niesłabnącym zainteresowaniem również w XVII w. – zob. R. Grześkowiak, *Przysłowia „są jakoby szpikiem niejakim bystrego rozumu i głębokiego dowcipu ludzkiego”*. Nieznane wydanie „Przypowieści polskich, od Solomona Rysińskiego zebranych, dwa tysiące dwieście” z roku 1621, w: *Sarmackie Theatrum*, t. 7: *W kręgu rodziny i prywatności*, red. M. Jarczykowa, R. Ryba, Katowice 2014, s. 110-130.

⁴¹⁹ Studia Ann Moss wskazały fenomen tworzenia książek „miejsc wspólnych”, natomiast powstałe niedawno interesujące studium Erica MacPhail’a pokazuje ich wykorzystanie w praktyce – uczonego bada proces cykulacji kilku sentencji i toposów z książek „miejsc wspólnych”, zaadoptowanych do poezji i prozy zarówno łacińskiej jak i tworzonej w językach wernakularnych, a następnie na nowo do kolejnych książek „miejsc wspólnych” – zob. Eric M. MacPhail, *Dancing Around the Well: The Circulation of Commonplaces in Renaissance Humanism*, Leida 2014.

⁴²⁰ Opierano się na rozważaniach autorów dawnych – zob. Quint. *Inst. orat.*, VIII. 5. 7.

⁴²¹ J. Czerwińska, M. Koźluk, „*Quidquid in Euripide, tragicorum principe, memorabile est*” – forma gnomiczna *Eurypidesa* oraz jej recepcja w XVI wieku, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 2008, t. XVIII, s. 366; A. Gorzkowski, *Bene atque ornate: twórczość łacińska Jana Kochanowskiego w świetle lektury retorycznej*, Kraków 2004, s. 26-57.

⁴²² „Non fulget gemma in sterquilinio, quod in anulo”. Erazm stwierdza, że adagia w odpowiednim miejscu: „quae per se frigida videntur, in loco adhibito gratiam habent”. Myśl tę zawarł rotterdamski humanista w swoim liście dedykacyjnym do pierwszej wersji *Adagiów*, następnie powtórzył ją w *Prolegomenach do Adagiorum*

Gnomy-sentencje nie mogły nie pojawić się w takim dziele jak *Zodiacus vitae*, skoncentrowanym w pierwszej kolejności na zagadnieniach etyczno-moralnych i dydaktycznych. Do realizacji nadrzędnego celu, jaki przyświecał włoskiemu poecie – pisać o świętych obyczajach, które mogą uzdrowić zepsute społeczeństwo (ZV. I. 69-73), posługiwanie się formą sentencji, która pełniła rolę drogowskazu etycznego, było bardziej niż wskazane. Nie powinna zastanawiać zatem ich duża liczba w dziele. Sądzę, że gnomicznych charakter poematu przyczynił się do jego popularności w nowożytnej Europie, także w kręgu średnich szkół humanistycznych. Chociaż Stellato deklaruje w swoim poetyckim manifestie sprzeciw wobec pięknym, ale pustym formom twórczości, nie można mu zarzucić niezastosowania się do wskazanych przez Rotterdamczyka zasad adaptacji sentencji w tkankę tekstu: pojawiają się one w *Zodiaku życia* często, ale z umiarem. Wydaje się jednak, że dla poety o wiele ważniejsza niż dekoracyjna, była perswazyjna funkcja gnom⁴²³ – nie tyle miały „lśnić” w jego poemacie, by delektować czytelników, ile raczej jaśnić etyczną prawdą, by przekonywać ich do podążania za nią. Dlatego też „locus adhibitus” sentencji w utworze Palingeniusa znajduje się najczęściej na końcu długich wywodów, a tylko niekiedy na ich początku. Pełnią tu więc gnomy najczęściej rolę konkluzji lub otwierają myśl, którą następnie włoski poeta rozwija. Ich perswazyjne zastosowanie wzmaga repetytywne występowanie wielu z nich. Konceptualno-leksykalny charakter toposu gnomicznego można zaobserwować w dziele na kilku przykładach – te same idee bowiem cyrkulują we wszystkich księgach – zarówno jako zakreple formuły językowe powracające w nieznacznie zmienionych wariantach lub jako tożsame obrazy, językowo wyrażone jednak zupełnie inaczej. Poniższa tabela prezentuje (w losowej kolejności) kilkadziesiąt przykładowych sentencji włączonych do *Zodiaku życia*, stanowiących część większej całości. Szerokie i erudycyjne spektrum ich potencjalnych źródeł, do których należała literatura antyczna, Biblia, a także pisma autorów średniowiecznych i nowożytnych, współczesnych Palingeniusowi, świadczy i potwierdza niewątpliwe posługiwanie się kompendiami i książkami „miejsc wspólnych”. Ich zestawienie stanowi punkt wyjścia dla rozważań nad problemem popularyzacji toposów przez poemat *Zodiacus vitae*.

Chiliades z 1508 r. Rotterdamczyk duży nacisk kładł na ich poprawne użycie zwłaszcza w listach – zob. E. M. MacPhail, *op. cit.*, s. 19.

⁴²³ Zob. M. Mann Philips, *Introduction*, w: *Collected Works of Erasmus...*, s. 15-18.

Lp.	ZV.	Gnoma i jej tłumaczenie	Ewentualne prototypy/źródła
1.	II. 17-21	(...) <i>audenti Fortuna favorem saepe tulit pavidoque vetat gaudere triumpho;</i> (...) fortuna sprzyja odważnym, a lękiwemu wzbrania cieszyć się zwycięstwem	<i>Fortes fortuna adiuvat/audentis fortuna adiuvat.</i> Ter. <i>Phorm.</i> 203; Plin. <i>Ep.</i> VI. 16, 11; Verg. <i>Aen.</i> X. 284;
2.	III. 639 VIII. 391 VII. 1000 VI. 835	[<i>Somnus</i>] <i>gemanus mortis</i> [Sen] jest bratem śmierci (...) <i>somnus mortis perhibetur imago</i> (...) sen uważany jest za obraz śmierci <i>Somnus qui mortis fertur imago</i> Sen, który przywodzi obraz śmierci <i>Quid mors? aeternus somnus.</i> Czymże jest śmierć ? Wiecznym snem	Hom. <i>Il.</i> XIV. 231 Ov. <i>Am.</i> II. 9. 41; Cic. <i>Tusc.</i> I. 38. 92; Verg. <i>Aen.</i> VI. 522.
3.	IX. 831	<i>Nam fugit hora levis nec scit fugitiva reverti</i> Umyka chyża godzina i przeminąwszy nie wróci.	<i>Tempus fugit/Sed fugit interea, fugit irreparabile tempus</i> Verg. <i>G.</i> III. 284.
4.	X. 162	<i>Vera etenim virtus Fortunae cedere nescit</i> Prawdziwa cnota nie ustępuje fortunie	<i>Virtus fortunam superat</i> Battista Mantovano, <i>Epigrammata ad Falconem</i> , I. 70. 11.
5.	X. 279	<i>Pax decet alma hominem, gaudet fera bellua bello;</i> Pokój przystoi ludziom, dzikie zwierzę cieszy się z wojny	<i>Candida pax homines, trux decet ira feras</i> – Ov. <i>Ars am.</i> III. 502.
6.	X. 527	<i>Levis est labor omnis amanti</i> Wszelki trud jest lekki dla tego, kto kocha	Verg. <i>G.</i> I.145: <i>Labor omnia vincit</i> Cic. <i>Orat.</i> 10. 33: <i>Nihil difficie amanti</i>
7.	XII. 460	<i>Non stilla una cavat marmor</i> Jedna kropla nie wydrąży marmuru	<i>Gutta cavat lapidem non vi, sed saepe cadendo/</i> <i>Gutta cauat lapidem</i> , Ov. <i>Pont.</i> IV.10. 5.
8.	III. 333	<i>Ut vivas, comede, at non vivas propter edendum.</i> Jedz, aby żyć, a nie żyj, aby jeść	<i>Edimus, ut vivamus, non vivimus ut edamus</i> – aluzja do słów przypisywanych Sokratesowi, cytowanych w <i>Moraliach</i> Plutarcha – vide Plut. <i>Quomodo adulesc.</i> Poet. 4, 21 E, przytaczanych później w krótszej wersji m.in. przez Diogenesa Laertiosa (Diog. Laert. <i>Vitae philosophorum</i> , 2.34), Gelliusza (Gell. <i>NA</i> , 19.2) i Kwintyliana (Quint. <i>Inst. orat.</i> 9.3.85).
9.			γνώθι σεαυτόν/nosce te ipsum

	VII. 535	<i>Quid melius quam se cognoscere?</i> Cóż jest lepszego niż poznanie samego siebie?	Pl., <i>Prt.</i> , 343 b; Paus., X. 24. 1-2.
10.	XII. 295 VI. 912	<i>Terra breve hospitium est (...)</i> Ziemia jest tymczasowym schronieniem/gospodą <i>Mundus enim quoddam hospitium est</i> Świat jest niczym gospoda	Lucr. III. 938; Hor. <i>Sat.</i> I. 1. 118-119; Sen. <i>Epist.</i> 98. 15.
11.	V. 25 VI. 647-649;	<i>Vita hominum nil esse aliud, quam fabula quaedam</i> [Życie ludzkie jest niczym innym jak jakąś sztuką] <i>(...) vita haec est fabula quaedam, scaena autem mundus versatilis, histrio et actor quilibet est hominum;</i> [życie to jakaś sztuka teatrala, świat to ruchoma scena, ludzie zaś to błazny i aktorzy]	Cic. <i>Fin.</i> I. 15.49; Sen. <i>Epist.</i> 80.7; Erasmus <i>Moria</i> , LB. IV. 428 C.
12.	VI. 182 V. 26-28 VI. 305	<i>Simia coelicolum risusque iocusque deorum est/ tunc homo</i> [Tedy człowiek jest (jako) małpa, co (budzi) śmiech niebian] <i>utque movet nobis imitatrix simia risum, sic nos coelicolis, quoties cervice superba ventosi gradimur</i> [jak małpa, kiedy naśladuje, wywołuje w nas śmiech, tak my w bogach, ilekroć marni kroczymy z dumnym czołem] <i>O larva, o simia</i> [o larwo, o małpo]	Pl, <i>Hp. Mai.</i> 289 b 3-5
13.	VIII. 971	[<i>Nonne vides</i>] <i>igni fieri pretiosius aurum</i> [(Czy nie widzisz, że) złoto staje się cenniejsze w ogniu]	Syr 2,5; 1P 1,7
14.	IX. 774-775	<i>Quodque tibi nolles, aliis fecisse caveto</i> <i>Quodque tibi velles, aliis praestare studeto</i> [Nie czyń innym czego nie chciałbyś, aby uczyniono tobie/staraj się okazywać innym to, co chcesz sam chcesz, by ci uczyniono]	Mt 7, 12
15.	IX.71-73	<i>Largire ergo mihi, rex o dignissime regum, ut te cognoscam et placeam tibi, deinde sciam me quid sim</i> [Daj o królu najczcigoniejszy aby cię poznał, spodobał się Tobie i dowiedział się kim (czym)]	Ps 25, 4

		jestem]	
16.	IX. 787	<i>Sed memor esto Dei semper mortisque futurae.</i> [Lecz zawsze pamiętaj o Bogu i przyszłej śmierci]	<i>Memento mori</i> Pamiętaj, że umrzesz
17.	X. 124	<i>Ut furiosus habens gladium, sic doctus iniquus.</i> [Przebiegły mędrzec jest niczym szaleniec z mieczem w ręku.]	Być może wariant lub pochodna – Prz. 25,18: <i>iaculum et gladius et sagitta acuta est homo, qui loquitur contra proximum suum falsum testimonium.</i> [Człowiek, który mówi fałszywe świadectwo przeciwko swemu bliźniemu jest niczym pocisk i miecz, i ostra strzała]
18.	XI. 837	<i>Gemmas ne apponite porcis</i> [Nie kładźcie gemm wieprzom]	Mt 7, 6 : <i>Neque mittatis margaritas vestras ante porcos</i> [Nie rzucajcie waszych pereł przed wieprze]
19.	XII. 430	<i>Nemo potest dominis recte servire duobus</i> [Nikt nie może dobrze służyć dwóm panom]	Mt 6,24
20.	III.160-161 V. 220 VI. 160 VII. 535-536	<i>(...) at tu, vilissima pulvis, semper eris ? (...)</i> [(...) tymczasem ty, marny prochu zawsze będziesz (istnieć?)] <i>mox carne absumpta fieri sine nomine pulvis</i> [wkrótce, po śmierci ciała, stajemy się bezimiennym prochem] <i>Remanetque nihil, nisi pulvis et ossa</i> [I nie pozostaje nic, tylko proch i kości] <i>corpora quid sint/norunt vel pueri – pulvis de pulvere (...)</i> [czym są ciała/wiedzą i chłopcy – proch z prochu (...)]	Rdz 3,19
21.	VI. 137-138	<i>Quid sumus, o miseri, nisi pulvis motus ab aura, et fragili vitro similes umbraeque fugaci atque rosis, quae mane nitent, mox vespere languent?</i> [Czymże jesteśmy nieszczęśni, jeśli nie prochem poruszonym przez wiatr, podobni do kruchego	Ps 103, 15-16

		szkła i pierzchającego cienia, do róż, które rano kwitną, a przed wieczorem więdną?]	
22.	VI. 978 III. 44	<i>[Mundus] scelerum cavea est</i> [(świat) jest jaskinią zbójców] <i>Mundus stultorum cavea, errorumque taberna;</i> [Świat jest jaskinią głupców, tawerną błędów]	Mt 21, 13 Jr 7, 11
23.	IX. 891-892	<i>Atque ubi quisque suos thesauros possidet, illic/ assidue cor habet</i> [Także tam, gdzie ktoś trzyma skarby, zwykle ma serce (tam skarb, gdzie serce twoje)]	Mt 6, 21
24.	XI. 905-906	<i>Huic Terrae illiusque opibus natura Deusque praeposuere hominem et regem fecere animantum</i> [Dla tej Ziemi i dla jej bogactw natura i Bóg postavili człowieka i uczynili go królem wszystkiego, co żyje]	Rdz 1, 28-29
25.	XI. 600 XII. 305 VI. 968	<i>Totius mundi stabulum Terra</i> Ziemia jest stajnią całego świata <i>[Terra] mundi stabulum</i> [(Ziemia) jest stajnią świata] <i>(...)scelerum caveam stabulumque</i> [(ziemia) jest jaskinią zbójców i stajnią]	„Stabulum” jak i „prostibulum” utożsamione z domem publicznym: Isid. <i>Etym.</i> 18.42.2: „idem et prostibulum, eo quod post ludos exactos meretrices ibi prostrarentur”; Iuv. VI. 355nn, X. 319: o prostytutkach, które stały przed ‘stabulum’.

7.2. Zodiacus a książki „miejsc wspólnych”

XVI wiek był okresem wzmożonej częstotliwości posługiwania się „miejscami wspólnymi” i ożywionych dyskusji na temat ich funkcjonowania również na polu szkolnictwa: topice retorycznej, w ujęciu której topos najczęściej rozumiany był jako cycerońsko-kwintylianowa kategoria – rezerwuar argumentów mieszczący różne definicje, towarzyszyć zaczęła wykładana w szkołach wiedza topiczna, koncentrująca się na edukacji

pisarzy, mówców i poetów⁴²⁴. Z czasem stała się ona ważnym zagadnieniem dydaktyki szkolnej i istotnym elementem wykształcenia – stanowiła bowiem fundament humanistycznej *eruditio*. Topika ta miała odmienną teorię „miejsc”, pełniących funkcję słów-kluczy, „nagłówków” (*capita, tituli*)⁴²⁵, pod którymi umieszczano w formie katalogowej różnorodne idee, myśli i obrazy. W takim ujęciu proponowali czytać je w swoich pismach Rudolf Agricola (*De formando studio*), Erazm z Rotterdamu (m.in. w *Ratio colligendi exempla*) oraz Filip Melanchton (*De loci communibus ratio*). Melanchton w *De loci communis ratio*, zawarł wskazówki dotyczące kolekcjonowania i wykorzystywania toposów oraz zdefiniował „miejsca wspólne”:

Voco igitur locos communes omnes omnium rerum agendarum, virtutum, vitiorum aliorumque communium thematum communes formas, quae fere in usum variasque rerum humanarum ac litterarum causas incidere possunt, possuntque comprehendere locis argumentorum generis deliberativi, ut fortunam, opes, honores, vitam, mortem virtutem, prudetiam, iustitiam, liberalitatem, temperantiam. Et his contraria: paupertatem, ignominiam, exilium, temperitatem, iniustitiam, sordes, intemperantiam, seu luxum. De usu locorum communium optime scripserunt Rudolphus Agricola in epistola *De ratione studii* et Erasmus in *Copia*, in hanc fere sententiam. Qui destinavit per omne genus autorum lectione grassari, prius sibi quam plurimos parat locos⁴²⁶.

[„Wszystkie więc miejsca wspólne nazywam ogólnymi ideami każdej rzeczy związanej z tym, co należy czynić: cnót, wad i innych tematów ogólnych, które mogą dostarczyć działania oraz różnych spraw ludzkiego i literackiego świata i które mogą zostać wyrażone jako argumenty rodzaju doradczego, jak szczęście, sprawiedliwość, hojność, umiarkowanie. I rzeczy im przeciwne: ubóstwo, hańba, wygnanie, zuchwałość, niesprawiedliwość, chciwość, nieumiarkowanie, czyli zbytek. Najpierw o zastosowaniu miejsc wspólnych pisali Rudolf Agricola w liście *O programie studiów* oraz Erazm w *Zasobie [słów i rzeczy]* i byli tego zdania, że kto postanowił wędrować dzięki lekturze po wszystkich rodzajach autorów, powinien wcześniej przygotować sobie jak najwięcej miejsc”.]⁴²⁷

Owe nagłówki zbierające i porządkujące różnorodne pojęcia i zjawiska miały przywodzić nabyte wiadomości na zadany temat. Owocem takiego sposobu rozumienia „loci” były kontynuujące tradycję średniowiecznych florilegiów książki „miejsc wspólnych”, funkcjonujące jako kolekcje cytatów i sentencji⁴²⁸. Instruktażowe podręczniki ich tworzenia wywarły silny wpływ na humanistyczną myśl dydaktyczną i przyczyniły się do powstawania kolejnych książek „miejsc wspólnych”, pisanych przez uczniów w szkołach⁴²⁹. W tym

⁴²⁴ E. Sarnowska-Temierusz, „Loci communes”..., s. 501; *eadem*, *Droga na Parnas...*, s. 105.

⁴²⁵ Píše o tym w *De inventione* (Lib. I, cap. II) Rudolf Agricola, zob. *Rudolphi Agricolae Phrisii De inventione dialectica libri tres*, apud I. Knoblochum, Argentinae 1521, s. 2 verso-4 recto.

⁴²⁶ Cytat pochodzący z dzieła *De formulando studio Rudolphi Agricolae, Erasmi Roterodami et Philippi Melanchtonis rationes cum locorum quorundam indice*, Coloniae 1555, k. D4 – podają za: W. Ryczek, *Antystrofa dialektyki. Teoria retoryczna Bartłomieja Keckermanna*, Toruń 2016, s. 114.

⁴²⁷ Tłumaczenie fragmentu w przekładzie W. Ryczka, *ibidem*.

⁴²⁸ Traktuje o tym wspomniane studium Ann Moss. Jeden z rozdziałów tej publikacji przetłumaczono na język polski – zob. A. Moss, *Książki „miejsc wspólnych” w szkole*, przeł. M. Skwara, w: M. Skwara, *Retoryka*, Gdańsk 2008, s. 158-177.

⁴²⁹ Ich tworzenie i używanie zalecał jeszcze w XVII w. w Gdańskim Gimnazjum Akademickim Bartłomiej Keckermann – zob. W. Ryczek, *op. cit.*, s. 117-120.

procesie pewną rolę odegrał ruch reformacji, na fali której w środowiskach protestanckich (w tym szkolnych) tworzono tego rodzaju książki, gromadzące cytaty zaczerpnięte z Biblii i z kręgu filozofii moralnej. Takie kompendia, dostarczając uczniom argumentów w polemikach wyznaniowych, były nie tylko punktem startowym dla szkolnych ćwiczeń – w przygotowywaniu mowy czy listu. Kształtując intelektualne paradygmaty wczesnonowożytnej kultury, stały się one, jak pokazały studia Ann Moss, jej integralną częścią⁴³⁰, determinowały bowiem konkretny sposób czytania lektury i jej interpretacji, a także konstruowały lingwistyczną świadomość studentów⁴³¹. Pełnić musiały również rolę wspomagającą – chociaż tylko niektórzy twórcy podręczników korzystania z „miejsc wspólnych” wspominali mnemotechnikę⁴³², odwołanie do niej wydaje się oczywiste – książki te nieustannie wertowane, służyły do ciągłego powtarzania i przetwarzania. Dawne „siedziby argumentów” sprowadzone do postaci notatki – nagłówek nie tylko zasilają książki „miejsc wspólnych”, ale pojawiały się też na marginesach innych pism – zapisywanie ich w ten sposób zalecały czynić podręczniki instruktazowe, takie jak wspomniane dzieło *De ratione studii*. Nie należy się więc dziwić, że za ich wskazówkami marginesy licznych książek zapełniają się nagłówkami – „miejscami wspólnymi”, zwłaszcza tymi, które odwoływały do encyklopedycznej wiedzy i filozofii moralnej – do tego, co etycznie akceptowalne czy naganne w opinii ogółu. W tym świetle *locus communis* łączył retorykę z etyką (czego przejawem były również dysputy na tematy dotyczące dobra i zła, nagrody i kary, honoru czy cnoty), a w szerszym kontekście także z filozofią w ogóle (stąd pojawiające się w mowach zagadnienia życia i śmierci, rozkoszy, radość, smutku)⁴³³. Dlatego do niezwykle popularnych należały marginalia typu *Virtus* czy *Prudentia*⁴³⁴. Wiele wskazuje na to, że – jak sygnalizują źródła – w ten właśnie sposób czytano Palingeniusowy *Zodiak życia*; marginalia wielu egzemplarzy poematu, które zostały zbadane w niniejszej pracy, wypełniają bowiem tego typu *tituli* – nagłówki⁴³⁵. Hipoteza ta stanie się jeszcze bardziej prawdopodobna, jeśli dodamy, że część egzemplarzy z tego korpusu cyrkulowała w protestanckich szkołach Polski i Śląska XVI-XVII w. Oznacza to, że *Zodiacus vitae* mógł być budulcem lingwistycznego

⁴³⁰ A. Moss, *Książki „miejsc wspólnych”...*, s. 158.

⁴³¹ Technika tworzenia książek „miejsc wspólnych” wyrabiała nie tylko nawyk czytania, ale także stawiła wymóg uważnej lektury i rozważenia które sentencje i toposy warte były kopiowania – zob. P. Mack, *Elisabethan Rhetoric: Theory and Practice*, Cambridge 2004, s. 44; A. Moss, *Książki „miejsc”...*, s. 160, 161.

⁴³² Zob. F. Nausea, *De puero litteris instituendo consilia*, Venetiis 1521, s. XLVI.

⁴³³ Jak zauważa M. Skwara, w czasach renesansu zagadnienia moralne i etyczne uobecniały się w każdej gałęzi retoryki, M. Skwara, *Retoryka...*, s. 49.

⁴³⁴ A. Moss, *Książki „miejsc wspólnych”...*, s. 163.

⁴³⁵ Zob. Rozdział 10, s. 178; Rozdział 11, s. 198.

zaplecza kilku pokoleń uczniów XVI i XVII w. i stać się integralną częścią szkolnych wypracowań, a w dalszej perspektywie także innych pism, popularyzując dawne toposy.

7.3. *Zodiacus vitae* i popularyzacja toposów

Przywołana powyżej hipoteza o popularyzacji toposów przez poemat Palingeniusa zasługuje na uwagę. Problem ten już na wstępie apeluje o dużą ostrożność i czujność, zważywszy na fakt cyrkulacji w powszechnym obiegu licznych toposów, które stały się budulcem wczesnonowożytnych pism – ich użycie i powielanie mieszczące się w kategorii inwencji i imitacji było integralną częścią renesansowej kultury literackiej. Ostrożność ta konieczna jest zarówno ze względu na „wspólność” miejsc i ich źródeł, z racji istnienia wielu różnych dostępnych kompendiów cytatów, wreszcie z uwagi na fakt, iż sam *Zodiaku życia* był dziełem topicznym. Tym bardziej więc drażliwa może wydawać się hipoteza stawiana przez angielskich szekspirologów, sugerujących, że źródłem najbardziej znanych toposów, unieśmiertnionych przez Williama Szekspira (a także innych twórców XVI i XVII w.), jest właśnie *Zodiacus*⁴³⁶. Faktem jest, że poemat Palingeniusa, czytany równie chętnie w oryginale, jak w przekładzie Barnabe Googea, był niezwykle popularny w Anglii czasów elżbietańskich i stanowił lekturę w angielskich szkołach średnich (zob. rozdział 11). Niewykluczone, że Szekspir mógł spotkać się z utworem Włocha właśnie w szkole w Stratford, do której uczęszczał⁴³⁷. Angielscy badacze sądzą, że dzieło to, naprzemiennie z Biblią, która była dla wybitnego dramaturga równie ważnym źródłem inspiracji⁴³⁸, stało się prototypem najbardziej znanych Szekspirowskich obrazów. Ponieważ brak na to jednak przekonujących dowodów, niektórzy uczeni – tacy jak T.W. Baldwin i J. E. Hankins, zaproponowali leksykalną analizę porównawczą, mającą dowiedzieć, że toposy autora *Snu nocy letniej* są zapośredniczone w *Zodiaku*. Jednym z licznych przykładów similiów, którym poświęcone jest wnikliwe studium Hankinsa są dwa toposy pojawiające się w dłuższym

⁴³⁶ Hipotezę tę stawiają, m.in. T. W. Baldwin, *op. cit.*; J. E. Hankins, *op. cit.*; M.A. Beckwith, *op. cit.*; C. B. Garrigus, *op. cit.* Na temat reminiscencji z *Zodiaku* w twórczości Milтона – zob. M. Beckwith, *Comus and the 'Zodiacus vitae'*, „Milton Quarterly” 1986, vol. 20, no. 4, s. 145-147.

⁴³⁷ Łaciński i angielski egzemplarz poematu wymienia się w pośmiertnym inwentarzu biskupa tego miasteczka z 1607 roku, zob. J. E. Hankins, *op. cit.*, s. 14. Powołując się na badania Rosemond Tuve, Hankins sądzi, na podstawie dostępnych w tym czasie edycji angielskiego przekładu *Zodiaku*, że z dużą dozą prawdopodobieństwa tłumaczenie Googea, z którego mógł korzystać Szekspir, pochodziło z 1576 roku, *ibidem*.

⁴³⁸ *Ibidem*, s. 16-17. Jednym z najnowszych studiów na ten temat jest książka Hannibala Hamlina – zob. H. Hamlin, *The Bible in Shakespeare*, Oxford 2013.

passusie księgi VI poematu Palingeniusa. Są nimi topos świata-teatru i życia-przedstawienia oraz etapów ludzkiej egzystencji. W pierwszym z nich, powtarzanym kilkakrotnie⁴³⁹, życie jawi się niczym przedstawienie:

(...) vita haec est fabula quaedam,
scaena autem mundus versatilis, histrio et actor
quilibet est hominum; mortales nam prope cuncti
sunt personati et falsa sub imagine vulgi
praestringunt oculos, ita diis risumque iocumque
stultitiis nugisque suis per saecula praebent (ZV. VI. 647-724)

[(...) to życie jest niczym jakaś sztuka, świat jest ruchomą sceną, każdy zaś z ludzi to aktor i błazen; wszyscy niemal śmiertelni przybrali maski i pod fałszywym obliczem zakrywają twarze; w ten sposób, swą głupotą od wieków wzbudzając śmiech bogów.]

Stellato, często dając wyraz natrętnym myślom o mizerii świata i ludzkiej natury, przywołuje drugi z toposów kilka wersów dalej – to kolejne etapy ludzkiego życia, rozpoczynające się narodzinami i bezsilnym niemowlęctwem, trwające aż po smutną, niedołączną starość. Oba toposy z osobna mają niezwykle długą historię. Zwłaszcza pierwszy z nich – postrzeganie świata jako sceny, a życia ludzkiego jako przedstawienia znaleźć można w pismach bardzo wielu autorów od starożytności do nowożytności, do których należeli m.in. Platon, Lukian, Cynceron, Seneka, Marek Aurereusz, Jan z Salisbury, Montaigne, Erazm z Rotterdamu czy Edmund Spenser. Ewentualnych źródeł inwencyjnych dla Szekspirowskich wersów mogło być zatem bardzo wiele. Na szczególną uwagę zasługuje jednak fakt, że nigdzie wcześniej oba toposy nie pojawiły się razem w jednym fragmencie, jak dzieje się w Palingeniuszowym *Zodiaku* oraz w sztukach renesansowego dramaturga, gdzie występują one dwukrotnie w tej samej konfiguracji.

Jeden z najbardziej znanych Szekspirowskich cytatów stanowią pamiętne słowa z oracji Jakuba w komedii *Jak wam się podoba* [akt II, scena VII], przywołujące topos świata – teatru: *All the world's a stage*⁴⁴⁰. Zaraz po nich angielski pisarz zamieścił obraz siedmiu (nie zaś jak u Palingeniusa pięciu) etapów ludzkiego życia⁴⁴¹. Wielu uczonych porównujących oba teksty (przywołany powyżej passus *Zodiaku*, a częściej nawet jego angielskie tłumaczenie Googla), dostrzegło zarówno językowe, jak i ideowe analogie, które były na tyle przekonujące, iż pozwoliły na postawienie hipotezy, że poemat włoskiego poety był w tym przypadku głównym prototypem inwencyjnym dla Szekspira⁴⁴².

⁴³⁹ Por. ZV. V. 23-31; VI. 668; VII. 205-208.

⁴⁴⁰ Zob. J. E. Hankins, *op. cit.*, s. 18-34.

⁴⁴¹ T.W. Baldwin zauważa, że w toposie tym liczba etapów się zmieniała – u Owidiusza było ich siedem, u św. Chryzostoma pięć – zob. T.W. Baldwin, *op. cit.*, vol. 1, s. 657-563.

⁴⁴² J. E. Hankins, *op. cit.*, s. 23-24.

Nie jest to jednak jedyny fragment w sztukach angielskiego mistrza, w którym obraz ten się pojawia – krążył on bowiem w jego wyobraźni, powracając w różnych wariantach⁴⁴³. Po raz drugi topoty te występują obok siebie w passusie pochodzącym z *Króla Leara*:

Thou must be patient; we came crying hither.
Thou know'st, the first time that we smell the air,
We wawl and cry...
When we are born, we cry tht we are come
To this grat stage of fools *King Lear*, akt IV, scena 6, 182-187)

[„Musisz być cierpliwy.
Przyszliśmy z płaczem na ten świat, wiesz przecież –
Kiedy wciągamy pierwszy haust powietrza,
Kwilimy głośno (...)
Gdy się rodzimy, płaczemy, że trzeba
Wejść na ogromną scenę i wziąć udział
W błazeńskiej farsie”.]⁴⁴⁴

Analogia pomiędzy powyższymi słowami a *Zodiakiem* stanie się jasna, jeśli przywołamy kilka wersów ze wspomnianego powyżej fragmentu księgi VI poematu Palingeniusa, gdzie włoski humanista pokazuje niedolę ludzkiego życia, przedstawiając kolejne jego etapy. Pojawia się tu brutalny i przejmujący opis rodzącego się dziecka, które z płaczem wychodzi z łona matki na pełen żalości świat:

Principio, postquam e latebris male olentibus alvi
eductus tandem est materno sanguine foedus,
vagit et auspicio lachrymarum nascitur infans.
Ut puto, quam mala sit vita haec, quam plena periculis
natura monstrante videt (...) (ZV. VI. 670-674)

[Najpierw z cuchnących ciemności brzucha wychodzi wreszcie krwią matki umazane niemowlę. Rodzi się we łzach i krzyczy – sądzę, że widzi, podszeptem natury, jak parszywe jest życie i pełne zasadzek (...).]⁴⁴⁵

Jest to bardzo stary, starożytny topos, który znaleźć można m.in. u Lukrecjusza⁴⁴⁶, Seneki⁴⁴⁷ oraz w pseudo-Platońskim dialogu *Axiochus* (*Ἀξίοχος*), przetłumaczonym w XVI wieku, jak sądzą niektórzy badacze, przez Edmunda Spensera⁴⁴⁸. Pojawiał się on także kilkakrotnie w

⁴⁴³ Badacz wskazuje m.in. na fragmenty sztuk: *Romeo i Julia* (akt IV, scena 3, 19), *Żywot i śmierć króla Jana* (akt II, scena 1, 373-376), *Ryszard II* (akt V, scena 5, 31), *Hamlet* (akt V, scena 2, 345-346), *Makbet* (akt 2, scena 4, 5-6), *ibidem*, s. 32.

⁴⁴⁴ W. Shakesperare, *Król Lear*, w: W. Shakespeare, *Tragedie i kroniki*, przeł. S. Barańczak, Kraków 2013, s. 657.

⁴⁴⁵ Por. ZV. V. 210-213.

⁴⁴⁶ Lucr. V. 222-227. Pojawił się także w przekładzie VII ks. Pliniusza, autorstwa Sir Philemona Hollanda z 1601 roku, J. E. Hankins, *op. cit.*, s. 27

⁴⁴⁷ Sen. *Ad Polybium de Consolatione*, IV. 3

⁴⁴⁸ J. E. Hankins, *op. cit.*, s. 27.

nowożytnych pismach, powstałych lub wydanych w czasach współczesnych Szekspirowi⁴⁴⁹. Długa lista możliwych prototypów inwencyjnych pokazuje jak bardzo popularny był to obraz. J. E. Hankins zauważył jednak, że w żadnym z wymienionych źródeł nie występuje on jednocześnie z toposem świata-teatru i życia-przedstawienia. Dwa tak różne, a złączone w jednym fragmencie toposy, powtórzone przez Szekspira dwukrotnie, silnie przemawiają za hipotezą badacza, że to właśnie utwór Palingeniusa stanowił dla angielskiego pisarza pierwsze źródło inwencyjne. Na jej poparcie uczony przywołuje kolejne analogie, które znajduje we fragmentach *Króla Leara*. Zwraca przy tym uwagę na mniej oczywistą, a jednak widoczną u obu autorów kwestię sceniczności i głupoty, przywołaną w *Zodiaku życia* w wersji księgi VI, który znajduje pomiędzy toposem świata-teatru i etapów ludzkiego życia.:

(...) veluti in scaena quum ludius est rex (ZV. VI. 668)

[(...) niczym na scenie komediant w roli króla],

Fragment ten został przetłumaczony przez Barnabe Googe'a następująco:

[As when upon the stage a foole comes dreste up like a King]⁴⁵⁰.

J. E. Hankins wydobywa przykłady z *Króla Leara* konweniujące z passusem poematu Palingeniusa, które koncentrują się na rozważaniach tytułowego bohatera, z goryczą uświadamiającego sobie ostatecznie, iż jest w istocie królem-głupcem⁴⁵¹. Te częściej intuicyjne niż językowe analogie, przytaczane przez badacza, są niewątpliwie interesujące i w wielu miejscach przekonujące, chociaż nie należy zapominać, że pozostają tylko prawdopodobnymi hipotezami, nie zaś dowodami. Szekspir wszakże nigdzie nie cytuje bezpośrednio Palingeniusego dzieła, ani w jego wersji łacińskiej, ani w przekładzie Googe'a. Ewentualne *similia* językowe można więc tropić tylko w angielskim tłumaczeniu, chociaż – jak wskazuje uczony – w kilku przypadkach odbijają się w sztukach dramaturga słowa łacińskiej wersji poematu, które utracił angielski przekład. Zaletą podejścia J. E.

⁴⁴⁹ W dziełach: *A Petite Pallace of Pettie his Pleasure* (1576), którego autorem jest XVI-wieczny pisarz angielski George Pettie; w przekładzie Stephena Batmana do dzieła Bartłomieja Anglika: *Batman upon Bartholome, His Booke De Proprietatibus Rerum* (1582); w *Speculum Naturale* (XXX.77) Vincenta z Beauvais pojawia się również całe spektrum użycia tego toposu w pismach ojców Kościoła. Wszystkie te źródła wymienia J. E. Hankins – zob. s. 26-27.

⁴⁵⁰ Zob. *The zodiacke of life, written by the excellent and Christian poet (...) Translated out of Latine into Englishe, by Barnabe Googe and by him newly recognished. Herevnto is annexed (for the readers aduantage) a large table, as well of wordes as of matters mentioned in this whole worke*, London 1576, s. 100.

⁴⁵¹ J. E. Hankins, *op. cit.*, s. 29.

Hankinsa jest niewątpliwie zilustrowanie na wielu przykładach sposobu, w jaki elżbietański pisarz czerpał ze źródeł, jak w swoich sztukach adaptował i przetwarzał na różne sposoby stare toposy. Czy jednym z głównych źródeł inwencyjnych Szekspirowskich dramatów mógł być *Zodiacus vitae*? Mimo iż mamy tu do czynienia z „miejscami wspólnymi”, angielski badacz sądzi, że jest to wysoce prawdopodobne. Zdaje sobie jednak sprawę z tego, iż cytowane przez niego passusy, rozpatrywane pojedynczo, mogą podawać w wątpliwość jego hipotezę, ale odczytane całościowo, potęgują wrażenie, że dzieło Włocha mogło być ich prototypem. Badacz stwierdza przy tym, że bardziej niż na podobieństwo składniowe czy leksykalne można w tym przypadku wskazywać na ideowe pokrewieństwo, nie zawsze znajdujące odbicie w analogiach językowych⁴⁵².

Rozważania angielskiego szekspirologa zostały tu przywołane po to, aby zasygnalizować *per analogiam* podobny problem, z jakim zmierzyć się trzeba w badaniach staropolskich. Wiadomo oczywiście, że poemat Palingeniusa musiał być na terenie wczesnonowożytnej Rzeczypospolitej bardzo popularny – jednym z celów niniejszej pracy jest poszerzenie pola badawczego i zasygnalizowanie, iż znajomość dzieła była o wiele większa niż sądzono. Badania poświadczające, że utwór funkcjonował jako podręcznik (także do poetyki!) w protestanckich szkołach Polski i Śląska w XVI i XVII w., sygnalizują, że należy zmienić dotychczasową perspektywę badawczą, marginalizującą jego rolę w studiach staropolskich. Hipotetycznie na *Zodiaku życia* wykształciło się kilka pokoleń studentów, wśród których z pewnością było grono pisarzy, a toposy zaczerpnięte z dzieła, zasilające uczniowskie książki „miejsc wspólnych”, mogły stać się budulcem szkolnych wypracowań oraz – jak w przypadku Szekspira – wyobraźni poetyckiej. Mimo iż są to tylko hipotezy, faktem jest, że *Zodiacus* czytali i parafrazowali wybitni staropolscy twórcy. Chociaż najwięcej miejsca w badaniach komparatystycznych z oczywistych względów poświęcono paralelom Rejowego *Wizerunku* i poematu Palingeniusa, to – jak sądził A. Brückner – *Zodiacus* nie oddziałął na żadnego polskiego poetę tak silnie, jak na Jana Kochanowskiego⁴⁵³. Mistrz z Czarnolasu musiał niewątpliwie znać dzieło Włocha, ponieważ imiennie wzmiankuje humanistę w *Elegii* III⁴⁵⁴. Zdaniem A. Brücknera, mimo oczywistych różnic kulturowych i światopoglądowych dzielących obu autorów, twórczość polskiego poety – od fraszek, po elegie i pieśni – przesiąknięta jest *Zodiakiem życia*, do tego stopnia, iż można niemal nazwać

⁴⁵² J. E. Hankins, *op. cit.*, s. 16.

⁴⁵³ A. Brückner, *Wstęp*, w: Jan Kochanowski, *Pisma zbiorowe*, t. 1., Warszawa 1924, s. 73.

⁴⁵⁴ J. Kochanowski, *Elegia* III, 13, zob. J. Kochanowski, *Carmina Latina, Ps. 1, Imago phototypica, transcriptio*, pod red. Zofii Głombiowskiej, Gdańsk, Sopot 2008, s. 552-553.

łaciński poemat „katechizmem” Kochanowskiego⁴⁵⁵. Wpływ dzieła Palingeniusa na twórczość poety z Czarnolasu, zarówno łacińską, jak i polską, dostrzegło kilku staropolskich badaczy⁴⁵⁶. Mimo iż nigdy go nie kwestionowali, wskazywali częściej na inne możliwe źródła inwencyjne dla toposów zawartych w twórczości czarnoleskiego mistrza. Nie przypisując włoskiemu autorowi tak dużego znaczenia jak Brückner, nie bez racji wskazywali na szerokie horyzonty myślowe polskiego poety⁴⁵⁷. Hipotezę o istotnej roli, jaką odegrał *Zodiak* w kształtowaniu filozoficznego światopoglądu Kochanowskiego, podjął na nowo w latach 80-tych ubiegłego wieku Maciej Żurowski. Chociaż zalecał on ostrożność w wyciąganiu zbyt daleko idących wniosków, to w swoim artykule nie tylko bronił hipotezy A. Brücknera, uznając jego stanowisko za przekonujące, ale – podążając za jego rozważaniami – dostarczył kolejnych przykładów na jej potwierdzenie i zasugerował nowe „miejsca wspólne” w *Zodiaku* i poezji czarnoleskiego poety. Do najistotniejszych, wskazanych przez obu badaczy, toposów należą: świat-gospoda⁴⁵⁸, teatralność ludzkiego życia⁴⁵⁹, śmierć jako „sen nieprzespany”⁴⁶⁰, rozważania nad pośmiertnym niebytem⁴⁶¹, ostrzeżenia przed rozwiązłością mnichów⁴⁶², wyobrażenie Boga obojętnego na ludzkie losy, który stworzył świat nie dla człowieka, lecz dla siebie⁴⁶³. Mając na uwadze te same zastrzeżenia, które pojawiły się w przypadku badań porównawczych nad *Zodiakiem* i twórczością Szekspira, trzeba stwierdzić, że po pierwsze wskazany repertuar należy do niezwykle popularnych toposów w czasach Kochanowskiego, zatem źródeł inspiracji dla jego poezji mogło być i z pewnością było wiele – jak zauważa w studiach do *Foriceniów* Elwira Buszewicz, „trudno bez zastrzeżeń twierdzić, gdzie leży źródło inwencji Kochanowskiego, pamiętając także o tym, że struktury myślowe i słowne wczesnonowożytnych twórców budowane były z formuł czerpanych z różnych lektur, własnych i cudzych, a także ze zbiorów komunałów, rozmaitych *copiae rerum et verborum*

⁴⁵⁵ A. Brückner *Mikołaj Rej...*, Kraków 1905, s. 151.

⁴⁵⁶ J. Krzyżanowski, *Poeta czarnoleski*, wyd. M. Bokszczanin i H. Kapeliś, Warszawa 1984, s. 264; Z. Szmydtowa, *op. cit.*, s. 182-209 (*Erazm z Rotterdamu a Kochanowski*); J. Pelc, Kochanowski. *Szczyt renesansu w literaturze polskiej*, Warszawa 1980, s. 196-197, J. Ziomek, *Renesans*, Warszawa 2002, s. 232; 234-236; 261, W. Weintraub, *Rzecz czarnoleska*, Kraków 1977, s. 318, 320.

⁴⁵⁷ W. Weintraub, *Hellenizm Kochanowskiego a jego poetyka*, w: *Rzecz czarnoleska*, Kraków 1977, s. 259 n.; Z. Szmydtowa, *op. cit.*, s. 183 n.

⁴⁵⁸ ZV. VI. 912-928; XII. 295, J. Kochanowski, P. IV (*Fragmenta*) – zob. A. Brückner, *Wstęp...*, s. 73; Żurowski, *op. cit.*, s. 41.

⁴⁵⁹ ZV. V. 23-31; VI. 646-652, J. Kochanowski *Fraszki*: I. 3; *Pieśni* I. 24 – zob. M. Żurowski, *op. cit.*, s. 40; W. Weintraub, *Rzecz czarnoleska...*, s. 320.

⁴⁶⁰ ZV. VI. 835-840, J. Kochanowski, *Tren* VII.

⁴⁶¹ ZV. III. 153-156; VI. 860-863; VII, 876-879, J. Kochanowski, *Tren* X: „Gdziekolwiek jest, jeśliś jest” – zob. M. Żurowski, *op. cit.*, s. 44; Z. Szmydtowa, *op. cit.*, s. 215.

⁴⁶² ZV. V. 587- 591, J. Kochanowski, *O kapłanie*, A. Brückner, *Wstęp..* s. 73. Por. M. Żurowski, *op. cit.*, s. 38.

⁴⁶³ ZV. V. 181-186, J. Kochanowski, P. IV *Fragmenta*, *Elegia* IV, 3 – zob. A. Brückner, *Wstęp..* s. 73, 74; M. Żurowski, *op. cit.*, s. 42, 44.

(...)”⁴⁶⁴. Po drugie – dysponujemy tylko jedną wzmianką, która dowodzi, iż polski poeta znał dzieło Palingeniusa. W tej sytuacji musimy pozostać na poziomie hipotez, chociaż – moim zdaniem – bardzo prawdopodobnych. Z komparatystycznych fragmentów zestawiających twórczość obu poetów, wskazanych przez uczonych, płyną dwa wnioski, skądinąd zbliżone do tych, do których doszedł J. E. Hankins badając związek pomiędzy *Zodiakiem* a dramatem Szekspira. Po pierwsze i najważniejsze – wpływ poematu na poezję Kochanowskiego opiera się bardziej niż na podobieństwie leksykalnym, na similiach ideowych, które są wyraźne i przekonujące w poszczególnych detalach, potęgują się tym bardziej w całościowym ujęciu. Na ideowym, nie językowym „pokrewieństwie” zresztą, jak sugerują przypuszczenia uczonych, opierają się także paralele *Zodiaku* i dzieł innych pisarzy XVII i XVIII-wiecznych, takich jak Krzysztof i Łukasz Opalińscy⁴⁶⁵ oraz Antoni Poniński⁴⁶⁶, którzy *nota bene* nigdzie poematu Palingeniusa nie cytują ani nie wzmiankują. W przypadku Kochanowskiego podobieństwa językowe i stylistyczne są trudne do udowodnienia ze względu na fakt bilingwalnej twórczości czarnoleskiego poety. Jeżeli jednak przyjmie się hipotezę badaczy za prawdziwą, można na wskazanych przez nich przykładach zaobserwować emulacyjną metodę pracy z oryginałem – mistrz z Czarnolasu czerpiąc z *Zodiaku* aktualizował zawarte w nim toposy: służyły mu one jako komponenty, materia z której budował obrazy, zapośredniczone we własną poetycką wrażliwość i światopogląd. Tak dzieje się choćby w Pieśni XXV (*Czego chcesz od nas, Panie*), w której – jak zauważył M. Żurowski – pośród wielu innych możliwych prototypów inwencyjnych, za wzorce posłużyć mogły różne passusy kilku ksiąg poematu Palingeniusa⁴⁶⁷. Pieśń polskiego poety jest jednakże w swojej wymowie hymnem pochwalnym na cześć Boga i dzieła Jego stworzenia – a takiego obrazu i Boga, i świata próżno szukać w pesymistycznym utworze włoskiego humanisty. Zauważalna jest także metoda „kompresowania”⁴⁶⁸ długich fragmentów *Zodiaku*: Kochanowski potrafił w umiejętny sposób wydobywać *meritum* z często rozwlekłych wywodów Palingeniusa, zamykając je w krótszych frazach, przez co bynajmniej nie tracą one swej celności, żarliwości, plastyczności i

⁴⁶⁴ E. Buszewicz, *Wielcy i mali poeci w „Foriceniach” Jana Kochanowskiego*, w: *Dobrym towarzyszom gwoli. Studia o „Foriceniach” i „Fraszkiach” Jana Kochanowskiego*, red. R. Krzywy i R. Rusnak, Warszawa 2014, s. 54.

⁴⁶⁵ A. Brückner, *Mikołaj Rej...*, s. 151.

⁴⁶⁶ T. Sinko, *Polski głosiciel „stanu natury” z początku XVIII wieku*, w: „Rozprawy Akademii Umiejętności, wydział filologiczny”, t. XLV, Kraków 1909, s. 289-358, *passim*; A. Brückner, *Recenzja z T. Sinko, Polski głosiciel „stanu natury” z początku XVIII wieku*, „Pamiętnik Literacki” 1910, t. 9, s. 143. M. Skrzypek, *Wstęp*, w: Antoni Poniński, *Sarmatides seu Satyrae/ Sarmatydy albo Satyry*, red. naukowa M. Górską, wstęp i przypisy M. Skrzypek, przeł. A. Mączyńska-Dilis, Kraków–Warszawa 2005, s. 27-28.

⁴⁶⁷ M. Żurowski, *op. cit.*, s. 38-39.

⁴⁶⁸ Zob. fraszki *Sobie śpiewam a Muzom* i fragment ZV. II. 237-249, *ibidem*, s. 46-47.

siły wyrazu – wręcz przeciwnie: u autora *Trenów* toposy te – posłużmy się przywołanym wcześniej Erazmiańskim stwierdzeniem – „jaśnieją niczym gemma w pierścieniu”.

Studia A. Brücknera i M. Żurowskiego zasygnalizowały, że problem recepcji *Zodiaku* w twórczości Kochanowskiego jest na tyle złożony i pojemny, że potrzeba by poświęconej mu obszernej rozprawy, która objęłaby wszystkie „miejsca wspólne”. Zgadzając się z tą opinią, chciałabym wskazać tutaj na przykładowe, nie analizowane dotychczas „miejsce”, które pojawiło się w prozatorskim fragmencie mistrza z Czarnolasu, co sygnalizuje tym samym (o ile ta hipoteza jest prawdziwa), że w przypadku badań komparatystycznych trzeba wziąć pod uwagę nie tylko fraszki i pieśni, ale całą twórczość Kochanowskiego. Poniższy passus powstał w języku polskim, dlatego wszelkie konwergencje wykazane poniżej nie będą dotyczyły leksykalnych podobieństw.

Palingenius, jak wiadomo, wiele miejsca poświęcił piętnowaniu ludzkich wad, którym dokładnie się przygląda i z równie dużą dbałością o szczegóły wylicza duchowe, cielesne i społeczne konsekwencje popadania w różne nadużycia. Jednym z takich przewinień jest nadmierne pijaństwo i obżarstwo, które poeta krytykuje w dziele kilkakrotnie. W III księdze nie tylko zaprezentował alegorię tych dwóch wad, którą uosabiała Gula, ale także opatrzył ją stosownym komentarzem, aby – ku przestrodze czytelników – zilustrować do czego mogą one prowadzić:

Iuppiter, ast hominem, ut vivendo intelligat et se
cognitione aliis praestando coelicolarum
efficiat similem et vasto dominetur in orbe;
at quicumque gulae indulgent et gaudia ventris
sectantur, fiunt hebetes, fumoque ciborum,
haud secus ac nebula Sol, offuscatur eorum
ingenium et nequeunt veri spectare nitorem,
praecipue, quoties stomacho ferventia vina
obtundunt caecaque premunt caligine mentem
nec studiis saturo possunt incumbere ventre;
unde fit, ut minimum sapiant finemque relinquunt,
propter quem terris illos natura locavit (ZV. III. 577-588)

[Jupiter sprawił, że w ten sposób żyją wszystkie inne istoty; tymczasem człowieka stworzył tak, aby żył rozumnie, by przewyższając poznaniem inne zwierzęta, stał się podobny do niebian oraz panował nad rozległym światem. Ci zaś, którzy oddają się łakomstwu i podążają za uciechami żołądka, stają się tępymi prostakami; za sprawą oparów jedzenia zaburza się ich bystrość (nie inaczej jak chmura zakrywa słońce) i nie potrafią dostrzec blasku prawdy. Szczególnie ilekroć rozgrzewające wino obciąża żołądek i ślepym zamętem przygniata umysł. Przez syty brzuch ludzie ci nie mogą oddać się studiom, co sprawia, że niewiele wiedzą i porzucają cel, dla którego natura umieściła ich na ziemi⁴⁶⁹ (s. 144).]

⁴⁶⁹ Poniższy przekład podaję w swoim opublikowanym tłumaczeniu – zob. Palingenius, „*Zodiak życia*”, ks. III: „*Bliźnięta*”, *op. cit.*, s. 144.

Kochanowski problemowi pijaństwa, obok żartobliwych fraszek, poświęcił też krótki, prozaiczny i moralizatorski wywód⁴⁷⁰, w którym stwierdza, że nie godzi się człowiekowi, wywyższonemu ponad inne stworzenia, degradować się nadmiernym piciem:

(...) że go Bóg człowiekiem, a nie inszą bestyją stworzył. Bo jeśli wdzięczen tego i człowiekiem się rad widzi – czemu rozum, którym od innych zwierząt jest różny, dobrowolnie swym pijaństwem tłumi? Czemu dowcip a baczenie, co nad inne bestyje ma, swym obżarstwem tak nikczemnie traci? (s. 231).

Palingenius przestrzega, że pijaństwo jest przyczyną licznych nieszczęść i prowadzi w konsekwencji do znacznie cięższych przewinień:

O foeda ebrietas, animi lethum, o vitiorum
nutrix ac scelerum, quid non mortalia cogis
pectora? quid per te non audent ? iurgia, lites,
praelia dira moves et gaudes sanguine fuso,
per te occulta patent, animum linguamque resolvit (ZV. III. 593-597)

[O szpetne pijaństwo, zgubo dla ducha, pożywko dla wad i zbrodni! Do czego nie zmuszasz śmiertelnych serc? Na co się przez ciebie nie odważą? Wzniecasz kłótnie, zwady, srogie bitwy, cieszysz się z przelanej krwi, przez ciebie jawne stają się tajemnice – odsłaniasz to, co leży na sercu i rozwiązujesz język (s. 144).]

Kochanowski w nieznacznie skróconym wariacie podnosi ten sam argument:

Kto by mógł wyliczyć, jako wiele zwad, jako wiele morderstwa i innych wiele haniebnych rzeczy się dzieje przez to zbytnie a niemierne pijaństwo? (s. 232).

W ramach przestrogi włoski humanista z medycznym zacięciem wskazuje na cielesne reperkusje nadmiernego picia, które psują zdrowie i mogą doprowadzić nawet do śmierci:

Quid memorare opus est, quot morbos, quotque dolores
dispergat nimius potus per membra cibusque
immodicus ? scatet hinc tanquam de fonte perenni
febris et ulcus atrox, scabies, porrigo, podagra,
articulosque premens manibusque infesta chiragra,
hinc lippit stillant oculi, resolutaque Baccho
membra tremunt dentesque cadunt, olet halitus oris,
hinc stomachus languens, atque intestata venit mors (ZV. III. 621-628)

[Czy trzeba przypominać ile chorób i schorzeń rozchodzi się po ciele wraz z nadmierną ilością napoju i jedzenia? Wytryskują stąd, niczym z odwiecznego źródła, gorączka, okropne wrzody, świerzb, strupy, podagra, dręcząca palce i groźna dla rąk chiragra. Od tego łzawią zaczerwienione oczy, drży rozluźnione za sprawą wina ciało, wypadają zęby, cuchnie oddech z ust, niedomaga żołądek (...).]

Czarnoleski poeta komentuje ten ustęp krócej, chociaż nie mniej perswazyjnie:

⁴⁷⁰ J. Kochanowski, *Pijaństwo jest rzecz sprosna a nieprzyzwoita człowiekowi*, w: Jan Kochanowski, *Dzieła polskie*, t. 3, s. 331-334. Zob. M. Wichowa, *Krytyka pijaństwa w twórczości Jana Kochanowskiego*, w: *Wiązania sobótkowe. Studia o Janie Kochanowskim*, pod red. E. Lasocińskiej i W. Pawlaka, Warszawa 2015, s. 265-279.

tego na ręku, tego na nogach karze (Bóg za pijaństwo), ten puchnie, ów gnije; albo wrzodliwi, albo trędowaci (s. 232).

Równie zgubne jest obżarstwo, które zaćmiewa ludzki umysł:

at quicumque gulae indulgent et gaudia ventris
sectantur, fiunt hebetes, fumoque ciborum,
haud secus ac nebula Sol, offuscatur eorum
ingenium et nequeunt veri spectare nitorem (ZV. III. 580-583)

[Ci zaś, którzy oddają się Łakomstwu i podążają za uciechami żołądka, stają się tępymi prostakami; za sprawą oparów jedzenia zaburza się ich bystrość (nie inaczej jak chmura zakrywa słońce) i nie potrafią dostrzec blasku prawdy (s. 144).]

Kochanowski, idąc w ślady Palingeniusa, posługuje się tą samą formą obrazowania – pijaństwo zaciemnia jasność umysłu niczym chmura zasłaniająca słońce. Metafora ta pojawia się w *Zodiaku życia* kilka razy⁴⁷¹, w kontekście pijaństwa włoski poeta posłużył nią jeszcze w księdze VIII (ZV. VIII.503-504). Mistrz z Czarnolasu pisze:

Albowiem kiedy ludzie najlepiej swą powinność i baczą, i czynią? Jeno trzeźwo. Kiedy najlepiej dowcipu swego ku wszelkiej sprawie użyć mogą? Jeno kiedy ani jadłem, ani piciem zbytnim nie przełożą. Zaprawdę, jako słońce światłość swą traci, gdy za chmurę wejdzie, tak rozum ludzki od zbytków tępieje (232-233).

Równoległa lektura powyższych fragmentów nie może dać miarodajnej odpowiedzi na pytanie czy rzeczywiście główną inspiracją dla Kochanowskiego był w tym przypadku *Zodiacus vitae*, przede wszystkim dlatego, że porównanie to przebiega na linii łacina – język polski, a więc na płaszczyźnie dwóch różnych systemów językowych. A jednak przywołanie w jednym fragmencie tych samych argumentów, metafor i form obrazowania może skłaniać do rozstrzygnięcia tej hipotezy na korzyść jej potwierdzenia.

Zodiacus vitae zasługuje niewątpliwie na uwagę w świetle studiów nad poezją Kochanowskiego oraz na istotne miejsce pośród literackich i filozoficznych źródeł inwencyjnych twórczości polskiego poety.

8. Ogród Rozkoszy

III księga *Zodiaku życia* jest szczególna pod kilkoma względami. Wykład na temat rozkoszy, chociaż gra tu istotną rolę, został wkomponowany w strukturę narracyjną

⁴⁷¹ Zob. ZV. VIII. 1013; IX. 227–228;

opowiadającą o spotkaniu z Epikurem i podróży do mitycznego gaju, w którym mieszka Rozkosz. Palingenius pozwala tutaj mówić swym fikcyjnym przewodnikom i sam staje się *discipuli persona*, otrzymując lekcję najpierw od filozofa z Samos, a następnie od bogini Arete. Księga ta nie tylko należy do najlepszych pod względem kompozycji partii poematu, ale stanowi również wielkie studium wyobraźni, w którym włoski poeta przywołuje i przetwarza czytelne literackie i wizualne wzorce, tworząc obrazy o dużej intelektualnej sile. Fabuła tu nakreślona jest w swej strukturze średniowieczna⁴⁷² i nawiązuje do alegorycznych poematów tej epoki – można tu bowiem rozpoznać echa takich literackich arcydzieł jak *Roman de la rose* (1275)⁴⁷³ Guillaume’a de Lorris i Jeana Meun czy *Amorosa visione* (1342–1343) Giovanniego Boccaccia. Księga ta nie jest pozbawiona jednak reminiscencji ze znanych utworów włoskiego Quattrocenta i Cinquecenta, do których należały: *Hypnerotomachia Poliphili* (1467, wyd. 1499) Francesca Colonna, *Stanze per la giostra* (1475–1478, wyd. 1494) Angela Poliziana, *Somnium de Fortuna* Eneasza Sylwiusza Piccolominiego (1444) czy *Orlando Furioso* Lodovica Ariosta (1516–1532) – dzieła te stały się dla Palingeniusa drogowskazami w budowaniu poetyckiego *imaginarium* księgi III, źródłem inspiracji i konceptów. Jednakowoż znaleźć tu można również wyraźne odwołania do pism twórców mniej dzisiaj znanych – Federica Frezziego, Giovanniego Caldiery i Antonia Filerema Fregosa.

Opowieść o poznaniu Rozkoszy w jej alegorycznym ogrodzie rozpoczyna się w bliżej nieokreślonym czasie i miejscu – nad brzegiem morza. Tam poetę spotyka piękny starzec o długiej, białej brodzie, z wieńcem na głowie – Epikur. Filozof, zażywając odpoczynku przechadza się zbierając kwiaty na pobliskich łąkach i zgadza się udzielić poecie lekcji o naturze rozkoszy. Analogiczny opis spotkania z greckim myślicielem można znaleźć w pismach dwóch północnowłoskich autorów – Giovanniego Caldiery i Antonia Filerema Fregosa⁴⁷⁴, których utwory czytane były w Italii w pierwszej połowie XVI w. W jednym z fragmentów obszernego dzieła *Concordantiae poetarum philosophorum et theologorum* Caldiery, napisanym ok. 1457 r. (dzieło to zostało wydane dopiero w 1547 r., dzięki czemu

⁴⁷² Podróż do ogrodu Rozkoszy, jak również podróż na księżyc w ks. IX i opis królestwa śmierci w ks. VI w poemacie Palingeniusa Giuseppe Toffanin zalicza do wątków średniowiecznych obecnych w *Zodiaku* – zob. G. Toffanin, *op. cit.*, s. 62.

⁴⁷³ Zwrócił na to uwagę J. Sokolski, zob. J. Sokolski, „*Miejsce to zową żywot...*”. *Staropolskie romanse alegoryczne*, Wrocław 1988, s. 62. Dzieło to niemal od chwili swego powstania zyskało popularność i cieszyło się uznaniem w kolejnych stuleciach, o czym świadczyły jego liczne reedycje i komentarze – zob. M. Frankowska-Terlecka, T. Giermark-Zielińska, *Wstęp*, w: Wilhelm z Lorris, Jan z Meun, *Powieść o róży*, wybór, przekł. M. Frankowska-Terlecka, T. Giermark-Zielińska, Warszawa 1997, s. 36-39. O dyskusji nad *Roman de la rose* – zob. *Il dibattito sul Romanzo della Rosa*, a cura di B. Garavelli, Milano 2006.

⁴⁷⁴ Na analogie te zwrócił uwagę F. Bacchelli, zob. F. Bacchelli, *Scienza e filosofia...*, vol. 5. s. 57.

jednak jego autor zyskał sławę neoplatonika⁴⁷⁵), znajduje się opis utopijnej, otoczonej białym marmurem wyspy. W tym *amoentissimo loco*, zielonym i kwitnącym, można było zrehabilitować korporalne siły i odzyskać spokój ducha, co czynił tłum zgromadzonych nad brzegiem ludzi⁴⁷⁶. W tym właśnie miejscu poeta spotyka Epikura. Mędrzec, niczym *deus otiosus*, spędza miło czas i daje napotkanemu wykład na temat rozkoszy. Choć słowo „wyspa” nie pojawia się w poemacie Palingeniusa ani razu, trudno oprzeć się wrażeniu, że właśnie na jakiejś rozdzielonej morzem od świata rzeczywistego wyspie znajduje się opisany przez poetę ogród Rozkoszy. Wywodzący się od homeryckich Wysp Błogosławionych i Platonskiej Atlantydy, topos wyspy funkcjonował w historii idei jako przestrzeń utopii filozoficznej, społecznej i religijnej, ciesząc się szczególną popularnością zwłaszcza w literaturze nowożytnej: akcja utworu Tomasza Morusa rozgrywa się na wyspie Utopii, Francesco Colonna na Cyterze ulokował ogrody Miłości, Ariosto zaś ogrody Alcyny.

Autor drugiego interesującego nas poematu – Antonio Fileremo Fregoso (XV/XVI w.)⁴⁷⁷ – był twórcą pisanych w *volgare* tercyną i oktawą alegorycznych utworów narracyjnych i dialogicznych, w które przekuwał zainteresowania moralizatorskie i filozoficzne, inspirowane z jednej strony neoplatonickim humanizmem (pismami Ficina, zwłaszcza zaś Pica), z drugiej natomiast francuską alegoryczną literaturą średniowieczną. I choć jego małe poematy (*poemetti*) odbiegały od królującej wówczas poetyki spod znaku Bemba i petrarkistów, cieszyły się pewną popularnością w Italii drugiej połowy XVI wieku⁴⁷⁸. Alegoryczny charakter tych pism, ich filozoficzne i naukowe zacięcie bliskie były estetyce Palingeniusa, nie dziwi więc fakt, iż pomiędzy dziełami obu poetów dostrzec można liczne *loci communes*. Jedno z takich miejsc znajduje się w poemacie *De i tre peregrini*⁴⁷⁹. Opisano w nim historię trzech wędrowców odwiedzających różne alegoryczne miejsca, zaludnione widziadłami – personifikacjami. Docierają oni do otoczonego murami wirydarza Lucidy (*TP*. I. 1–72, s. 327–344), gwarne targowiska Fortuny (*TP*. II. 1–74, s. 344–361), wreszcie do królestwa Minerwy – bogini rozumu (*TP*. III. 1–83, s. 361–380). Po drodze trafiają też na ukwiecone łąki, gdzie spotykają Epikura (*TP*. II. 45–53, s. 354–356). Filozof został tu przedstawiony jako *delicato mercante* (delikatny kupiec), usiłujący przekonać podróżnych do

⁴⁷⁵ J. H. Cotton, „Giovanni Caldiera”, w: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 16, Roma 1973, s. 627.

⁴⁷⁶ *Concordantiae poetarum philosophorum et theologorum, Ioanne Caldiera Phisico authore. Opus vere aureum quod nunc primum in lucem prodit ex antiquo exemplari auctoris*, Venetiis 1547, s. 142 v.

⁴⁷⁷ O życiu poety zob. G. Dilemmi, *Introduzione*, w: A. F. Fregoso, *Opere*, a cura di G. Dilemmi, Bologna 1976, s. XIII–XXX.

⁴⁷⁸ Zob. F. Bacchelli, *Giovanni Pico della Mirandola e Antonio Fileremo Fregoso*, w: *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, a cura di P. Castelli, Firenze 1998, s. 91–105.

⁴⁷⁹ A. F. Fregoso, *De i tre peregrini*, w: *Opere, op. cit.*, s. 327–380, zwany dalej *TP*.

swoich sądów i sprawić by wybrali ten sam – wolny od zajęć – *modus vivendi*. Dlatego mówi im, że przebywa na łąkach dzięki „świętej przyjemności” (*santa Voluttà*) – najwyższemu dobru, bez którego nikt nie może być szczęśliwy (*TP*. II. 47–48, s. 355). Ta przyjaciółka wszystkich zmysłów – perswaduje dalej Epikur – czyni świat dobrym, przepelnia go pięknem i wraz ze snem, co uspokaja członki, miłosnymi płasami, i wesołym śpiewem ubarwia życie (*TP*. II. 50–52, s. 356). Wywód Palingeniusa o naturze rozkoszy, włożony w usta Epikura, jest o wiele bardziej rozbudowany, choć poeta argumentuje go w podobny sposób: to przyjemność stanowi *spiritus movens* wszelkich ludzkich dążeń, kontentuje zmysły i uwalnia od cierpienia. Ponieważ zgodnie z naturalnym instynktem wszystkie żyjące istoty poszukują tego, co przyjemne i wystrzegają się smutku, dowodzi to, że rozkosz jest najwyższym dobrem (*ZV*. III. 50–117)⁴⁸⁰. Warto podkreślić, że obaj poeci prezentują obiegową i uproszczoną wizję filozofii epikurejskiej, która – jak zauważyła niegdyś Adele Perrotta Nosei – odbiega w wielu kwestiach od faktycznej nauki mędrca z Samos⁴⁸¹. Chociaż w etyce Epikura wielokrotnie pojawia się pojęcie przyjemności zmysłowej – *hedone*, jej obraz jest złożony: to przyjemność cielesna z jednej strony, z drugiej ważniejsza dla filozofa z Samos rozkosz duchowa. Epikureizm znany w wiekach średnich dzięki przekazom Diogenesa Laertiosa, Cycerona, Seneki, Plutarcha oraz Ojców Kościoła – Augustyna i Laktancjusza⁴⁸², choć przez większość z nich poddany został krytyce, za sprawą ich pism przetrwał. Pośmiertna sława Epikura i dominująca w średniowieczu recepcja jego poglądów wiązała się zwłaszcza z postrzeganiem filozofa jako reprezentanta hedonizmu i ateistę. Nie brakowało jednak także prób rehabilitacji mędrca – do jego obrońców należeli m.in. Boccaccio i Petrarca⁴⁸³, a ich pozytywne naświetlanie pewnych aspektów epikureizmu było zapowiedzią ożywienia, jakie nastąpiło w XV wieku. Ów ożywczy ruch zapoczątkowało w 1417 r. odnalezienie przez Poggia Braccioliniego poematu *De rerum natura* Lukrecjusza – gorącego czciciela Epikura. Poemat ten, napisany w duchu radykalnego naturalizmu, nie tylko wzbogacił znane średniowieczu pisma Epikura o etykę i fizykę, lecz swym pojawieniem otworzył nowy rozdział w historii myśli europejskiej⁴⁸⁴ i stał się źródłem inspiracji dla poetów renesansowych (w tym również dla Palingeniusa). W ogniu żarliwych dyskusji, jakie toczyły się nad Lukrecjuszowym dziełem i epikureizmem, w świetle anatem jego przeciwników i entuzjazmu zwolenników,

⁴⁸⁰ Zob. D. Alighieri, *Biesiada...*, s. 147 (IV.VI. 11-12).

⁴⁸¹ A. Parrotta Nosei, *op. cit.*, s. 114.

⁴⁸² O losach epikureizmu i jego recepcji – zob. E. Lasocińska, *Wstęp*, w: *eadem, op. cit.*, s. 7-43; o recepcji w nowożytnej Italii – A. Brown, *Macchiavelli e Lucrezio. Fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento*, trad. it. A. Asioli, Roma 2013, s. 21-54.

⁴⁸³ A. Brown, *op. cit.*, s. 23; E. Lasocińska, *op. cit.*, s. 40.

⁴⁸⁴ Zob. S. Greenblatt, *Zwrot: jak zaczął się renesans*, przeł. M. Słysz, Warszawa 2012, *passim*.

poglądy filozofa z Samos stawały się coraz bardziej znane⁴⁸⁵. Klimat kulturowy panujący we Florencji XV wieku – w epoce nazwanej przez George’a Holmes’a „awangardą humanistyczną”⁴⁸⁶, sprzyjał nowemu zainteresowaniu epikurejską *voluptas*. Zmiana ta odzwierciedliła się już w twórczości takich pisarzy Quattrocenta jak Leonardo Bruni (w swoim dziele pt. *Isagogicon* [1424–1426] zwrócił on uwagę na ścisły związek przyjemności i dobra moralnego) czy Cosimo Raimondi (autor utworu *Difesa di Epicuro* [1429]). Pisma tych humanistów zainspirowały kolejne dzieła, wśród których na uwagę zasługują *De voluptate* (1430–1431.) Lorenza Valli oraz *Liber de Voluptate* (1457) Marsilia Ficina, ponieważ wraz z nimi rozprzestrzeniło się zainteresowanie epikureizmem. Echa tych utworów pobrzmiewają w III księdze *Zodiaku życia*. W dziele Valli jeden z uczestników dialogu – epikurejczyk Vagius – podkreśla, iż każde działanie zmierza do jakiejś korzyści, a ta z kolei łączy się z przyjemnością. Koncept *voluptas–utilitas* obecny jest też w wykładzie Palingeniusowego Epikura⁴⁸⁷, który uważa, że motorem różnych ludzkich aktywności jest rozkosz:

denique virtutem quisnam quaesiverit ullam,
si non hunc praesens movet aut sperata voluptas?
[...]
causa est ergo ipsa voluptas;
quippe aliud non est quam delectatio quaedam. (ZV. III. 60–62; 70–71)

[I któż ostatecznie szukałby jakiegokolwiek cnoty, jeśli nie wiodłaby go wynikająca z niej lub oczekiwana rozkosz? [...] Powodem [działania] jest więc sama rozkosz, która stanowi w istocie nic innego, jak pewien rodzaj zadowolenia.]

W wykładzie zaprezentowanym Palingeniusowi Epikur podejmuje również kwestię śmierci duszy wraz z ciałem:

ast ubi vita semel tenues defecit in auras
nil sumus, ut nondum geniti nil prorsus eramus (ZV. III. 151–152)

[Tymczasem kiedy życie raz gaśnie w lekkich tchnieniach, stajemy się niczym, jakbyśmy się nigdy wcześniej nie urodzili.]

Kontrowersyjna teza greckiego filozofa, pozostająca w sprzeczności z doktryną chrześcijańską, przysporzyła mu wielu wrogów i poddawana była krytyce równie często jak epikurejska *voluptas*. Dlatego Dante w X pieśni *Piekle* (*Inferno*, X. 1–15) pogrzał epikurejczyków z dala od innych heretyków, gdyż „uśmiercają oni duszę wraz z ciałem”, co – jak wyjaśnia Cristoforo Landino w swoim komentarzu alegorycznie odczytującym *Boską*

⁴⁸⁵ E. Garin, *Powrót filozofów...*, s. 90.

⁴⁸⁶ G. Holmes, *The Florentine Enlightenment 1400–1500*, London 1969, s. 53.

⁴⁸⁷ Zwróciła na to uwagę E. Lasocińska, *op. cit.*, s. 126.

komedię – „usuwa wszelki fundament do uczciwego pożycia społecznego i prawdziwej religijności”⁴⁸⁸. Śmierć duszy w rozważaniach filozofa z Samos była konsekwencją teorii materialistycznej – kiedy ciało umiera, ona ginie wraz z nim, ponieważ tak jak i ono jest zbitką atomów. Do czasu przebywania w ciele dusza spełnia swoje funkcje, *post mortem* natomiast zamiera wszelkie czucie. Ponieważ zaś istotą ludzkiego życia jest czucie, a śmierć jest jego kresem, należy uwolnić się od strachu przed nią⁴⁸⁹. Podobnie jest z lękiem przed pośmiertną karą za popełnione za życia czyny. Choć w zachowanych pismach sam Epikur niewiele miejsca poświęcił mitom pośmiertnym⁴⁹⁰, kontynuujący jego naukę Lukrecjusz w ks. III swego poematu *De rerum natura* wielokrotnie podkreślał, że strach przed królestwem Hadesa jest zabobonny i nieuzasadniony, a wręcz szkodliwy, bo zabija wszelką życiową przyjemność (Lucr. III. 30–37; *passim*). Podobną myśl wypowiada Palingeniusowy Epikur, który popadając w pełen wykrzyknień ton Lukrecjusza, rozprawia się z mitem infernalnym słowami:

(...) nanque, animas post funera vivere perque 125
 tartareos volitare lacus et pendere dignas
 pro meritis poenas vel sumere praemia facti,
 credere quis debet, nisi cui mens integra non est ?
 Haec sunt, o miseri, vatum commenta furentum,
 mos quibus est semper varias effingere nugas, 130
 ut stolidas dictis delectent talibus aures (ZV. III.125–131)

[Kto, jeśli nie szaleniec, wierzy, że dusze żyją po śmierci, wzlatają nad tonie Tartaru i cierpią kary stosowne do popełnionych win? Albo że otrzymują nagrodę za swe czyny? Nieszczęśni! To przecież słowa szalonych wieszczów, którzy zawsze mają w zwyczaju pleść brednie i delectować takimi opowieściami uszy głupców.]

W III księdze *Zodiaku* antyczny filozof po wygłoszeniu swej tyrady proponuje Palingeniusowi udanie się do ogrodu – królestwa Rozkoszy. Nim jednak obaj tam dotrą, spotykają na swojej drodze symboliczne budowle. Należy do nich majętny dom Plutosa (Bogactwa), w którym bóstwo to mieszkało wraz ze swoimi trzema córkami: Pychą (*Superbia*), Rozwiążłością (*Luxuria*) i Niewiedzą (*Ignorantia*). Przybytku tego strzegły trzy sługi – Posiadanie (*Sors*), Oszustwo (*Fraus*) i Użytek (*Usura*), oczekujące daru za możliwość przejścia. Ten wykorzystywany często w tradycji literackiej motyw pojawia się też w utworze *Il quadriregio*⁴⁹¹ Federica Frezziego (druga połowa XIV wieku – 1416 r.)⁴⁹². Z dużą dozą

⁴⁸⁸ „(...) toglie ogni fondamento al giusto vivere civile et alla vera religione”, C. Landino, *Comento sopra la Comedia*, a cura di P. Procaccioli, vol. 2, Salerno–Roma 2001, s. 581.

⁴⁸⁹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1999, t. 3, s. 263-265.

⁴⁹⁰ J. Korpanty, *Lukrecjusz: rzymski apostoł epikureizmu*, Wrocław 1991, s. 89.

⁴⁹¹ Zob. E. Laureti, *Il quadriregio di Federico Frezzi da Foligno. Un viaggio nei quattro regni*, Foligno 2007, dalej zwane *Q*.

prawdopodobieństwa można przypuszczać, że dzieło to, cieszące się popularnością w XVI wieku, znane było także Palingeniusowi⁴⁹³. *Il quadriregio* to opowieść o symbolicznej wędrówce poety – głównego bohatera, który w poszukiwaniu mądrości odwiedza cztery królestwa: Miłości (ks. I), Szatana (ks. II), Wad (ks. III) i Cnót (ks. IV). W drugiej księdze tego dzieła pojawia się motyw zapłaty za przejście przez wrota do królestwa Plutona. Poeta, prowadzony przez boginię rozumu – Minerwę, musi dwukrotnie podstępem przejść przez bramę – najpierw piekielną, strzeżoną przez żądną darów Mamonę (*Q. II. 15, 53–63, s. 235*), następnie przez bramę świątyni Plutona, strzeżoną przez jedno z wielu widziadeł, które otaczały władcę. Plutos jako personifikacja bogactwa, przedstawiany w orszaku Demetry i Persefony, w tradycji literackiej często mylnie utożsamiany był z bóstwem podziemnym, Plutonem. Takie utożsamienie znaleźć można już w pismach Fulgencjusza, a także u wielu włoskich autorów⁴⁹⁴. W utworze *Contenzione di Pluto e Iro* (1507)⁴⁹⁵ wspomnianego wyżej Antonia Fregosa, Plutosa – Bogactwo przedstawiono w otoczeniu towarzyszek – upersonifikowanych wad. Ten niedługi utwór napisany w czterdziestu jeden oktawach, stanowił żartobliwy dialog pomiędzy ślepym bogiem bogactwa, a Iro – bóstwem Ubóstwa. To ostatnie, czyniąc wyrzuty Plutosowi, zwraca się doń:

Teco Superbia venne e Avarizia,
Lascivia e la Lussuria vergognosa,
Accidia che la mente e il corpo vizia,
l'affannata Ambizion che mai non posa (...)
(*CPI. 19, s. 137*)

[Z tobą idzie Pycha i Chciwość,
Rozpusta i wstydlive Pożądanie,
Lenistwo, co psuje umysł i ciało,
Dręczycielka-Ambicja, która nigdy nie śpi.]

Choć personifikacja Biedy w poemacie Palingeniusa bezpośrednio nie występuje, poeta czyni aluzję do jej obecności, gdy wraz z Epikurem mija zrujnowane przybytki, w których

⁴⁹² F. Frezzi był jednym z wyróżniających się pisarzy włoskich przełomu XIV i XV wieku. Jego dzieło powstało w rozkwitającej humanistycznej atmosferze miasta Foligno (Umbria), w drugiej połowie włoskiego trecenta. *Il quadriregio* – utwór napisany sto lat po *Boskiej komedii*, należy do dzieł inspirowanych Dantem i średniowieczną literaturą francuską, choć w przeciwieństwie do nich zalicza się go do pism wczesnonowożytnych.

⁴⁹³ Na odwołania do dzieła Frezziego w *Zodiaku* zwrócił uwagę G. Toffanin, *op. cit.*, s. 62.

⁴⁹⁴ Por. G. Boccaccio, VIII, cap. 6, w: *Ioannis Bocatii Peri Genealogias Deorum...*, s. 204-206; *F. P. Fulgentii christiani philosophi mythologiarum libri tres in quibus enarrat quid omnes insigniores veterum fabulae significant, quo docendi genere, miscentes utile dulci, sapientissime σοφώτατοι poetae et forma vere mores et rerumtradiderunt causas* (...), excudeat Harricus Petrus, Basileae 1536, s. 18.

⁴⁹⁵ A. Fregoso, *Contenzione di Pluto e Iro*, 19, w: *Opere, op. cit.*, s. 129-142.

mieszkała⁴⁹⁶. Powiązanie przyjemności z bogactwem zawarte w metaforycznym obrazie ks. III (monumentalny dom Plutosa stoi przecież na drodze wiodącej do mitycznego gaju, przez co bóstwo to, wraz ze swymi córami i służkami przynależy do świata rozkoszy) jest sprzeczne z tezami samego Epikura. Mędrzec z Samos bowiem, sam prowadząc skromne życie, w swoich pismach podkreślał, że droga do osiągnięcia szczęścia nie wiedzie przez bogactwo i zbytek. Powiązanie bogactwa z rozkoszą w *Zodiaku życia* niekoniecznie oznacza jednak błędnie pojęty epikureizm czy celowe odwoływanie się do uproszczonych na jego temat sądów. Bardzo prawdopodobne, że jest to świadomy zabieg Palingeniusa, który uczynił tutaj aluzję do jednej z wielu plag Kościoła swoich czasów – do chciwości i przekupności kleru. W całym poemacie nie brakuje przecież słów krytyki piętnujących nieobyčajne życie duchowieństwa. Filozofia Epikura, wykorzystywana przez jego renesansowych zwolenników jako forma sprzeciwu wobec Kościoła⁴⁹⁷, również dla autora *Zodiaku* stała się, być może, dogodnym narzędziem służącym rzuceniu inwektywy na przekupnych księży.

Po przebyciu uciążliwej drogi, Epikur i Palingenius docierają w końcu do tajemniczego ogrodu Rozkoszy, a widok roztaczający się przed ich oczyma przypomina Arkadię:

(...) distabat silva, canentum
 suave melos volucrum, suaves sentimus odores,
 quorum illic magna apparebat copia florum (...)
 ibat circum amnis; (...) sed plurima claro
 squammigeri pecoris ludebant agmina fundo.
 denique non illic, nisi blanda et amantia pacis
 auriti lepores, cervi, damae, capreaeque (...).
 (cały opis gaju: ZV. III. 223–294)

[...] stał las: słychać było wdzięczny śpiew ptaków unosił się tam przyjemny zapach niezliczonych kwiatów [...] Wokół przepływał cichym biegiem potok (...), na jego przejrzystym dnie igrały liczne zastępy pokrytej łuską ławicy (...). Roiło się tam od istot wdzięcznych i miłujących pokój – długouchych zajęcy, jeleni, łani, kozic.]

Obraz gaju – ogrodu, do którego nawiązał Stellato, należy do jednego z najstarszych toposów, znajdujących odzwierciedlenie w opisach literackich i przedstawieniach malarskich – jako symboliczne tło zdarzeń, przestrzeń utopii filozoficznych, społecznych i miłosnych⁴⁹⁸. Inspiracja płynąca ze źródeł antycznych – z mitu o złotym wieku, zespolona z rajsłym,

⁴⁹⁶ Ponieważ Palingenius nie chce płacić za przejście przez dom Plutosa, Epikur znajduje inną drogę do gaju Rozkoszy. Ścieżka, którą się udają jest trudna do przebycia i wiedzie przez zrujnowane przybytki Biedy, zob. ZV. III. 215-218.

⁴⁹⁷ E. Lasocińska zwróciła uwagę, iż w epoce renesansu „epikureizm stawał się w historii rodzajem oręża przeciwko religii, zwłaszcza przeciwko jej przedstawicielom – duchownym”, E. Lasocińska, *op. cit.*, s. 25; zob. także – tamże, s. 50-51; K. Kumaniński, *Twórczość poetycka Kallimacha*, Warszawa 1953, s. 29-32; F. Kallimach, *Życie i obyczaje Grzegorza z Sanoka*, przeł. I. Lichońska, Łódź 1994, s. 55-56.

⁴⁹⁸ G. Venturi, „*Picta poesis*” – *ricerche sulla poesia e il giardino dalle origini al seicento*, w: *Storia d'Italia. Annali*, vol. 5: *Il paesaggio*, a cura di C. de Seta, Torino 1982, s. 666.

chrześcijańskim komponentem, ożywiła ogród średniowieczny, uobecniając się w licznych powieściach (jak *Roman de la Rose*), w twórczości Dantego i Boccaccia, w poetyckich ogrodach Petrarcki, w wystudiowanych ogrodach Francesca Colonna. Ogrody Boccaccia, które w historii toposu funkcjonują jako „miejsca rozkoszne”, wyrastają z biblijnej tradycji *locus voluptatis*, retorycznej *locus amoenus* oraz średniowiecznej *hortus conclusus*. Palingenius, nawiązując w pewnym stopniu do Boccacciańskich wirydarzy, uczynił tłem zdarzeń „miejsce rozkoszy” – ogród będący siedzibą królowej *Voluptas* oraz jej alegorycznego dworu. Opis zawarty w *Zodiaku życia*, nie jest pozbawiony pierwiastków renesansowych: należy do nich uporządkowanie przestrzeni – na przedpolu rosną gęste, grodzące wejścia zarośla, cały gaj otacza rzeczka, a wstęgi małego strumyka przepływają wokół drzew rosnących „w pięknym łądzie”. Dalej ciągną się ukwiecone łąki, prowadzące do równiny, porośniętej tylko ziołami. Powab synestezji barw, zapachów i dźwięków otaczającej natury łączy się tu z iluzjonistycznym charakterem rozkoszy: piękno przyrody staje się elementem gry i ułudy. Uporządkowana tkanka krajobrazu i mikropejzaże odzwierciedlają etapy symbolicznej wędrówki Palingeniusa: przedzieranie się przez ciemne, trudne do przebycia gęstwiny będące niczym Dantejska *selva oscura* obrazują czas intelektualnego błądzenia⁴⁹⁹ – Stellato, uwiedziony nauką Epikura, pragnie poznać i nauczyć się rozkoszy, zostać jej sługą i czcicielem⁵⁰⁰. Przebywanie jednak kolejnych „kwater” ogrodu, prowadzi ostatecznie do zdobycia wiedzy. Wirydarz *Zodiaku* pozostaje jednak w swej strukturze średniowieczny. Rozliczne gatunki drzew, krzewów i kwiatów, które wymienia poeta, tworzą swoisty „katalog” nazw, zaczerpnięty prawdopodobnie z jakiegoś kompendium. Ta średniowieczna metoda konstruowania obrazu świata poprzez nagromadzenie wszystkich znanych jego elementów, obecna jest również w opisie ogrodu Wenery na wyspie Cyterze w *Hypnerotomachii* Francesca Colonna⁵⁰¹. Wirydarze Colonna stanowiły jednak zapowiedź wielkiej zmiany w traktowaniu przestrzeni, jaka nastąpiła w czasach renesansu. Palingeniusowej deskrypcji daleko do architektonicznych ogrodów renesansowych, w których królowała *ars tropiaria*, a jej *naturalia* i *artificialia* tworzyły dogodną przestrzeń dla

⁴⁹⁹ Dante wspomina o tym na początku *Piekle* (*Inferno*, I. 1-12), w *Biesiadzie* zaś mówi o „błędym lesie doczesnego życia” – zob. Dante, *Biesiada*..., s. 204 (IV. XXIV. 12).

⁵⁰⁰ Warto podkreślić, że portret filozofa z Samos został w *Zodiaku życia* zniekształcony, podobnie jak jego nauka, zob. J. Sokolski, *op. cit.*, s. 47. Wykład o naturze rozkoszy, zaprezentowany przez poetę, daleki jest od poglądów Epikura, przekazanych przez Diogenesa Laertiosa czy Cyserona, nawiązuje jednak do rozpowszechnionych sądów na temat epikureizmu. Podobny obraz zawarł w XVII i XVIII rozdziale *Liber de voluptate* Marsilio Ficino – M. Ficino, *Marsilii Ficini Liber de voluptate. Apologi de voluptate*, vol. 2, Milano 1991, 56-64.

⁵⁰¹ M. Szafrąńska, *Ogrody Poliphila. Wczesny ogród renesansowy w świetle „Hypnerotomachii Poliphili”*, „Biuletyn Historii Sztuki” 1992, R. LIV, nr 1, s. 20; o ogrodach i wyspach w *Hypnerotomachii* – zob. A. Klimkiewicz, *Hypnerotomachia Francesca Colonna*, Kraków 2015, s. 97-137.

zażywania wystudiowanej przyjemności⁵⁰². W ks. III uobecnia się jeszcze inna tradycja, do której nawiązał włoski humanista. Zacerpnięte z antyku i zapośredniczone w kulturę średniowieczną wyobrażenia mitycznych królestw-ogrodów, zamieszkałych przez bóstwa, cieszyły się dużym zainteresowaniem również wśród włoskich humanistów XV i XVI wieku. Bohaterowie ich pism, przemierzając królestwa Miłości, Natury czy Fortuny, docierali do wonnych ogrodów – miejsc duchowego i cielesnego odpoczynku, terenów „świętych”, poświęconych muzom, nierzadko pełnych *mirabiliów*, zagadek i labiryntów. Idylliczną i niepokojącą jednocześnie atmosferę gaju, zaludnionego alegorycznymi postaciami (bliską tej, wykreowanej w III księdze *Zodiaku życia*) przenieśli na płótna również wielcy malarze włoskiego Quattrocenta i Cinquecenta. Na uwagę zasługują choćby płótna takich mistrzów jak Andrea Mantegna (*Parnas*, 1497 r.; *Pallada wypędzająca wady z ogrodu cnót*, ok. 1499–1502 r.)⁵⁰³, Lorenzo Costa (*Alegoria dworu Izabeli d’Este*, 1506 r.)⁵⁰⁴ czy Pietro Perugino (*Walka pomiędzy Miłością a Czystością*, 1505 r.), przeznaczone do gabinetu (*studiolo*) Izabelli d’Este w Mantui⁵⁰⁵. Choć topos alegorycznych królestw cyrkulował w atmosferze intelektualnej XV i początku XVI wieku, a źródeł inspiracji dla Palingeniusowego ogrodu Rozkoszy mogło być wiele, warto go porównać z deskrypcją gaju Fortuny, zawartą w liście Eneasza Sylwiusza Piccolominiego⁵⁰⁶. Utwór *Somnium de Fortuna* – bo o nim mowa – datowany na 26 czerwca 1444 roku miał postać listu, dedykowanego Prokopiuszowi z Rabenstein⁵⁰⁷. W opowieści, zamkniętej w formie listu, przyszły papież relacjonuje senną

⁵⁰² Zob. B. Basile, *Villa e giardino nella trattatistica rinascimentale*, w: *La letteratura di villa e di villeggiatura. Atti del Convegno di Parma 29 settembre – 1 ottobre 2003*, Roma 2004; *idem*, *L’elisio effimero. Scrittori in giardino*, Bologna 1993, zwłaszcza s. 71-107.

⁵⁰³ Autorem programu ideowego dla tego płótna był prawdopodobnie nadworny humanista d’Estów – Paride da Ceresara. Przesłaniem dzieła jest triumf Sprawiedliwości, Męstwa i Umiarkowania. Uzbrojona w szpadę i tarczę bogini rozumu – Minerwa, wyrzuca z ogrodu Cnót szpetne postaci wyobrażające Wady. W ogrodzie tym obecna jest również obnażona kobieta – jest to ziemska Wenera, bogini miłości zmysłowej, symbolizująca pożądanie, podobnie jak centaur, na grzbiecie którego stoi. Całe przedstawienie przepojone jest duchem alegorycznym, który przywodzi na myśl dialogi Baptisty Albertiego, choćby znany *Virtù e Mercurio*, M. Lucco, *Andrea Mantegna*, w: *Mantegna a Mantova 1460–1506*, a cura di M. Lucco, Milano 2006, s. 106-108.

⁵⁰⁴ L. Costa, *Alegoria koronacji Izabeli d’Este* (in: *W Królestwie Harmonii*), 1505–1506 r. Obraz wypełnia sztafaż mitycznych bóstw: Izabelę koronuje Harmonia, córka Wenery i Marsa, obok zaś stoi Kadmos (wytrwałość) i Diana (uosabiająca czystość) oraz postaci oddające się lekturze i muzyce – aktywnościom stanowiącym „antidotum” na miłość ziemską, B. Secci, *Lorenzo Costa*, w: *Mantegna...*, *op. cit.*, s. 178-181.

⁵⁰⁵ Koncept całego cyklu stanowił hymn na cześć miłości niebiańskiej i jej zwycięstwa: G. Romano, *Verso la maniera moderna: da Mantegna a Raffaello*, w: *Storia dell’arte italiana*, vol. 6, Torino 1981, s. 38.

⁵⁰⁶ F. Bacchelli, *Scienza e filozofia...*, vol. 5, s. 59.

⁵⁰⁷ E. S. Piccolomini, *Somnium de Fortuna (Epistula 151)*, *op. cit.*, s. 343-353, zwany dalej *SF*. Warto zauważyć, że list Piccolominiego cieszył się dużą popularnością w XV i XVI wieku i był wydawany zarówno w zbiorze jego listów oraz jako samodzielny utwór, S. Colonna, *Hypnerotomachia Poliphili e Roma: metodologie euristiche per lo studio del Rinascimento*, Roma 2012, s. 27.

wizję, podczas której przenosi się do królestwa Fortuny. Jej namiot⁵⁰⁸ znajdował się na środku rozległej łąki, w okolicach bujnego gaju otoczonego murami:

Illic florea prata, rivi tum lacte tum vino currentes, frigidi fontes, lacus piscibus pleni, balnea suavissima, densi luci, vineta semper uvis onusta, (...) poma, quorum solo pascaris odore per silvas, fere mansuete captu faciles, volucres et esui et cantui nate (...) (SF, s. 344)

[Były tam ukwiecone łąki, potoki to mlekiem, to winem płynące, chłodne źródła, jeziora pełne ryb, wdzięczne kąpieliska, gęste gaje, winnice uginające się od winogron, (...) owoce, których samym zapachem rozchodzącym się po lasach mógłbyś się uraczyć, dzikie zwierzęta oswojone i łatwe do złapania, ptaki stworzone do jedzenia i śpiewania (...)]⁵⁰⁹

Chcąc poznać boginię Fortunę bohater-narrator, prowadzony przez przyjaciela jej dworu Maffea Vegia, udaje się do miejsca, gdzie na przybyłych czekały suto zastawione stoły:

locus opiparis epulis semper refertus, quibus indiscretum omnes vescuntur (...) hic plurima sunt hujusmodi loca, mense sub arboribus parate (...) (SF, s. 344)

[To miejsce sutyh bankietów, gdzie każdy mógł otwarcie jeść. Wiele było tam takich miejsc, stołów przygotowanych pod drzewami (...)]

Niemal identyczny widok zobaczył Palingenius, który po inicjacyjnym obmyciu twarzy w potoku, otaczającym gaj, razem z Epikurem zbliża się do rozległej równiny, gdzie przechadza się królowa *Voluptas*. Stały tam pełne jedzenia stoły, z których wszyscy mogli bez ograniczeń korzystać – tak chciała bowiem bogini Rozkosz:

campus erat nemore in medio spatiosus et herbis
plenus odoriferis - nulla illic creverat arbor -;
circum aderant mensae egregiae dapibusque refertae,
(...)
huc quotquot veniunt, impune absumere possunt
gratisque has epulas; dea sic vult, cumque comesae
deficiunt, famulae reparant renovantque sapes.' (ZV. III. 297–307)

[Na środku gaju znajdowała się przestrzenna niwa pełna wonnych ziół, ale pozbawiona drzew. Wokół stały suto zastawione do biesiady stoły (...). Każdy, ktokolwiek tu wstąpi, może, zgodnie z wolą bogini, ucztować darmo i bez obaw. Kiedy stoły pustoszeją, niewolnice przygotowują nowe jadło].

⁵⁰⁸ U Palingeniusa ani namiot, ani pałac nie występuje; ten ostatni można natomiast znaleźć w *Wizerunku Reja*. Nie ulega wątpliwości, że opis ogrodu Rozkoszy, który kreśli Rej, został bezpośrednio zaczerpnięty z *Zodiaku życia*, można jednak rozważyć, czy polski pisarz nie czerpał także z *Somnium de fortuna* Piusa II. List Piccolominiego, przełożony na język czeski i wydany w Pradze przez Mikulaša Konača z Hodištkowa, czytany był przez polskich humanistów, inspirując m.in. Marcina Bielskiego, co widać w tegoż *Śnie majowym pod gajem zielonym jednego pustelnika* (1566/1567). Wiadomo, że zbiór *Epistolae Familiares Piccolominiego*, w który włączono *Somnium de fortuna*, wydawany od 1473 roku, pojawił się również w edycji z 1481 roku – jej inkunabuły zachowały się w obfitej ilości w zbiorach polskich bibliotek. Wcześniej jednak rękopiśmienny kodeks listów otrzymał od Piccolominiego Zbigniew Oleśnicki – zob. I. Zarębski, *Stosunki Eneasza Sylwiusza z Polską i Polakami*, „Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego”, Seria II, t. XLV, nr 4 (Kraków 1939), s. 101; E. Drzewiecka, „*Sen o różnoistości*” *Fortuny i Cnoty Jana Dantyszka w świetle listu „Somnium de fortuna” Eneasza Sylwiusza Piccolominiego*, „Pamiętnik Literacki” 2018, z. 4, s. 7-21.

⁵⁰⁹ Mój przekład całego listu Piccolominiego ukaże się w jednym z najbliższych numerów „Meandra”.

W obu opisach dostrzec można także inne analogie: *hera Fortuna* Piccolominiego, otoczona jest licznymi personifikacjami, które przynależą do jej świata. Są wśród nich: Powodzenie (*Favor*), Radość (*Gaudium*), Miłość (*Amor*), Sława (*Fama*), Pycha (*Superbia*), Popęd (*Libido*) i inne⁵¹⁰. Gromadzą się w jej pobliżu również wszyscy możni i potężni ludzie, którym za życia sprzyjała Fortuna, zarówno mityczni władcy i wojownicy, postaci historyczne – królowie i namiestnicy Kościoła, jak również personifikacje miast⁵¹¹. W gaju Piccolominiego nie brakuje jednak także tłumu dziewcząt i chłopców, którzy tańczą do wtóru rozbrzmiewającej muzyki. Podobna scena rozgrywa się w gaju Palingeniusowej Rozkoszy. Poeta dostrzega boginię, która przechadza się w otoczeniu swego alegorycznego dworu, za nią zaś zdążają dziewczęta i chłopcy, starcy i młodzieńcy. Zewsząd rozlega się tam muzyka, do której pląsają taneczne hordy owładnięte wieczną zabawą. Początkowo nic nie burzy harmonijnej wizji tego miejsca, które – jak mogłoby się pozornie zdawać – przeznaczone było do zażywania rozkoszy. A jednak Palingeniusowy ogród, tak jak ogrody Alcyny⁵¹² i Logistilli⁵¹³ w *Orlandzie szalonym* Lodovica Ariosta czy Armidy w *Jerozolimie wyzwolonej* Torquatta Tassa⁵¹⁴, okazuje się pułapką pełną żalości i udręk. Poeta widząc świtę bogini, nie jest w stanie sam zidentyfikować wszystkich postaci. Są to dwie kobiety z dziećmi na rękach i dwa monstra, smagające językami roztańczony, żaloszny pochód. Palingenius staje się świadkiem dziwnego *theatrum*: uskrzydłony, ślepy chłopiec, którego trzymała na rękach kobieta idąca po prawej stronie Rozkoszy, posyłał strzały raniące prosto w serce ludzi z tłumu. Na pomoc przybiegała im jeszcze inna kobieta, która ratując rannych, podawała im kielich z lekarstwem. Niewiasta idąca po lewej stronie królowej *Voluptas* miała otłuszczoną szatę i twarz, nieustannie piła i jadła. Chłopiec, którego trzymała na rękach był senny i ociężały. Widowisko rozgrywające się przed oczyma Palingeniusa – biernego obserwatora – zastygało w melancholii wzmaganej zawodzącą zewsząd muzyką. W gronie postaci przebywających w ogrodzie autor *Zodiaku życia* rozpoznaje też trzech mitycznych śpiewaków: Orfeusza, Ariona i Amfiona, sygnalizując w ten sposób kwestię związku muzyki i poezji z rozkoszą. Stała się ona już w starożytności przedmiotem rozważań filozoficznych, rozwijanych w wiekach późniejszych. Jedną z ważnych funkcji poezji (rozumianej przez antycznych filozofów jako melopoezja) było dostarczanie przyjemności zarówno zmysłowej,

⁵¹⁰ E. S. Piccolomini, *op. cit.*, s. 348.

⁵¹¹ *Ibidem*, s. 348-351.

⁵¹² Zob. L. Ariosto, *Orland szalony*, przeł. Piotr Kochanowski, oprac. R. Pollak, Wrocław–Warszawa–Kraków 1965, VI. 20–25, s. 80-82; VI. 72–75, s. 97-98.

⁵¹³ *Ibidem*, X. 61–63, s. 202.

⁵¹⁴ Zob. T. Tasso, *Goffred albo Jerozolima wyzwolona*, przeł. Piotr Kochanowski, oprac. R. Pollak, Kraków 1951, XV: 53–57, s. 112-113; XVI: 9–16, s. 115-117.

jak i duchowej. Religijno-terapeutyczny walor muzyki, dominujący w epoce przedhomeryckiej, już w czasach Homera tracił znaczenie, by zyskać wyraźnie hedonistyczny charakter⁵¹⁵. O uczuciu przyjemności w doświadczaniu muzyki pisał m.in. Platon w *Prawach*, gdzie skarcił tych poetów, dla których przyjemność stawała się kategorią najważniejszą⁵¹⁶, choć nie wykluczył on jednak całkowicie uczucia przyjemności czerpanej w procesie odbioru muzyki⁵¹⁷. W rozważaniach starożytnych równie często pojawiało się zagadnienie wpływu, jaki muzyka może wywrzeć na odczuwanie i zachowanie człowieka – wierzono bowiem, że ma ona zdolność wprowadzania w określone stany i nastroje. Wzbudzanie afektów, które – jak wierzono – dokonuje się m.in. za sprawą muzyki, jest (jak np. u Platona) nierozzerwalnie związane z kwestią wychowania religijnego i moralnego⁵¹⁸. Choć dla starożytnych muzyka stanowiła nieodłączny pierwiastek cywilizacji, postrzegana była jednocześnie jako mroczna siła, mogąca prowadzić do emocjonalnego zaburzenia, zdolna wywoływać stany ekstazy i szaleństwa⁵¹⁹. Taka była właśnie muzyka Orfeusza burząca prawa natury, zmuszająca do posłuszeństwa nawet głązy. Słuchając jego śpiewu doznawano uczucia przyjemności, przyjemność ta jednak miała wyższy wymiar – zmieniała się bowiem w oczarowanie, dlatego mit orficki pogłębiał hedonistyczną koncepcję muzyki⁵²⁰. Do stanów silnego pobudzenia (a przez to wzmoczonego doznawania rozkoszy i wzruszenia emocjonalnego) doprowadzać mogły, związane z inną tradycją muzyczną i religijną, dźwięki aulosów oraz pozostałych instrumentów dętych, używanych w orgiastycznym kulcie Dionizosa. Muzyce tej nie towarzyszył śpiew (a więc słowo – poezja), akompaniował jej natomiast ruch (taniec). Obie te tradycje, odzwierciedlające dwa sposoby oddziaływania muzyki i stawiające pytanie o jej etyczno-społeczny i wychowawczy charakter⁵²¹, wykorzystuje Palingenius, dla którego kwestie dydaktyczno-moralne miały nadrzędne znaczenie. W swym poemacie, jak wspomniałam, niejednokrotnie rzucał oskarżenia pod adresem poetów i poezji – jej cel bowiem, według autora *Zodiaku życia*, nie powinien skupiać się na dostarczaniu przyjemności, lecz na wskazywaniu i krzewieniu wzorców cnotliwego życia. Dlatego tłum tańczących postaci, który uległ wpływowi rozkoszy, miał oczy zgaszone przez ciemność i głowy zasnutę chmurami (ZV. III. 347–348).

⁵¹⁵ E. Fubini, *Historia estetyki muzycznej*, Kraków 2015, s. 19.

⁵¹⁶ Pl. *Leg.* 700d-e.

⁵¹⁷ R. Bernagiewicz, *Wprowadzenie do historii muzyki. Starożytna Grecja*, Lublin 2007, s. 40.

⁵¹⁸ M. Lisiecka, *Staropolska melopoesis. Słowo i muzyka w poezji polskiej 1600–1750 wobec refleksji teoretycznej*, Toruń 2016, s. 222.

⁵¹⁹ E. Fubini, *op. cit.*, s. 26; zob. M. Lisiecka, *op. cit.*, s. 218-247.

⁵²⁰ E. Fubini, *op. cit.*, s. 26.

⁵²¹ *Ibidem*, s. 28.

Schemat fabularny ks. III nie został rozbudowany – Palingenius kreśląc opowieść o swej poetyckiej wędrówce, chce pouczać i przekazywać uniwersalną wiedzę. Temu zamysłowi służyły napotkane w gaju Rozkoszy postaci, które – tak jak w *Hypnerotomachii* Francesca Colonna, nie stały się *spiritus movens* akcji – miały raczej charakter objaśniający, były *sui generis* drogowskazami przetłumaczonymi na obrazy, wizualną encyklopedią, za pomocą której poeta objaśniał czytelnikowi prawdy moralne. Dlatego ogród *Zodiaku życia* z *locus voluptatis* przeobraża się w *locus docendi* – przestrzeń przeznaczoną do nauczania i kształcenia⁵²². Proces ten rozpoczyna pojawienie się bogini Arete, która zastępując poecie i Epikurovi drogę, przestrzega ich przed niebezpieczeństwem przyłączenia się do grona czcicieli *Voluptas*. Oburzony jej słowami Epikur, nie mogąc znieść pejoratywnych uwag rzuconych pod adresem Rozkoszy, opuszcza spiesznie Palingeniusa i przyłącza się do zgubnego pochodu. Warto zauważyć, że nakreślony przez Włocha portret myśliciela, choć początkowo jest wizerunkiem pozytywnym⁵²³, w toku narracji ulega karykaturalnemu zniekształceniu. Stellato deformuje postać filozofa z Samos kilkakrotnie – kiedy ten prowadzi poetę do gaju Rozkoszy przez dom Bogactwa, gdy zachęca go do jedzenia i picia przy zastawionych stołach, a karykaturalność opisu mędrca osiąga apogeum wówczas, gdy Epikur, trzęsąc się ze wstydu i złorzecząc, pomyka do tańczącego tłumu czcicieli Rozkoszy. Sama zaś Arete, porównując go do sowy żyjącej w ciemnościach i trwożącej się przed światłem (ZV. III. 467–468), w swym wykładzie na temat rozkoszy, zbije po kolei wszystkie argumenty, którymi grecki filozof wabił poetę. Stellato posłużył się tu podobną strategią kompozycyjną jak Ciceron w dziele *De finibus* – po wyłożeniu poglądów Epikura następuje ich surowa krytyka (podobnie czyni zresztą w ks. V *Zodiaku*, prezentując założenia filozofii stoickiej i ich krytykę (ZV. V. 298–327). Ten sam modus znaleźć można w dziele *De i tre Peregrini* Antonia Fregosa. Tu także wszystkie argumenty Epikura zostają podważone – najpierw przez jednego z trojga wędrowców, następnie przez ich przewodniczkę: przerywając zachęty filozofa, pokazuje ona inny obraz Rozkoszy – wrogiej cnocie i przeciwnej prawdzie. W kontrze do słów Epikura przestrzega, że za życie w zbytku i przyjemności cielesnej przychodzi zapłacić po śmierci ciała. Za sprawą nadmiernej rozkoszy bowiem:

⁵²² Jak zauważają Francesco Cardini i Massimo Miglio, ogrody renesansowe, inspirowane nauką neoplatońską, miały być miejscem uprzywilejowanym do nauki; zob. F. Cardini, M. Miglio, *Nostalgia del Paradiso. Il giardino medievale*, Roma–Bari 2002, s. 157.

⁵²³ Estera Lasocińska wskazuje, że portret filozofa w ks. III *Zodiaku* uważany był przez Pierra Gassendiego za jeden z ważniejszych XVI-wiecznych wizerunków rehabilitujących Epikura; zob. P. Gassendi, *Vie et moeurs d'Epicure*, notes de S. Taussig, vol. 2, Paris 2006, s. 181-182; E. Lasocińska, *op. cit.*, s. 121, 151-160.

il dolce quale ha seco è poi sì amaro
che lassa al gusto amaritudo eterna (*TP. II. 64, s. 359*)

[słodycz, którą z sobą niesie, staje się gorzka; tak, że pozostawia smak wiecznej goryczy].

Fregoso, by lepiej zwizualizować te poglądy, wkłada w usta Eutimii metafory zaczerpnięte ze świata natury:

Non fate già come le mosche fanno,
Che per dolcezza dentro il mel intrate
Qual morte in quello involupate stanno
E sono l'ale lor tanto impaniate
Che più d'alzarse a vol forza non hanno; (*TP. II. 57, s. 357*)

[Nie postępujcie jak muchy czynią, które zwabione słodyczą wchodzą do miodu i unieruchomione ponoszą w nim śmierć, bo ich skrzydła są tak mokre, iż nie mają siły się podnieść.]

Podobnie jest w III księdze *Zodiaku*: Arete przedstawia Rozkosz jako Erynię, która:

perditque clientes
ipsa suos falsa captos dulcedine, sicut
perduntur pisces, quos fallit harundine longa
piscator, dum littoreas demittit in undas
fila sedens scopulo atque hamos tenet esca latentes:
illi concurrunt avidi rapiuntque tenaces
ore cibos, sed mox haerent ac fila sequuntur (*ZV. III. 393–399*)

[Gubi swoich poddanych, usidlonych kłamliwą słodyczą. Tak giną ryby, które wędkarz zwozi za pomocą długiej trzciny, kiedy zapuszcza linkę w przybrzeżne wody, a sam siedząc na skale, trzyma ukryte pod przynętą haczyki. Ryby podpływają i chciwie chwytają pyszczkiem mocno osadzoną przynętę, lecz wkrótce wpadły w pułapkę, podążają za wędką].

Arete wyjawia Palingeniusowi sens zjawisk, które ujrzał przed chwilą i instruuje go, kim były postaci znajdujące się w pobliżu Rozkoszy. Nie mówi mu jednak, kim była kobieta trzymająca na rękach ślepego chłopca z łukiem – ich identyfikacja nastąpi w kolejnej, IV księdze *Zodiaku* (Wenus: IV. 241–316; Kupido: IV. 317–394). Te trzy personifikacje – Wenera, Kupido i Rozkosz kroczące obok siebie pojawiły się w jeszcze innym poemacie Antonia Fregosa – *Cerva bianca* (1510)⁵²⁴. Utwór ten opowiada historię myśliwego, który ruszył w pogoń za swoimi psami, ścigającymi nimfę. Główny bohater oraz jego sługa, prowadzeni przez przewodnika – Ragione (Rozsądek) przebywają razem wiele symbolicznych krain, wśród których znajduje się dolina rządzona przez Szaleństwo i Gniew, kraj nieszczęśliwych kochanków oraz inne, równie upiorne miejsca. W VII pieśni poematu bohaterowie dochodzą do świątyni Miłości. W jej wnętrzu widzą upersonifikowane postaci –

⁵²⁴ A. F. Fregoso, *Cerva bianca*, w: *Opere, op. cit.*, s. 143-262, zwana w tekście *CB*.

Voluptas stojącą pomiędzy Wenerą a Kupidynem (CB. VII. 47–49, s. 255–256). W tym samym dziele Fregoso opisuje też dwie Wenery – jedną niebiańską, drugą ziemską, a każda z nich trzyma w ramionach chłopca, uzbrojonego w łuk i strzały. Syn ziemskiej Wenery *è nato trafiggere il corde a ogni animal* – „narodził się, aby ranić serce każdego stworzenia” (CB. IV. 45, s. 213). Obraz okrutnego, ślepego Kupidyna, który – jak napisał niegdyś Horacy *ferus et Cupido/semper aredentes acuens sagittas/cote crudenta* (Carm. II. 8. 14–16) – jest niezwykle częstym motywem pojawiającym się w literaturze i sztuce renesansu i baroku⁵²⁵. W I księdze poematu *Il quadriregio* Federica Frezzi bohater-narrator przemierza Królestwo Wenery i Kupidyna, które jest kwitnącym ogrodem, zamieszkanym przez nimfy i satyrów. Początkowo bogini i jej syn jawią się Frezziemu w pozytywnym świetle: miłość jest lekka i przyjemna, pełna słodkich forteli, Kupidyn – choć uzbrojony w łuk i złote strzały, ukazuje protagonistę swe niewinne, chłopięce oblicze (Q. I. 40–54). Wkrótce jednak staje się jasne, że nikt przed tymi strzałami nie umknie, zaś bezlitosny malec nie szczędzi ich nieszczęsnym nimfom. Im dłużej Frezzi przebywa w Królestwie Miłości, tym bardziej zatrwaja się okrucieństwem Kupidyna i haniebną zwodniczą Wenery (Q. I. 18. 1–18; 43–44). W *Stanzach* (1475) Angela Poliziana, którego królestwo Wenery przeniósł na płótno Botticelli⁵²⁶, w ogrodzie noszącym wszystkie znamiona „miejsca rozkosznego”, zaludnionym przez liczne personifikacje (jest tam również *Voluttà* – Rozkosz) Kupidyn pojawia się z całym zastępem swoich braci⁵²⁷:

Che solo uson ferir la plebe ignota,
Con alte voci e fanciullesco grido
Aguzzon le saette ad una cotta (Stanze I. 73, s. 62)

[Którzy dopiero co zraniwszy niepomny tłum, z głośnym wrzaskiem dziecięcym, ostrzą strzały o kolczugę.]

W widowisku, które zobaczył Palingenius, wzięła udział kobieta, niosąca pomoc ludziom z tłumu, zranionym przez Kupidyna. Nie została ona co prawda zidentyfikowana, choć można sądzić, że jest to *Spes* – alegoria nadziei⁵²⁸. Fakt łączenia w zbiorowej wyobraźni nadziei z miłością znalazł odzwierciedlenie w wydanej wiele lat po Palingeniusie *Ikologii* (1599)

⁵²⁵ E. Panofsky, *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of Renaissance*, New York 1972, s. 95-128.

⁵²⁶ Primavera Botticellego (czas powstania: 1477–1482 r.). Opis i interpretacja obrazu – zob. A. Warburg, *Botticelli*, trad. it. E. Cantimori, Milano 2003, s. 47-74; E. Wind, *Misteri pagani nel Rinascimento*, trad. it. P. Bertolucci, Milano 1999, s. 141-158. Zob. też: E. H. Gombrich, *Botticelli's Mythologies: A Study in the Neoplatonic Symbolism of His Circle*, „The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 1945, vol. 8, s. 7-60.

⁵²⁷ A. Poliziano, *Stanze; Rime; Orfeo*, introduzione, note e indici D. Puccini, Milano 1992, s. 62.

⁵²⁸ F. Bacchelli, *Scienza e filosofia...*, vol. 5, s. 64.

Cezarego Ripy. Nadzieja jest tam wyobrażona wraz z Kupidynem, ssącym jej pierś⁵²⁹. Obraz przedstawionej w *Zodiaku* kobiety, ofiarnie pomagającej rannym, został być może zaczerpnięty z VII pieśni utworu *Cerva bianca* Fregosa. W passusie tym oczom bohaterów zmierzających do świątyni Miłości ukazał się szpital dla nieszczęśliwie zakochanych (CB. VII. 16–21). Lekarzem w owym przybytku był starzec – Czas, zaś pielęgniarką – Speranza (Nadzieja):

Speranza nel gran loco era infermiera,
Ché la vivanda gli vedea portare
Per nutricularli la mattina e sera (CB. VII. 21, s. 249)

[Nadzieja była w tym obszernym miejscu pielęgniarką, która przynosiła im (chorym) jedzenie, aby ich żywić rano i wieczorem.]

Po lewej stronie *Voluptas* kroczyła kobieta o brudnej szacie i twarzy, nieustannie oddająca się jedzeniu i picciu. Również ona trzymała na rękach chłopca, który był ociężały i ospały. Byli to – jak dowiedział się Palingenius – Łakomstwo vel Nieumiarkowanie (*Gula*) i jej syn Sen (*Somnus*). Postrzeżenie nadmiernego jedzenia i picia w kategoriach grzechu pojawiło się już na przełomie III i IV wieku, i łączone było z pożądaniem seksualnym oraz rozpustą, do których wiodło⁵³⁰. Upersonifikowane *Peccata capitalia*, czyli siedem grzechów głównych, do których zaliczono również łakomstwo, dzięki Ojcom Kościoła, zagościły w zbiorowej wyobraźni wieków średnich. Do najczęstszych przedstawień grzechów należały personifikacje żeńskie, chętnie wyobrażane w cyklach literackich, zaś w sztukach plastycznych rozpowszechnione dzięki *Psychomachii* Prudencjusza. Za sprawą tego dzieła walka cnót z przywarami stała się popularną dekoracją średniowiecznych kościołów, chociaż gościła również na płótnach mistrzów renesansowych⁵³¹. Wizualizacja Łakomstwa, podobnie jak wyobrażenie innych grzechów głównych, mogło przybierać różne formy – czy to scenek rodzajowych ukazujących nieumiarkowanie w jedzeniu i picciu, czy – ku przestrodze – jak zrobił to Dante w *Boskiej komedii*, przedstawiając w swej ponurej wizji nieszczęśników pokutujących w piekle za grzech obżarstwa. Infernalne katusze żarłoków i pijaków, piekielne biesiady z udziałem opilców i oźralców, inspirowane średniowiecznymi wizjami

⁵²⁹ C. Ripa, *Ikonomia*, przeł. I. Kania, Kraków 2002, s. 295-296. Obraz Nadziei jako towarzyszkę Miłości znaleźć można także w utworze *Il Tesoretto* Brunetta Latiniego. Pojawia się tam również Piacere – alegoria przyjemności, przedstawiona w postaci uskrzydłonego chłopca miotającego strzały; zob. B. Latini, *Il Tesoretto*, Milano 1985, s. 65-66.

⁵³⁰ J. K. Goliński, *Peccata capitalia. Pisarze staropolscy o naturze ludzkiej i grzechu*, Bydgoszcz 2002, s. 197–198.

⁵³¹ Choćby *Battaglia di Castità contro Lascivia* (1504) Perugina czy *Alegoria del Vizio* (1531) i pendant do tego dzieła – *Alegoria della Virtù* (1531) oba pędzla Correggia, przeznaczone do gabinetu Izabeli d'Este.

eschatologicznymi, znane były dobrze twórcom renesansu i baroku⁵³². Federico Frezzi w III księdze *Il quadriregio* poświęcił nieco miejsca upersonifikowanemu Łakomstwu, prezentując komiczną i ironiczną jednocześnie przestrożę, w której zostało ono ukarane⁵³³. Pewne podobieństwa do opisu i charakteryzacji Łakomstwa nakreślonego przez Palingeniusa pojawiają się w jeszcze innym fragmencie księgi III poematu Frezziego. Czytamy tam:

Vidi una donna tutta brutta ed unta,
E con volto lascivo e disonesto,
Che aveva la veste stracciata e consumata (Q. III. 13. 20–22)

[Zobaczyłem kobietę szpetną i otluszczoną, o obliczu lubieżnym i nieuczciwym, która miała szatę podartą i zniszczoną.]

Opis ten staje się dalej dużo bardziej zatrważający – Gula Frezziego okazuje się mieć dwa oblicza – świńskie i psie, spiczasty język i szpony zamiast dłoni. Palingenius, choć pozbawił swoją deskrypcję drastyczności, charakteryzuje Łakomstwo podobnie:

Reginae ad levam mulier stans altera habebat
semper in ore cibos, manibusque et vestibus unctis
sordida curabat solius gaudia ventris,
grandiaque inverso siccat pocula fundo (ZV. III. 329–332)

[Po lewej stronie królowej stała inna kobieta, o tłustych dłoniach i szatach, która nigdy nie przestawała jeść. Troszczyła się tylko o zaspokojenie niskich uciech żołądka i osuszała dna ogromnych kielichów.]

To przedstawienie Łakomstwa stało się z czasem ikoniczne, czego dowodzi takie jej wyobrażenie w Ikonologii Cesara Ripy⁵³⁴. Wykład Arete nie tylko wyjaśniał Palingeniusowi znaczenie niektórych postaci dworu Rozkoszy, ale koncentrował się także na ukazaniu mu skutków nieumiejętnego zażywania przyjemności, zwłaszcza zaś nadmiernego folgowania uciechom żołądka. Słowa bogini wpadające w ton pouczeń, przypominają przestrogi tekstów kaznodziejskich – w pismach wielu Ojców Kościoła, w tym już u Grzegorza Wielkiego, piętnuje się nadmierne oddawanie się jedzeniu i picciu. Św. Tomasz⁵³⁵ w swojej *Summie teologicznej* dodaje, że Nieumiarkowaniu przypisuje się pięć „córek” – pięć grzechów, które są jej pochodnymi i są to: niestosowna wesołość, błazeństwo, nieczystość, gadulstwo i tępota

⁵³² Zob. J. Sokolski, *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyśćca i nieba w renesansowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*, 1994, s. 47-48; zob. J. K. Goliński, *op. cit.*, s. 197-206; *idem*, „*Peccata capitalia*”: ze staropolskich dziejów motywów, „Pamiętnik Literacki” 2002, z. 3, s. 69-83.

⁵³³ E. Laureti, *op. cit.*, s. 336-345.

⁵³⁴ „Brzydka ubrana kobieta, tłusta, czerwona na gębie (...)”, C. Ripa, *op. cit.*, s. 120.

⁵³⁵ Choć łacińskie słowo „gula” bywało najczęściej rozumiane jako łakomstwo lub nieumiarkowanie w jedzeniu i picciu, to u św. Tomasza oznacza ono dosłownie „obżarstwo”, co można rozumieć jako najgorszą postać łakomstwa – zob. *Skrót zarysu teologii (Sumy teologicznej) św. Tomasza z Akwinu*, skrótu dokonał i objaśnieniami opatrzył F. W. Bednarski, Warszawa 2000, s. 618.

umysłowa⁵³⁶. Dokładnie tych samych argumentów przeciwko Guli używa Arete, która w ostrych i obrazowych słowach ukazuje skutki podążania za Łakomstwem (ZV. III. 580–588). Posuwa się nawet jeszcze dalej, egzemplifikując nie tylko uszczerbki mentalne i moralne, ale – z medyczną precyzją – choroby ciała będące efektem nadmiernego picia i jedzenia. Z pogardą i odrazą mówi również:

Sordidior quae res, quae bellua vilior est, quam
ebrius? hic epulas, quas non multo ante voravit,
evomit atque mero putet, tremit ille caditque
saepe caput frangens oculos ve aut crura, loquendo
balbutit nec habent ullum verba edita sensum (ZV. III. 602–606)

[Cóż jest podlejszego, jakie zwierzę marniejsze niż pijak? Wymiotuje strawę, którą niewiele wcześniej zjadł, cuchnie winem, trzęsie się, potyka i często rozbija sobie głowę czy oczy albo łamie nogi; kiedy mówi, bełkocze i żadne słowo, które wypowiada, nie ma sensu.]

Warto jednak podkreślić, że krytyka przyjemności zaprezentowana przez Arete nie piętnuje całkowicie uczucia rozkoszy, a jedynie jej nadużywanie. Bogini stwierdza bowiem, że każdy człowiek otrzymał z natury zarówno rozum, jak i zmysły, i że te ostatnie stymulują umysł, przynosząc mu wytchnienie po długim wysiłku (ZV. III. 479–510). Folgowanie zmysłom prowadzi jednak do zguby, dlatego należy używać ich z umiarem. Księga III *Zodiaku* kończy się przerwaniem wykładu – wezwaną przez bogów Arete wraz z Taumanidą – boginią tęczy, unosi do nieba Zefir. Osamotnionemu poecie powracającemu do domu towarzyszą personifikacje: Febus zanurza rydwan w morzu, Wieczór zaś – pasterz gwiazd wyprowadza je na pastwiska⁵³⁷. Podróż do ogrodu Rozkoszy, zaprezentowana w jednej z XII ksiąg *Zodiaku*, stanowi zapis symbolicznej wędrówki poetyckiej, prowadzącej – podobnie jak w pozostałych księgach utworu – ku samopoznaniu i osiągnięciu mądrości. W tym procesie poszukiwań wiodącym przez różne stanowiska filozoficzne, przywoływane i poddawane krytyce, krystalizują się poglądy Palingeniusa. Wykładnia filozoficzna podporządkowana jest jednak w poemacie nadrzędnemu celowi, jaki poeta-dydaktyk stawia sobie i czytelnikom – naświetlając ludzkie wady i grzechy-pułapki, w jakie skłonna jest popadać ludzka natura, włoski humanista pragnie wskazywać drogę odnowy moralnej. Symbolicznym komentarzem do zrozumienia wymowy tej księgi staje się, zaczerpnięta z epickiego dzieła Siliusa Italicusa *Punica*, opowieść o Heraklesie na rozstajnych drogach, któremu objawiają się dwie boginie –

⁵³⁶ „Videtur quod inconvenienter assignentur gulae quinque filiae, scilicet inepta laetitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, habetudo mentis circa intelligentiam”, St. Thomas Aquinas, *Summa theologica*, Latin Text and English translation introductions, notes, appendices, and glossaries T. Gilby, London–New York 1963, s. 131–134; zob. *Skrót zarysu...*, s. 619.

⁵³⁷ Lucyfer jako pasterz gwiazd – zob. *Ov. Met.* II. 114–121; IV. 214–217; XI. 97–98.

Rozkosz (*Voluptas*) i Cnota (*Virtus*, gr. *Arete*)⁵³⁸. Bohater *Zodiaku życia* – Palingenius, staje niejako przed podobnym wyborem.

III Księga *Zodiaku* stała się inspiracją dla kilku późniejszych dzieł, do których należał utwór *Faerie Queene* (1590) angielskiego poety Edmunda Spensera. W jego twórczości dają się zresztą znaleźć bardzo liczne reminiscencje poematu włoskiego humanisty⁵³⁹. W jednej z ksiąg wspomnianego dzieła pojawia się Epikur, prowadzący protagonistę (obaj po drodze mijają pałac bogactwa i jego służek) do raju rządzonego przez Panią Rozkosz (*Lady Voluptuousness*), otoczoną alegorycznymi postaciami, która – podobnie jak Palingeniusowa *Voluptas* – zmienia ludzi w zwierzęta⁵⁴⁰.

Księga III niejednokrotnie zwracała uwagę polskich badaczy literatury dawnej z uwagi przede wszystkim na twórczość Mikołaja Reja, który w swoim *Wizerunku własnym żywota człowieka poczciwego* (1558), jak powszechnie wiadomo, *Palingenii exemplum Musaque secutus*⁵⁴¹ – oparł swój utwór na dziele Palingeniusa. Podążanie za włoskim poetą paradoksalnie okazało się twórcze – pozwoliło Rejowi wykrystalizować swe poglądy i sprawiło, że *Wizerunek* stał się wyrazem najdojrzalszych przekonań polskiego autora, apogeum jego indywidualizmu⁵⁴². Dzieło Pana z Nagłowic, choć przejawia wiele znamion oryginalności, nie jest jednak pozbawione partii silnie zbliżonych do oryginału. Należy do nich właśnie *Epikurus* – rozdział III, wzorowany na III księdze *Zodiaku*⁵⁴³. Idący za Palingeniusem Rej opowiada o spotkaniu z Epikurem, który wiezie Młodzieńca do mitycznego ogrodu Rozkoszy. Ze względu na osobę greckiego filozofa oraz jego wykład o naturze rozkoszy, Rejowy *Epikurus*, a przez to również księga włoskiego poematu stały się na gruncie literatury polskiej przedmiotem interesujących studiów⁵⁴⁴. Rejowy opis ogrodu, jak sądzą badacze, zainspirował następnie kolejne dzieła – *Światową Rozkosz* Hieronima

⁵³⁸ Sil. *Pun.* XV. 18–128.

⁵³⁹ Zob. R. Tuve, *Spenser and the "Zodiake of Life"*, „The Journal of English and Germanic Philology” 1935, vol. 34, no. 1, s. 1–19.

⁵⁴⁰ *Ibidem*, s. 8–9.

⁵⁴¹ J. Kochanowski, *Elegia* III. 13, zob. J. Kochanowski, *Carmina Latina, Ps. 1, Imago phototypica, transcriptio*, red. Z. Głombiowska, Gdańsk–Sopot 2008, s. 552–553.

⁵⁴² Z. Kniaziółucki, *op. cit.*, s. 213.

⁵⁴³ A. Brückner, *Studjum...*, s. 155. Jak zauważył już Z. Kniaziółucki, pięć pierwszych rozdziałów *Wizerunku* opartych jest na pięciu pierwszych księgach *Zodiaku*, Z. Kniaziółucki, *op. cit.*, s. 306.

⁵⁴⁴ E. Lasocińska, *op. cit.*, s. 116–139. Echa Palingeniusowego opis ogrodu dostrzeżono w utworze Jana Dantyszka *Carmen paraeneticum ad Constantem Alliopagum* (1539) – *ibidem*, s. 131–134; V. Lepri, *op. cit.*, s. 74. Sądzę jednak, że bardziej możliwe jest to, iż Dantyszek powrócił do opisu gaju Fortuny z listu *Somnium de fortuna*, który z dużą dozą prawdopodobieństwa stał się jednym z głównych literackich prototypów jego poematu *De Virtutis et Fortunae Differentia Somnium* (1510) – por. przyp. 508.

Morsztyna (1606), a także – pośrednio *Rozkosz światową i Rozkosz duchową* (1647-1655) Wacława Potockiego⁵⁴⁵.

Pełna paraleli i odwołań do wielu literackich i malarskich arcydzieł III księga *Zodiaku* ilustruje przykład fascynującego procesu cyrkulacji toposów i obrazów – ich recypowania i twórczego przetwarzania, które, zespolone przez Palingeniusa w nową całość i jakość, stały się źródłem inspiracji dla kolejnych utworów.

9. Zaświaty i platońskie *Universum*

Rozległe zainteresowania autora poematu objęły także kwestie eschatologiczne związane z problematyką nieśmiertelności duszy, ewokując tym samym niezwykle popularną w okresie odrodzenia dyskusję, owocem której były liczne pisma wybitnych humanistów, by przywołać chociażby obszerne dzieło *Theologia platonica de immortalitate animae* (1482) Marsilia Ficina, *Traktat o nieśmiertelności duszy* (*Tractatus de immortalitate animae*, opublikowany po raz pierwszy w roku 1516) Pietra Pomponazziego czy poemat dydaktyczny Aonia Palearia *De immortalitate animarum* (1535). Konfrontując różne stanowiska filozoficzne, Stellato w wielu miejscach *Zodiaku* daje wyraz swoim poglądom nad naturą duszy i opisuje jej pośmiertne losy. W księdze IX, którą obok księgi III zakwalifikować należałoby do epiki narracyjnej, poeta tworzy opowieść o swojej wędrówce do miejsca, gdzie żyją pośmiertnie dusze zmarłych. Włącza to tym samym *Zodiacus vitae* do kręgu dzieł literackich i filozoficznych, takich jak: *Odyseja* Homera, *Gorgiasz*, *Państwo* i *Fedon* Platona, *Eneida* Wergiliusza i *Boska komedia* Dantego, *Dialogus de somnio quodam* (1453/54) Eneasza Sylwiusza Piccolominiego, w których przedstawiono opis zaświatów. Chociaż obraz „krajny cieni” ewoluował, na stałe zaistniał w europejskiej świadomości kulturowej, stając się niewyczerpanym źródłem inspiracji dla licznych dzieł literackich i malarskich – w tym także dla Palingeniusa, który hojnie z bogatej tradycji czerpał. W przeciwieństwie do Dantego czy Piccolominiego, którzy z wędrówki po zaświatach uczynili przedmiot całych swoich utworów, podobnie jednak jak u Homera i Wergiliusza, podróż do miejsca przebywania dusz zmarłych opisana w poemacie Włocha ma charakter jedynie epizodyczny.

Najstarsze mity kultury opisywały krainę zmarłych jako niedostępną i leżącą z dala od ludzkich siedzib, oddalenie to bowiem odzwierciedlało troskę o odseparowanie świata

⁵⁴⁵ Zob. J. Sokolski, hasło: „Poemat alegoryczny w Polsce”, w: *Słownik Literatury Staropolskiej*, op. cit., s. 687.

umarłych od świata żywych. Podobnie jak Gilgamesz, Odyszeusz – bohater homeryckiej *Odysei* – w poszukiwaniu krainy umarłych udał się nie pod ziemię, lecz poza jej granice – daleko na zachód, do krainy Kimmeryjczyków, ludu brodzącego we mgle i mrokach. Miejsce to nie miało do końca określonego statusu – nie przynależało już do Ziemi, jednak do podziemia także nie. Graniczący z Erebem gaj Persefony, do którego dotarł Odyszeusz, znajdował się u zbiegu czterech piekielnych rzek. Tam, z dołu, do którego spłynęła krew ofiarnego barana, wydobywały się cienie umarłych. Z opisu Homera wynikało, że miejsce to było jednocześnie daleko i w dole, chociaż przychodzi moment w relacji Odyszeusza, gdzie wyraźnie wyczuwa się zmianę perspektywy – „otchłań Erebu”⁵⁴⁶, z której najpierw wylaniały się dusze zmarłych, zastąpiła inna przestrzeń: akcja Homerowej opowieści zaczęła rozgrywać się w głębi infernalnych czeluści. Nie jest pewne, czy bohater przeszedł przez piekielne bramy, ponieważ jego opowieść ograniczyła się jedynie do zrelacjonowania tego, co widział. Jak zauważył przed laty Tadeusz Zieliński, piekło w *Odysei* Homera reprezentowane jest wyłącznie w postaci łąki Asfodelu⁵⁴⁷, na której Odyszeusz zobaczył zarówno króla Minosa osądzającego gromadzące się wokół niego dusze zmarłych, jak również potępionych, skazanych na wieczne cierpienie i pracę. Homer w swoich dziełach wspomina jeszcze o dwóch miejscach przebywania dusz zmarłych: w *Iliadzie* mówi o Tartarze, leżącym w podziemiach Hadesu⁵⁴⁸, zaś w innym passusie *Odysei* o Elizejskich Polach, na których w błogim szczęściu żywot swój spędzają tylko wybrani⁵⁴⁹. Choć właściwa katabaza w jego twórczości się nie pojawia, to jednak w świecie mitów grecko-rzymskich nie brakuje bohaterów, którzy udają się do piekielnych otchłani⁵⁵⁰. Był wśród nich Eneasz, bohater *Eneidy*, której autora – Wergiliusza, dzięki dokładnemu opisowi topografii podziemia, zawartej w VI księdze tego dzieła, nazywa się „ojcem piekła ludowego”⁵⁵¹. Wergiliuszowe wejście w przestrzeń zaświatów nie wiodło przez odległą, oniryczną krainę, lecz znajdowało się w konkretnym miejscu – w południowej Italii, na terenie Kampanii Rzymskiej, gdzie leżało bagnisko Acheront. To stamtąd wypływała piekielna rzeka, w pobliżu której unosiły się trujące wyziewy. Po wejściu do jaskini droga wiodła w dół i dopiero po przekroczeniu piekielnej bramy rozpoczynała się właściwa wędrówka po zaświatach. Plastyczna topografia podziemia, którą nakreślił Wergiliusz, ciesząca się później dużą żywotnością, wpłynęła na

⁵⁴⁶ Hom. *Od.* XI. 37.

⁵⁴⁷ T. Zieliński, *Po co Homer? Świat antyczny a my*, Kraków 1970, s. 272.

⁵⁴⁸ Hom. *Il.* VIII. 13-16.

⁵⁴⁹ *Idem*, *Od.* IV. 561-568.

⁵⁵⁰ Wśród nich byli między innymi: Orfeusz, Herakles, Dionizos i Tezeusz, zob. A. K. Turner, *Historia piekła*, przeł. J. Jarniewicz, Gdańsk 2004, s. 21-28.

⁵⁵¹ G. Minois, *Historia piekła*, przeł. A. Dębska, Warszawa 1996, s. 50.

chrześcijańskie wyobrażenie piekła i czyśćca⁵⁵². W centralnym momencie swojej wędrówki Eneasz dotarł na rozwidlenie dróg: jedna z nich wiodła do Tartaru, druga ku Elizjum⁵⁵³. W czeluściach Tartaru wznosiła się żelazna twierdza Plutona, obwarowana murami i obleczona ognistą rzeką – Flegetonem. Wejścia do niej strzegła Tezyfone, jedna z Furi. Przybytek ten, pełen jęków, krzyków i płaczu przeznaczony był dla dusz najbardziej zbrodniczych. Władcą i sędzią potępionych był Radamantys. Wergiliańskie Elizjum stanowiło natomiast miejsce pobytu dusz błogosławionych, namiastkę życia ziemskiego. Przebywały tam również dusze czekające na oczyszczenie, którego kres przychodził po upływie tysiąca lat⁵⁵⁴. Kiedy się ono dokonało, udawały się one nad Lete – rzekę zapomnienia i, skosztowawszy jej wody, gotowe były powrócić na ziemię.

Zaświaty Dantego, choć inspirowane wizją Wergiliusza, były o wiele bardziej rozbudowane pod względem topografii. Piekło włoskiego mistrza dzieliło się na dziewięć kręgów, umieszczonych na zwężającym się stopniowo w dół stożku. Dantejski Czyściec miał budowę góry składającej się z siedmiu zwężających się tarasów, na samym jej wierzchołku umieścił zaś poeta Ziemski Raj. Ostatnim etapem wędrówki był Raj Niebiański, składający się z siedmiu planet od Księżyca do Saturna. Każda kolejna planeta zamieszkała była przez inne dusze, które choć szczęśliwe, różniły się w wymiarze doznawania tego szczęścia. Przestrzeń zawieszona między Ziemią a Księżycem była w *Boskiej komedii* obszarem oczyszczenia – na Księżycu przebywały bowiem dusze tych, którzy nie dopełnili za życia złożonych ślubów. Planety gościły innego rodzaju dusze: na Merkurym znajdowały miejsce duchy błogosławionych, którzy czynili dobro, ale wysoko cenili też chwałę ziemską, Wenus była siedzibą tych, którzy ulegli wpływowi miłości. Słońce – miejscem pobytu mędrców, Mars – bojowników za wiarę, Jowisz – pobożnych i sprawiedliwych, Saturn – dusz kontemplacyjnych. Powyżej rozciągało się dziewiąte niebo – *Primum Nobile*, na końcu zaś *Epireum*, znajdujące się najbliżej samego Boga. Warto podkreślić, że dwa komponenty współtworzyły wszechświat Dantego – Ptolemejska kosmologia i chrześcijańska teologia⁵⁵⁵. Chociaż znajdujące się pod ziemią Wergiliańskie elizjum stało prototypem chrześcijańskiego czyśćca i właśnie na VI księdze *Eneidy* wzorował się autor *Boskiej Komedii*, to jednak swoje *purgatorium* i Raj ulokował nie pod ziemią, a w przestworzach. Stało się tak – jak zauważył Tadeusz Zieliński – za sprawą późniejszych komentatorów Wergiliusza, takich jak Serwiusz,

⁵⁵² A. K. Turner, *op. cit.*, s. 36.

⁵⁵³ Verg. *Aen.* VI. 540-543.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, VI. 743-751.

⁵⁵⁵ J. Grzybowski, *Theatrum mundi. Kosmologia i teologia Dantego Alighieri*, Warszawa 2009, s. 90.

Eulogiusz i Augustyn, których czytał włoski mistrz⁵⁵⁶. Choć w jego opisie Księżyc stanowił pierwsze stadium Raju Niebiańskiego, przysłonięty był przez *umbra terrae* – cień Ziemi (wraz z Merkurym i Wenus), co w symbolicznym odczytaniu poematu znaczyło, że dusze tam przebywające za sprawą czynów popełnionych na Ziemi, nie mogły doznawać pełnego wymiaru szczęścia⁵⁵⁷.

Palingenius niewątpliwie podąża za swym wielkim rodakiem. W *Zodiaku życia* Królestwo Księżycy, do którego dociera poeta, stanowi granicę i rozdziela dwa światy: pełen pustych widziadeł, ulegający rozpadowi świat zmysłowy, ziemski oraz doskonały świat nadniebny. Poeta w IX księdze pisze:

omne quod est supra Lunam, aeternumque bonumque
esse scias nec triste aliquid coelestia tangit,
quicquid vero infra Lunae conuexa creavit
omniparens natura, malum est mortisque seueras
perpetitur leges et edaci absumitur aeuo;
haec loca disiungit medius Lunae orbis utrique
mundo interiectus coeli confinia seruans (ZV. IX. 180–186)

[Wszystko, co znajduje się ponad Księżycem i eterem, poznasz jako dobre, a żadna żałość nie dotyka strefy nieba. Cokolwiek zaś stworzyła poniżej sklepienia wszechmocna natura jest złe, podległe surowym prawom śmierci i trawione przez żarłoczny czas. Te miejsca rozdziela znajdujący się pośrodku krąg Księżycy, rzucony pomiędzy oba światy, strzegący granic nieba.]

Tradycja literacka pokazała, że wędrówka po krainie cieni nie była prosta i należało ją przebywać w towarzystwie przewodnika. Co prawda Odyseusz udaje się do Gaju Persefony samotnie, uprzednio otrzymawszy jednak instrukcje od czarodziejki Kirke. Eneaszowi Wergiliusza w podróży po zaświatach towarzyszy wieszczka Sybilla, Dante ma zaś trzech przewodników: Wergiliusza, Beatrycze i św. Bernarda z Clairvaux. Na Palingeniusa, u wrót Królestwa Księżycy czeka boski przewodnik – syn Jowisza i Arete (Cnoty) – Timalfes. To on wprowadza poetę do niezwykłego miasta, niepodobnego do żadnego z ziemskich miast:

Moenia surgebant solido ex adamante, sed ipsa
propugnacula erant flammanti extracta pyropo.
O quae illic, quanta et quam pulchra palatia vidi,
templa, theatra, fora, et magnarum strata viarum,
cuncta ex argento atque auro gemmisque beatis! (ZV. IX. 103–107)

[Mury wniesiono z twardej stali, lecz same przedmurza zbudowano z płomiennego brązu. O, jak piękne i liczne zobaczyłem tam pałace, świątynie, teatry, fora i ogromne dziedzińce, wszystko (zrobione) ze srebra, złota i zdobnych kamieni.]

⁵⁵⁶ T. Zieliński, *op. cit.*, s. 268.

⁵⁵⁷ J. Grzybowski, *op. cit.*, s. 84.

Stellato z zachwytem ogląda lunarne siedziby, które z każdym krokiem stają się piękniejsze. Przygląda się również niezwykłym mieszkańcom tego królestwa⁵⁵⁸, którzy brali udział w obchodach ważnego święta:

Mirabar populum ingentem innumerosque per urbem
vestibus indutos niveis incedere cives,
serta quibus comptos cingebant florea crines.
Laeti omnes manibus gestabant lilia et hymnos
Menarchi memores lunaria regna tenentis
guttur dulcisono et concordi voce canebant.
Menarchum ingeminant, Menarchum carmine laudant,
garrula Menarchum referebat saepius echo (ZV. IX. 111-117)

[Patrzyłem z podziwem na lud ogromny, na niezliczonych mieszkańców kroczących przez miasto, przyodzianych w białe szaty, z wieńcami otaczającymi im skronie. Wszyscy byli szczęśliwi, w dłoniach dzierżyli lilię i słodkim, i zgodnym głosem śpiewali hymny, wspominając Menarcha władającego królestwem Księżyca. Menarch! — powtarzali — Menarch! — wychwalali pieśnią — Menarch! — odpowiadało donośne echo.]

Przewodnik wyjaśniając Palingeniusowi, kim był Menarch, przywołuje mit o gigantach – mieszkańcach Arkadii, którzy trzykrotnie chcieli splamić cześć bogini Luny⁵⁵⁹. Był wśród nich Cyllenis, szczególnie pałający nienawiścią do niebian. Uważał on bowiem, że giganci zostali zrodzeni przed bogami i dlatego powinni zajmować godniejsze miejsce w eterze. Za jego namową tytani odważyli się wznieść wieżę sięgającą gwiazd i usiłowali strącić z nieba władczynię Księżyca. Boginię uratował Menarch, rzuciwszy Gigantom truciznę, za sprawą której członki olbrzymów zdrętwiały i wraz z duszami wrzucone zostały do Tartaru, gdzie cierpią wieczne udręki. Pomni tych faktów mieszkańcy Księżyca corocznie celebrowali w triumfalnej procesji święto władającego tymi ziemiami Menaracha. Idąc dalej, włoski poeta wraz ze swym przewodnikiem dotarł do zamku mieniącego się złotem. Ponieważ śmiertelnikom nie wolno było wejść do środka, zatrzymali się u bram i stamtąd oglądali, co dzieje się wewnątrz. Miał tam miejsce sąd dusz. Timalfes takimi słowy opisuje widok, który roztaczał się przed oczyma poety:

⁵⁵⁸ We włoskiej literaturze nowożytnej znaleźć można przykłady lunarnych podróży: niewiele przed wydaniem *Zodiaku* taką wyprawę opisał Ariosto w swoim *Orlandzie szalonym* (zob. L. Ariosto, *Orland szalony*, przeł. Piotr Kochanowski, oprac. R. Pollak, Warszawa-Wrocław-Kraków 1965, XXXIV. 70-85, s. 460-465), a przed nim, jak zauważył F. Bacchelli, o „księżycowych mieszkańcach” (*lunares populi*) pisał m.in. Marsilio Ficino w *De vita libri tres* – zob. *Marsilii Ficini Florentini Medici atque Philosophi celeberrimi, de Vita libri Tres recens iam a mendis situque vindicati* (...) cum omnium novo rerum atque vocum Indice. Apud Io. Bee. Basileae 1529, III. 20, s. 213-217. Warto również ten fragment poematu skonfrontować z IV księgą (IV. 254-275) dzieła *Della vita civile* (wydane po raz pierwszy w roku 1528), którego autorem był Matteo Palmieri – F. Bacchelli, *Scienza e filosofia...* vol. 5, s. 79.

⁵⁵⁹ Mitologia antyczna nie zna takiego mitu, trzeba zatem przypuszczać, że został on wymyślony przez Palingeniusa, który – podobnie jak inni twórcy poezji dydaktycznej – stworzył mit pełniący rolę dygresji-epyllionu.

tres Iovis et Doxae nati, Telescopus atque
Dorophonus semperque volens sibi recta Philorthus.
Hi merita et culpas aequata lance videbant
arbitrioque suo paucos ascendere ad astra,
innumeros vero ad Terram descendere rursus,
complures etiam in Luna perstare iuebant (ZV. IX. 158–163)

[(Sędziów) było ich trzech – zrodzonych z Jowisza i Sławy: Teleskopus, Dorofonus i chcący mieć zawsze rację Filortus. Widzieli oni na szali zasługi i winy, i za sprawą swojego wyroku rozkazywali, aby do gwiazd udawali się nieliczni, mała część zstępowała ponownie na Ziemię, wielu zaś zostawało na Księżycu.]

Księżyc pełnił więc w *Zodiaku życia* funkcję czyścica, gdzie splamione występkami dusze odbywały pokutę za grzechy. W opisie tym dostrzegalne są echa Wergiliańskiego Elizjum, w którym duchy zmarłych oczyszczały się przez okres tysiąca lat przed ponownym zstąpieniem na Ziemię. Palingenius o pobycie dusz na Księżycu pisze:

at quibus aequa boni est animis mensura malique,
hic remanent habitantque diu lunaria regna,
donec post multos longaevi temporis annos
aut lapsae in vitium rursus terrena revisant
aut bene purgatae aethereas mittantur ad arces' (ZV. IX. 191–199)

[Ci, którzy mają po równo złych i dobrych uczynków, zostają długo tu, w Królestwie Księżyca, dopóki po upływie wielu długich lat albo popadając w winy powracają na Ziemię, albo oczyszczeni zostają posłani do pałaców eteru.]

Motyw powrotu dusz na ziemię, obecny już u Platona i Wergiliusza, ma korzenie orfickie. Z tej samej tradycji wyrasta również wizja otrzymywania nagrody po odbyciu pokuty w wysokich siedzibach. Już Platon pisał w *Państwie* i *Fedonie* o duszach, które po wyjściu z Hadesu udają się, by zamieszkać na szczytach gór, Dante zaś Raj Niebiański wyobraził sobie na wzór Ptolemeuszowego Układu Słonecznego, w którym poszczególne ciała niebieskie – w zależności od nagrody, jaką *post mortem* otrzymują dusze – stają się miejscem ich zamieszkania. W *Zodiaku* czytamy:

Ergo, ubi terrenos artus liquere, feruntur
huc omnes animae atque ipsis commissa fatentur
iudicibus, quorum iussu loca certa suisque
moribus apta petunt et habent sua praemia in illis (ZV. IX. 187–190)

[Po śmierci ciała wszystkie dusze z rozkazu sędziów udają się do odpowiednich miejsc, gdzie mają nagrodę.]

W opisie Palingeniusa czytelne są inspiracje kosmologią Dantejską, chociaż, co warto podkreślić, autor poematu natchnienie czerpał z różnych tradycji filozoficznych. Dlatego

inaczej niż u Dantego Stellato rozprawia się z mitem infernalnym: w ks. III przywołując koncepcje epikurejskie, poeta nazwał Tartar i strach przed pośmiertną karą bredniami starców i wymysłami poetów (ZV. III. 129–150), ludzi zaś głupami wierzącymi w pośmiertne życie⁵⁶⁰. Choć w tej samej księdze poglądy epikurejczyków poddane zostaną krytyce, Palingenius daleki był od wiary w podziemne królestwa. Podążając za Ficinowskim neoplatonizmem⁵⁶¹, poeta piekłem będzie nazywał Ziemię⁵⁶². Koncepcja mówiąca o tym, że zaraz po śmierci dusza udaje się na sąd, a później na miejsce odbywania kary czy nagrody jest oczywiście platońska⁵⁶³. Za Platonem podążył Marsilio Ficino⁵⁶⁴, za nim zaś Palingenius, u którego także pojawia się idea sądu permanentnego. Ficino w swym monumentalnym dziele, jakim jest *Theologia Platonica*, posunął się nawet jeszcze dalej uważając, że sąd dusz, o którym wspominał Platon, jest niepotrzebny, gdyż wraz z grzechem rodzi się kara, wraz z cnotą nagroda⁵⁶⁵, a dusza sama z siebie po śmierci udaje się na miejsce swojej kary. Autor *Zodiaku życia*, choć nie rezygnuje z platońskiej wizji sądu, zainspirowany myślą Ficina, przedstawia w innej części dzieła opis duszy doznającej po śmierci tentalicznych udręk (ZV. IX. 229-239), opowiadając się tym samym za Ficinowskim przekonaniem, iż niektóre dusze pośmiertnie nie potrafią uwolnić się od ciężaru cielesności⁵⁶⁶.

Rozważania nad naturą duszy zajmują w *Zodiaku życia* wiele miejsca – problem jej nieśmiertelności, związku z ciałem i pośmiertnych losów nieustannie powraca w całym dziele. Stellato zastanawia się też, jak wygląda ludzka dusza? Kwestii jej wyglądu poświęcono w poemacie stosunkowo mało uwagi, choć wydaje się, że włoski humanista zgadza się z wyobrażeniami, jakie nakreślili jego wielcy poprzednicy. U Homera czytamy, że dusze wyglądały dokładnie jak w chwili śmierci, dlatego te z nich, które zjawiają się oczom Odyseusza, miały na sobie ślady krwi czy ran, podobnie jak Dydona, którą Wergiliuszowy Eneasz spotyka w swej wędrówce po zaświatach. Zarówno u Homera, Wergiliusza i Dantego zachowanie wyglądu ciała pozwalało na identyfikację duszy w zaświatach. Palingenius, poza

⁵⁶⁰ Por. Lucr. III. *passim*. Zob. J. Korpanty, *op. cit.*, zwłaszcza rozdział IX, s. 89-100.

⁵⁶¹ O Ficiniańskiej koncepcji piekła i jej źródłach – zob. R. Klein, *op. cit.*, s. 75–118.

⁵⁶² Koncept utożsamienia ziemi z piekłem jest platoński, zwraca na to uwagę już Makrobiusz, w swoim komentarzu do Cycerońskiego Snu Scypiona – por. *Macrobii Somn.* I. XI. 3-8, w: *Macrobii Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, excussis exemplis tam manu exartis quam typis descriptis emendavit: apparatus criticum, adnotationes cum aliorum selectas tum suas, adiecit L. Ianus, Quaedlinburgi et Lipsiae 1848, s. 68-69.

⁵⁶³ Zob. Pl. *Phd.* 113-114; Pl. *Gorg.* 524.

⁵⁶⁴ R. Klein, *op. cit.*, s. 75.

⁵⁶⁵ M. Ficino, *Theologia Platonica...*, s. 1870 (XVIII. 10).

⁵⁶⁶ *Ibidem*, XVIII. 4, s. 1793–1802. O tentalicznych udrękach duszy i ich przyczynach – zob. R. Klein, *op. cit.*, s. 76–83; E. Garin, *Phantasia e imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, „Giornale Critico della filosofia italiana” 1985, Ser. 6, vol. 5, s. 349–361.

opisem zamieszczonym w księdze IX, w księdze X snuje opowieść o swoim ziemskim spotkaniu z mieszkańcami Księżyca. W relacji tej wspomina, że wyobrażeni byli oni „na wzór postaci ludzkiej” (ZV. X. 735). Wspólną cechą dusz zmarłych wskazaną zarówno przez Homera, Platona, Wergiliusza, Dantego, a także Palingeniusa jest ich niematerialność. Podobnie jak Odyseusz nie może uściskać duszy matki⁵⁶⁷, a Eneasza ojca⁵⁶⁸, dusze Palingeniusa przechodzą przez ściany swych marmurowych siedzib:

Coelicolis etenim tenuissima corpora cunctis
Ille autor mundi dedit atque leuissima; quare
Ipsis non opus est foribus patulisue fenestris.
Per medios intrant muros et marmora tranant,
Vsque adeo est illis tenuis natura potensque.
[...]

Plurima sunt, quae cum fieri non posse putemus,
Saepe tamen fieri possunt et facta videmus.
Cur non ergo Deus potuit quoque condere tales
Coelicolas, qui per coelum facile ire valerent,
Nulliusque cibi vel potus prorsus egerent? (ZV. XI. 636–649)

[Wszystkim mieszkańcom niebios ów Stwórca nadał bardzo delikatne i lekkie ciała, dlatego nie muszą otwierać okien i drzwi tylko przechodzą przez mury i marmury, do tego stopnia mają oni delikatną i potężną naturę [...]. Wiele jest takich rzeczy, o których sądzimy, że nie mogą istnieć. Tymczasem jednak mogą się zdarzyć i widzimy fakty. Dlaczego więc Bóg nie mógłby także postawić takich niebian, którzy zdolni byłiby z łatwością przenikać niebo, którzy nie potrzebowaliby żadnego pokarmu ani napoju?]

Kwestia, której włoski poeta poświęcił najwięcej uwagi, dotyczyła natury duszy. Podobnie jak Marsilio Ficino, Stellato uważa, że dusza ludzka jest doskonała:

[...] haec vitam viuentibus affert,
haec motum sensumque humana in viscera mittit,
haec tribuit nobis mentem, qua dignius est nil,
per quam multa homines miranda operantur in orbe (ZV. X. 560–564)

[Dusza daje żyjącym życie, ona zsyła do ludzkich wnętrzności ruch i czucie. Ona przydziela nam umysł, od którego nie ma nic godniejszego, przez niego bowiem ludzie czynią na świecie rzeczy niezwykle.]

Pomimo swej doskonałości dusze nie są jednak wolne od przewinień. Obserwując sąd w warowni na Księżycu Palingenius zastanawia się, dlaczego tak niewiele z nich podąża wzwyż, ku gwiazdom i dlaczego w ogóle dusze są skłonne do win? Timalfes uświadamia poecie, że przyczyną największego zła jest materia i cielesność. To przez nie rodzaj ludzki oddala się od prawdy i błędzi. Dusze ludzkie same nie są zdolne do zła i nie ze swej woli

⁵⁶⁷ Hom. *Od.* XI. 210–214.

⁵⁶⁸ Verg. *Aen.* VI. 700–703.

popadają w grzechy – biorą bowiem swój początek z eteru, z boskiego pierwiastka (ZV. IX. 218). To stworzone z materii ciało, pozbawione wszystkiego, co boskie kała je występkiem i wpędza w grzech. Albowiem ciało jest dla duszy, jak twierdzi Palingenius za Platonem i neoplatonikami, niczym więzienie, które dopóki gniecie ją ciężarem członków, gasi ów pierwiastek eteryczny. W księdze IX, poeta powie i powtórzy w pozostałych księgach:

ut dictum est, animas in carne sepultas (ZV. IX. 273)

[jak zostało już powiedziane, dusze są pogrzebane w ciele]

Architektura *Universum* zaprezentowana w *Zodiaku życia* była hierarchiczna – im wyżej zamieszkiwały byty, tym obdarzone były szlachetniejszą naturą, tym stawały się doskonalsze i bardziej niematerialne. Poetycki wszechświat opisany w poemacie podzielony został na trzy części: podniebną (podksiężycową), niebiańską i nadniebną, z których ta ostatnia, niezamknięta żadną granicą, stanowiła czystą emanację światła pochodzącego od Boga⁵⁶⁹. Światło⁵⁷⁰ to było nieskończone i niewidzialne dla oczu śmiertelnych. W księdze XII włoski humanista pisał:

quippe extra coeli fines non ponimus ullum
corpus, sed puram, immensam et sine corporis lucem;
lucem, qua nostri Solis longe minor est lux;
lucem, quam terreni oculi non cernere possent;
lucem, quam ex se se effundit Deus infinitam;
in qua habitant cum Rege suo dii nobiliores;
cetera turba minor versatur in aethere semper (ZV. XII. 73–79)

[Poza granicami nieba nie istnieje żadne ciało, lecz czyste światło, niezmierzone i bezcielesne, od którego mniejsze jest światło naszego Słońca; światło, którego ziemskie oczy nie mogłyby zobaczyć, światło nieskończone, którym emanuje sam Bóg, [światło] w którym mieszkają ze swoim królem bogowie znakomitsi; pozostały tłum mniejszych istot porusza się zawsze w eterze.]

W wizji Palingeniusa ziemski świat ludzi i zwierząt przeniknięty był duchowym światem bogów, dusz i demonów – zamieszkujących eter, jak i bóstw chtonicznych, dla których miejsce życia stanowiły ciemne głębiny – jedno i drugie mały zdolność wszczywania

⁵⁶⁹ W myśli neoplatońskiej, zwłaszcza zaś dla filozofii Marsilia Ficina, istotne miejsce zajmował problem emanacji oraz hierarchii bytów, których źródłem był Bóg – najczystszy i najbardziej niematerialny duch. Z tego emanującego źródła gradualistycznie powstawały inne byty zamieszkujące wszechświat – od czystych duchów niematerialnych, po materialne istoty ziemskie. Jak zauważa S. Swieżawski, w *Teologii Platonskiej* Ficina Bóg był pierwszą przyczyną, przenikającą świat, a Jego emanacja przybrała model kuli – S. Swieżawski, *op. cit.*, t. 4: *Bóg*, Warszawa 1979, s. 346-348. Warto podkreślić, że tą wizją przeniknięty jest silnie obraz wszechświata, którą kreśli Palingenius. Nie tylko bowiem w księdze V (ZV. V. 160-163) poeta napisał, że Bóg nie ma początku, środka ani końca, ale wizja jego wszechświata jest gradualistyczna – począwszy od bezcielesnego światła ponad eterem, poprzez istoty duchowe, które go zamieszkiwały, po demony żyjące w powietrzu, na końcu zaś znajdowały się skalane materię, cielesne istoty ziemskie.

⁵⁷⁰ Warto porównać ten passus z Dantejskim *Rajem* – D. Alighieri, *Paradiso*, XXX. 38-42.

zjawisk atmosferycznych⁵⁷¹. Nad naturą demonów, miejscem ich życia i zakresem wpływu zastanawiali się już filozofowie antyczni, później Ojcowie Kościoła i teologowie średniowieczni. Chrześcijaństwo przekształciło antyczne dobre demony w anioły i kazało im zamieszkiwać niebiosa, natomiast świat podksiężycowy był sferą władania istot mniej doskonałych⁵⁷². Teologia chrześcijańska nacechowała je pejoratywnie, utożsamiała ze złem i zepchnęła do głębin ziemi. Przepojona wiarą w anioły i demony kultura średniowiecza te ostatnie łączyła nie tylko z szatanem, ale również z magią astralną hermetyzmu i arabskiego neoplatonizmu⁵⁷³. Wiara w to, że wszechświat zaludniony jest różnymi istotami żywo obecna była również w świadomości myślicieli renesansu, zwłaszcza zaś neoplatoników florenckich. Marsilio Ficino w swoim dziele *Theologia platonica* niejednokrotnie wspominał o różnych istotach zamieszkujących głębinę wód czy ziemi, o lekkich, niewidocznych duchach żyjących w przestworzach⁵⁷⁴. Z tego neoplatońskiego źródła pochodziła najsilniejsza inspiracja dla Palingeniusa. W księdze IX jego poematu zamieszczono opis władających ziemią demonów i ich królestw (ZV. IX. 337-502), spośród nich zaś najpotężniejszy był Sarkoceusz. Poeta przywodzi jego postać na karty *Zodiaku* kilkakrotnie i utożsamia go w jednym z passusów z fortuną (ZV. VIII. 694-704)⁵⁷⁵.

⁵⁷¹ ZV. XI. 1107–1108.

⁵⁷² C. S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, przeł. W. Ostrowski, Warszawa 1998, s. 105n; por. S. Swieżawski, *op. cit.*, t. 6: *Człowiek*, Warszawa 1983, s. 79-91; A. Simili, *Astrologia, demonologia, pregiudizi terapeutici nella medicina legale e forense del Rinascimento*, „Estratto da *Minerva Medica*” 1976, vol. 67, no. 56, s. 3719-3737.

⁵⁷³ Temu zagadnieniu, jak również problemowi demonologii XIII i XIV wieku, poświęciła wiele miejsca Graziella Fererici Vescovini, zob. G. Federici Vescovini, *Medievo magico. La magia tra religione e sciena nei secoli XIII e XIV*, Torino 2008, s. 35-97.

⁵⁷⁴ M. Ficino, *Theologia...*, s. 249, 259, 1935-1937.

⁵⁷⁵ Niepodważalny jest fakt, że *Foricinium* 41 (*In divitem superbum*) Jana Kochanowskiego o demonie-fortunie, co wynosi poniżonych, a w dół strąca wywyższonych, nadając rzeczom bieg wbrew nadziei, wzorowane jest na greckim epigramie Luciliusa (X.122) z *Antologii Palatyńskiej* (Zob. *The Greek Anthology*, with an English translation by W. R. Paton, vol. 4, London 1921, s. 62-63). Z. Głombiowska wskazywała, że Kochanowski korzystał z utrwalonych i zastanych wzorców frazeologicznych pochodzących, w przypadku *Foriceniów*, najprawdopodobniej z komedii Plauta i Terencjusza (Z. Głombiowska, *Ślady lektury komedii rzymskich w „Foriceniach” Jana Kochanowskiego*, w: *Libet sapere sine pompa, sine invidia. Można być mądrym nie okazując dumy, nie budząc zawiści. Tom jubileuszowy poświęcony Profesor Ludwice Rychlewskiej*, red. L. Stankiewicz, „Classica Wratislaviensis”, 2008, s. 105-106). Tropem badaczki podąża Francesco Cabras w swoich rozważaniach nad *Foricinium* 41 (F. Cabras, *W dialogu z tradycją. Łacińskie źródła foricinium 42 i 52*, w: *Dobrym towarzyszom gwoli. Studia o „Foriceniach” i „Fraszkach” Jana Kochanowskiego*, red. R. Krzywy i R. Rusnak, Warszawa 2014, s. 83). Myli się jednak wskazując, że wyrażenie „*praeter spem*”, użyte w tym epigramie przez Kochanowskiego, poza częstszym występowaniem w prozie, pojawia się wyłącznie u Plauta i Terencjusza, stosuje je bowiem również Palingenius, co ciekawe, w podobnym znaczeniu: *nam, licet eveniant praeter spem talia multa/ incertis nobis atque imprudentibus, ergo/ propterea in rebus debemus ponere casum?* (ZV. VIII. 178–180) [albowiem wbrew nadziei wiele może się wydarzyć/rzeczy nam niepewnym i nieroztropnym./czy dlatego więc powinniśmy opierać się na przypadku?]. Włoski poeta pisze o fortunie nie tylko w poświęconej jej księdze VIII – topos fortuny jest jednym z najczęściej występujących w łacińskim dziele i powraca w zmienionych formach we wszystkich księgach. Być może, jak sugeruje M. Żurowski (M. Żurowski, *op. cit.*, s. 47.), warto rozważyć *Zodiacus* – jako jeszcze jedno źródło inwencyjne dla *Foricinium* 41. Intuicja

Włoski humanista w opisie swego wszechświata posłużył się, podobnie jak Dante, modelem Ptolemejskim (wenecka *editio princeps Zodiaku życia* ukazała się dziewięć lat przed norymberskim wydaniem w 1543 roku *De revolutionibus orbium coelestium*), a jednak w obrazach kreślonych przez poetę-filozofa dają się zauważyć pierwiastki już nowożytnego myślenia i pewne zwiastuny rewolucji, która rozegrać się miała niebawem. W przeciwieństwie do chrześcijańskiego kosmosu Dantego, który, chociaż był ogromny, to był też jednocześnie skończony⁵⁷⁶, Palingenius otwiera swoje neoplatońskie *universum*⁵⁷⁷: Ziemia wraz z planetami i gwiazdami, które wokół niej krążą wrzucona jest w przestrzeń nieskończonego światła – Boga, wielką Inteligencję, która stwarza i zaludnia ciała niebieskie. Podobne rozważania już od pewnego czasu obecne były zarówno w środowisku filozoficznym⁵⁷⁸, jak i naukowym⁵⁷⁹ – zmiana w sposobie postrzegania kosmosu, jaka nastąpiła w czasach nowożytnych, prowadząca od zamkniętego świata antycznych myślicieli do świata nieograniczonego, była wszakże wynikiem długiego procesu⁵⁸⁰. Postępująca krytyka modelu arytotelesowsko-ptolemejskiego oraz dyskusja, która toczyła się bardziej na płaszczyźnie filozoficznej refleksji niż matematycznej czy przyrodniczej wiedzy, zaowocowały rozważaniami nad nieskończonością i nieograniczonością wszechświata, nad naturą i liczbą gwiazd. Teoria kopernikańska, zrównująca Ziemię z innymi planetami, przydała wiarygodności hipotezie o zamieszkałych ciałach niebieskich, chociaż koncepcja ta nie była bynajmniej nowa. Pierwszym myślicielem, który zdecydowanie odrzucił średniowieczną wizję zamkniętego kosmosu, był Mikołaj z Kuzy. W dziele *De docta ignorantia* stwierdził, iż niepojęte jest, aby planety i gwiazdy miały być puste, że „żadna ze sfer gwiazdnych nie jest pozbawiona mieszkańców, jako że tyle jest światów – części jednego Wszechświata, ile jest gwiazd, których istnieje przecież bezlik nie do zrachowania [...]”⁵⁸¹.

badacza wydaje się słuszna – warty podkreślenia jest bowiem fakt, że Stellato dochodzi do przekonania, że fortuna jest demonem władającym ślepo światem.

⁵⁷⁶ Zob. J. Grzybowski, *op. cit.*, s. 87.

⁵⁷⁷ Zob. A. Koyre, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, przekł. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 1998, s. 35-37. Badacz ten zauważa, że Palingenius głosi w istocie skończoność świata materialnego i nieskończoność świata niematerialnego, *ibidem*, s. 37.

⁵⁷⁸ Zob. S. Swieżawski, *op. cit.*, t. 5: *Wszechświat*, Warszawa 1980, s. 376-381.

⁵⁷⁹ A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, przeł. A. Przybysławski, Gdańsk 2009, s. 106.

⁵⁸⁰ Nieskończoność w starożytności reprezentowana była głównie przez atomistów, ich poglądy jednak nie zdołały przebić się do głównego obiegu myśli starożytnej nauki i nigdy nie zyskały też przychylności filozofów średniowiecznych. Dopiero odrzucenie zmysłowości i zastąpienie jej matematycznym podejściem do Natury otworzyły drzwi nowożytnej nauce, której prekursorami byli Epikur i Lukrecjusz, zob. A. Koyré, *op. cit.*, s. 287, przypis 7.

⁵⁸¹ Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, cytata za: A.O. Lovejoy, *op. cit.*, s. 108. A. Koyré zauważa jednak, że Kuzańczyk nie wypowiada się *alta voce* w kwestii nieskończoności, pisząc jedynie o wszechświecie pozbawionym końca (*interminatum*), zob. A. Koyré, *op. cit.*, s. 19.

Te rozważania pełne brzmienie uzyskały jednak dopiero później w dialogach Giordana Bruna, przed którym kilkadziesiąt lat wcześniej właśnie Stellato zawarł w *Zodiaku życia* podobną wizję. Obok Bruna, który przywołuje Palingeniusa w swoim słynnym dziele *De immerso*⁵⁸², znalazła ona odbicie także w poglądach angielskiego matematyka Thomasa Diggensa. O ile jednak uczony ten podążył za Palingeniusem, o tyle Bruno poddał jego poglądy krytyce⁵⁸³.

Warto przyjrzeć się jeszcze różnorodnym i ambiwalentnym deskrypcjom Ziemi oraz jej miejscu w Palingeniusewym *Universum*. Z jednej strony dają się bowiem w dziele tym usłyszeć echa geograficznych odkryć poprzedniego wieku, odzwierciedla się w nim ciekawość poznawcza, chęć przekraczania granic i poszerzania dotychczasowych horyzontów. Wiedza Palingeniusa często jednak bardziej niż na naukowym badaniu, opiera się na dedukcji filozoficznej. W XI księdze *Zodiaku* możemy przeczytać:

Quis, nisi vidisset pisces habitare sub undis,
sub limo ranas, salamandras vivere in igne,
aere chameleonta et pasci rore cicadas,
crederet ? at vera haec tamen et mira esse fatemur.
Plurima sunt, quae, cum fieri non posse putemus,
saepe tamen fieri possunt et facta videmus (ZV. XI. 641-646)

[Któż by uwierzył, gdyby nie zobaczył, że ryby żyją pod wodą, żaby w błocie, salamandry w ogniu, w spiżu kameleony, zaś cykady w rosie? Za niezwykle postrzegamy to, co jest prawdziwe; jest wiele zjawisk, które uważamy za niemożliwe, często jednak mogą istnieć i widzimy, że się wydarzają.]

W przeciwieństwie do poglądów Lukrecjusza (Lucr. V. 195-205), za którym w wielu innych miejscach podąża włoski poeta, Palingenius uznał, że cała Ziemia jest zaludniona, a istoty żywe mogą żyć w najdalszych i najbardziej nieprzystępnych zakątkach – począwszy od obszarów skutych lodem, po upalne Królestwo Antypodów, którzy z racji południowego położenia swego kraju, poruszają się chodząc nogami do góry (ZV. XI. 936; II. 51-52)⁵⁸⁴:

Nimirum tellus habitatur tota nec ullus
Est locus aut zona ulla, in qua non vivere possint

⁵⁸² Giordano Bruno prawdopodobnie podczas pobytu w Anglii zetknął się z dziełem Palingeniusa, popularnym wówczas i czytany w angielskich szkołach.

⁵⁸³ O inspiracjach i krytyce utworu Palingeniusa zarówno u Diggensa, jak i Bruna zob. M. A. Granada, *Bruno, Diggins, Palingenio: omogeneità ed eterogeneità nella concezione dell'universo infinito*, „Rivista di storia della filosofia” 1992, vol. 47, no 1, s. 47-73 oraz F. Bacchelli, *Palingenio e Giordano Bruno...*, s. 211-221 – w artykule tym boloński badacz podejmuje rozważania nad pewnymi wspólnymi aspektami, łączącymi koncepcję Palingeniusa i Bruna, które pozwoliły temu drugiemu uważać autora *Zodiaku* za prekursora opisywanej w swoich dziełach nieskończoności. Zob. także: L. Keller, *op. cit.*, s. 9-60.

⁵⁸⁴ Wiara w Antypodów jest w poemacie Palingeniusa żywa i odwołuje się do tradycji antycznej (zob. Cic. Ac. 39. 123), mimo iż Lukrecjuszowa deskrypcja Ziemi zaprzeczała istnieniu życia na tym obszarze (Lucr. I. 1054-1082), a później również św. Augustyn uważał istnienie ludu chodzącego do góry nogami za fantazyjne i nieprawdziwe (August. *De civ. D. XVI. 9*).

mortales adaptaque sibi componere sedes (ZV. XI. 949-951).

[Nic więc dziwnego, że cała ziemia jest zamieszkała i nie ma takiego miejsca, w którym śmiertelni nie mogliby żyć i wznosić dogodnych dla siebie siedzib.]

Stellato sądził nawet, że ludziom niestraszne są głębiny podziemne:

Nam sub Terra homines etiam sunt, non mare tantum
aut silvae (...) ZV. 945-946.

[Pod Ziemią bowiem także mieszkają ludzie, nie tylko w morzu czy lasach]

Chociaż karty poematu wypełniają tego typu barwne opisy świata, znacznie częściej jednak można znaleźć w *Zodiaku* negatywne jego obrazy. W IV księdze włoski humanista nakreślił ciekawy i inspirowany najprawdopodobniej Cycerońskim *Snem Scypiona* widok Ziemi obserwowanej z kosmosu (ZV. IV. 836-871), nie trudno się jednak domyślić, że w Palingeniusowym *Universum* (choć było ono geocentryczne!)⁵⁸⁵ nie odgrywała ona żadnej istotnej roli: była „niczym owoc”⁵⁸⁶, wiszący w otchłani powietrza”, znajdujący się najniżej struktury hierarchicznego kosmosu. Położona najdalej od emanacji boskiego światła, skalana była silnie działaniem materii. Apogeum pesymizmu poety z Capui odzwierciedlają turpistyczne, pełne odrazy i pogardy opisy:

nempe est totius mundi stabulum Terra, in qua
sunt omnes sordes, pulvis coenumque fimumque,
ossa, putres carnes, varia excrementa animatorum.
Quis memorare unquam tot foeda immundaque posset,
quae tellus et pontus habent ac semper habebunt? (ZV. XI. 601–605).

[Ziemia jest stajnią całego świata, w której wszystko jest brudem, kurzem i gnojem: kości, gnijące mięso, różne wydzieliny tego, co żyje. Któż mógłby spamiętać całą brzydotę i nieczystość, które ziemia i morze mają, i będą miały?]

Uzasadnienie tych poglądów zamieszczone zostało w księdze VII (ZV. VII. 198-204; 209-214), gdzie przywołany został mit o stworzeniu wszechświata: wszystkie jego niedoskonałe odpady zostały zepchnięte na dno i ubite w jedną masę: w skutek tego, z owych wadliwych resztek, powstała Ziemia. Dlatego w tej *Zodiakalnej* kosmologii „prawdziwe” życie rozgrywało się gdzie indziej – w świecie nadksiężycowym pełnym nieskończonego, bezcielesnego światła w którym mieszkaly istoty tym doskonalsze, im bliżej bytujące boskiej emanacji. To w przestworzach znajdowały się archetypy i zarodki rzeczy, idealne miasta, w

⁵⁸⁵ Por. ZV. XI 408-14.

⁵⁸⁶ Por. *Marsilii Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici atque Theologi clarissimi opera*, Ex Officina Henricpetrina, Basileae 1561, s. 836: „Forte cum creavisset Deus eiusmodi globum, quasi rotundum pomum aliquod (...)”, por. F. Bacchelli, *Scienza e filosofia*, vol. 5, s. 80.

których mieszkali „prawdziwi władcy, prawdziwe ludy i wszystko prawdziwe” (ZV. XI. 615). Ziemski byt, pełen pustych widziadeł, stanowił tylko marne, niedoskonałe odbicie tamtego życia:

(...) hic, umbrae simulacraque inania rerum,
quas cito mors rapit et tempus terit, inquinant, aufert.
Illic foelices, immortales, sapientes,
hic habitant miseri, mortales, insapientes;
illic pax et lux regnant et summa voluptas,
hic bellum assiduum et tenebrae et genus omne doloris⁵⁸⁷.

[(...) tu (istnieją) cienie i próżne widziadła rzeczy, które szybko śmierć zabiera, a czas zaciera i niszczy. Tam (żyją istoty) szczęśliwe, nieśmiertelne i mądre: tu nieszczęśliwi, śmiertelni, głupcy. Tam rządzi pokój i światło, i najwyższa rozkosz, tu wieczna wojna i ciemność, wszelki rodzaj bólu.]

Prześlągnięta silnie platońską myślą wiara w istnienie świata duchowego i rzeczywistość będącą tylko dalekim odbiciem doskonalszego życia pchnęła nawet Palingeniusa do odważnej proklamacji pochwały samobóstwa, dającego ulgę w cierpieniu (ZV. VI. 963-993). Te ujawniające niechęć poety wobec doczesnego życia i świata sądy pojawiają się w *Zodiaku życia* w postaci powracających w całym dziele znanych i popularnych toposów: ziemi jako jaskini głupców (ZV. III. 44; VI. 978), jaskini zbójców (ZV. VI. 965), tawerny błędów (ZV. III. 44) czy zwierzęcej stajni (ZV. V. 22; VI. 965; VII. 305-306; XI. 968; XII. 305). Należy do nich także obraz świata-wielkiego hotelu, w którym Gospodarz darmo pozwala tłumowi istot żywych mieszkać przez określony czas, a kiedy on minie, bez żalu i litości żegna je każąc, by ustąpiły miejsca następnym (ZV. VII. 912-923)⁵⁸⁸. Pomysł korzystania z życia póki czas pozwala nie jest oczywiście nowy, to koncept epikurejski⁵⁸⁹, chociaż jak pokazują źródła, topos świata jako gospody pojawia się też w pismach stoików – znaleźć go można na przykład u Seneki⁵⁹⁰, a później również u autorów chrześcijańskich, takich jak św. Hieronim i Ambroży⁵⁹¹.

W tak wyobrażonym *Universum*, jak łatwo się domyślić, również człowiek nie miał żadnej centralnej pozycji, a jego pesymistyczny obraz nakreślony w *Zodiaku*, pozostawał w kontrze wobec jednego z najważniejszych tematów myśli renesansowej, jakim była godność człowieka. Traktaty na ten temat, powstające na dużą skalę w dobie włoskiego Quattrocenta, by wymienić tylko *De excellentia et praestantia hominis* (wydany po raz pierwszy w 1532

⁵⁸⁷ZV. XI. 612–622.

⁵⁸⁸Ten popularny topos pojawia się również niejednokrotnie w twórczości Jana Kochanowskiego – np. w *Pieśni* IV (w. 10) oraz w poemacie *O śmierci Jana Tarnowskiego* (w. 153-156). Por. S. Grzeszczuk, *W stronę Kochanowskiego*, Katowice 1981, s. 92-96.

⁵⁸⁹Zob. Lucr. III. 938–939 oraz Hor. *Sat.* I. 1. 117-119.

⁵⁹⁰Sen. *Dial.* VI. 21.1

⁵⁹¹Zob. *Thesaurus Linguae Latinae*, vol. 6 (pars tertia), Lipsiae 1936-1942, s. 3042

roku) Giannozza Manettiego, Bartoromea Faziego *De excellentia ac praestantia hominis* (wydana po raz pierwszy w 1558 roku) czy słynną mowę Giovanniego Pica della Mirandola – *Oratio de dignitate hominis* (pierwsze wydanie 1496), podkreślały wyjątkowość człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, jego rolę w świecie, wyższość i panowanie nad światem zwierząt, niezwykłą cielesno-duchową naturę i potencjalne miejsce w drabinie bytów. W dziele Palingeniusa dają się zauważyć przeciwstawne tendencje, które jednak nie były odosobnione w literaturze humanistycznej – nawiązywały one do powstałego w XII wieku, ale rozpowszechnionego i czytanego również w XV i XVI wieku traktatu *De miseria conditionis humanae sive de contemptu mundi* Lotariusza, późniejszego papieża Innocentego III⁵⁹². Nie należy jednak sądzić, że poemat Włocha jest pozbawiony passusów, w których obecne są echa renesansowej dyskusji nad godnością człowieka – przekonuje o tym zamieszczona w księdze II laudacja jego dokonań, umiejętności, zaradności, kreatywności jako budowniczego miast, machin, jako odkrywcy dalekich krain, twórcy praw i reguł, który panuje nad światem zwierząt, bo tylko on obdarowany został rozumem i posiadał zdolność mowy (ZV. II. 27-56). Nie brakuje również neoplatońskich refleksji nad dwoistością ludzkiej natury: śmiertelnego ciała i nieśmiertelnej duszy, a także nad potencjalnym miejscem w hierarchii bytów, w której człowiek zajmuje pozycję pośrednią – pomiędzy bydłami a niebianami (ZV. VII. 961-964). Jednocześnie jednak w dziele przeważa pesymistyczny obraz ludzi – są oni, zdaniem Palingeniusa, głupcami, którzy brodzą w ciemności, żyją podle i marnie, ulegając słabościom. Włoski humanista wyśmiewając ludzkie dążenia mówi, że:

'Simia coelicolum risusque iocusque deorum est
tunc homo, quum temere ingenio confidit et audet
abditam naturae scrutari arcanaque divum,
cum re vera eius crassa imbecillaque sit mens (ZV. VI. 182–185)

[człowiek jest niczym małpa⁵⁹³ (wzbudzając) żarty i śmiech bogów, gdy zawiera (swym) marnym zdolnościom, odważa się badać tajniki natury i sekrety bogów, skoro w istocie tępy ma umysł i wąty.]

W tym świecie na opak, gdzie błazny i głupcy zasiadają w roli królów (ZV. VI. 666–668), Palingenius stawia pytanie:

⁵⁹² Zob. J. Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997. Jak zauważa uczony, tematyka ta była nieobca topice humanistycznej – by wymienić chociażby dialog Poggia Braccioliniego *De miseria conditionis humanae* z 1455 roku oraz podejmujące tę topikę w zmodyfikowanej wersji, powstałe w latach 80-tych XV w. pismo Erazma (pierwsza edycja w 1521) *Epistola de contemptu mundi* – mimo iż list ten, jak wskazuje Rotterdamczyk, napisany został na zlecenie i nie wyrażał jego osobistych sądów (*ibidem*, s. 53). Wątki takie znaleźć można jednakże w wielu innych humanistycznych dziełach – *ibidem*, s. 32-37.

⁵⁹³ Podobnych wykrzyknień pojawia się wiele: Palingenius, w pełnych amplifikacji passusach, nazywa człowieka zuchwałym kłębowiskiem chmur (ZV. VI. 297–298) czy marnym bydłem (ZV. VI. 298).

Nam quid homo est ? animal certe stultum atque malignum
praeque aliis miserum, si se cognoscat adunguem (ZV. VII. 315-316)

[czymże bowiem jest człowiek? Zwierzęciem głupim i złym, nieszczęśliwym w porównaniu z innymi, które są mu znane.]

Interesująca w tych rozważaniach, podjętych na kartach *Zodiaku*, jest refleksja dotycząca zwierząt – ich duchowości i miejsca w świecie, która dla współczesnego czytelnika poematu brzmi niezwykle nowocześnie i aktualnie. Rozważania tej miary pojawiały się w XIV i XV wieku w pewnych środowiskach filozoficznych, a w XVI w. dyskusja nad statusem ontycznym zwierząt powróciła, ożywiona zapewne częściowo ukazaniem się popularnych przekładów dzieła Plutarcha *Bruta animalia ranione uti* (1503)⁵⁹⁴. Palingenius podejmując ten temat w księdze V (ZV. V. 180-277), włożył jednak swój wywód w usta heretyków, co uczynił, jak sądzi F. Bacchelli, by ukryć aprobatę dla tych poglądów⁵⁹⁵. Wchodząc w polemikę z wieloma poprzednikami, nawet z podążającym w tym wypadku za Arystotelesem Marsiliem Ficiniem, który w debacie nad ludzką godnością stwierdził, że człowiek przewyższa inne stworzenia, ponieważ w przeciwieństwie do zwierząt wyposażonych przez naturę w szpony i pazury, został on obdarzony umysłem i kształtnymi rękoma, dzięki czemu posiadał zdolność tworzenia⁵⁹⁶, Stellato finalnie dochodzi do zgola odmiennych wniosków. Włoski poeta stwierdza, że faktycznie ludzi od zwierząt różni mowa (*sermo*), a wraz z nią zdolność porozumiewania się oraz ręka (*manus*), lecz nie rozum, jak sądzi większość (ZV. V. 251-252). Mowa i ręka, otrzymane z kaprysu natury, nie powinny być powodem, przez który człowiek miałby czuć się lepszy – ludzie i zwierzęta stworzeni zostali bowiem z jednego i tego samego ducha:

spiritus in cunctis animalibus unus et idem est (ZV. V. 261)⁵⁹⁷

[Jeden i ten sam jest duch dla wszystkich stworzeń.]

⁵⁹⁴ Dyskusję tę śledzi i z uwagą referuje F. Bacchelli w swoim artykule poświęconym tym zagadnieniom – zob. F. Bacchelli, *Filosofia naturale e simpatia universale. Schede sul dibattito attorno alla razionalità dell'anima dei bruti tra quarto e cinquecento*, w: *La magia nell' Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale. Atti del convegno Firenze 2-4 ottobre 2003*, a cura di F. Menori, Firenze 2007, s. 247-281.

⁵⁹⁵ *Ibidem*, s. 274. Otwarta proklamacja tego typu poglądów przyprowadziła jednego z ich zwolenników – Marzia Galeotta, który wspomniął o racjonalności zwierząt w swoim dziele *De incognitis vulgo* z 1477 roku, o proces inkwizycji i uwięzienie w Wenecji, *ibidem*, s. 258.

⁵⁹⁶ M. Ficino, *Theologia...*, X. 2, s. 831-833.

⁵⁹⁷ Jak zauważył F. Bacchelli, koncept, którym posłużył się Palingenius pochodzi od Wergiliusza (Verg. *Aen.* VI. 724-732), F. Bacchelli, *Filosofia naturale...*, s. 275. Por. też Koh. 3, 19 (w wersji Wulgaty): „similiter spirant omnia et nihil habet homo iumento amplius cuncta subiacent vanitati”.

W świetle tych rozważań człowiek, ze względu na swoją delikatniejszą naturę, nie jest lepszy i nie powinien się wywyższać ponad inne istoty żywe, zaś kondycja zwierząt, nad którymi włoski humanista pochyla się z ogromną empatią, naznaczona jest tragizmem – będąc równoprawnymi uczestnikami tego samego ducha, myślą tak samo i tak samo cierpią jak ludzie, tragizm ich kondycji polega jednak na tym, iż nie są zdolne, za sprawą swych korporalnych ograniczeń (brak zdolności mowy i chwytnych rąk), aby to wyrazić – gdyby potrafiły, przewyższałyby ludzi – jak sądzi poeta – pod względem mądrości i godności (ZV. V. 243-252). Wypowiadając te odważne sądy Palingenius pokazuje ułudę granicy pomiędzy ludźmi a zwierzętami, nb. w podobny sposób, jak czynił to Kohelet (Koh 3, 18-21).

Obraz *Universum Zodiaku* był złożony: chociaż jego architektura pozostawała jeszcze średniowieczna, wizja, którą otwarcie proklamował włoski humanista, zwiastowała nowy sposób myślenia – jego duchowy kosmos był nieskończony i zamieszkały przez różnego rodzaju byty, tym doskonalsze, im żyjące bliżej Boga-Światła. Najniższa w tej hierarchii była Ziemia, która mimo swego centralnego położenia nie pełniła żadnej istotnej roli – była skalany materią siedliskiem grzechu, gnicia i rozpadu. Wraz z nią zdegradowany był też człowiek – bo chociaż zapanował nad znanym mu światem, nie był zdolny poznać tajemnic bogów. Dlatego, niczym marny aktor na scenie teatru, swą pychą i głupotą wzbudzał ich odwieczny, gorzki śmiech.

Chociaż w utworze Palingeniusa dają się zauważyć reminiscencje dzieł antycznych, średniowiecznych i renesansowych mistrzów, fakt ten nie pozbawia jego dzieła oryginalności. Świadoma gra z tradycją literacką zespolona z filozoficzną wiedzą i poetycką wizyjnością objawiają czytelnikom utworu bogactwo jego niezwykłego *imaginarium*.

10. Znajomość poematu *Zodiacus vitae* w Polsce i na Śląsku w XVI-XVIII w.

„Vade igitur foelix liber et longissima vive tempora”
(*Zodiacus vitae*, XII. 581-582)

Istotne dla badań nad europejską i polską recepcją *Zodiaku życia* jest określenie obszarów jego oddziaływania. Takie obszary wyznacza Tommaso de Vivo w swojej pracy doktorskiej, poświęconej popularności dzieła Palingeniusa w Europie (szkoda jednak, że poza nazwiskiem Reja jej autor nie wymienia żadnego innego polskiego autora). Powodzenie utworu zauważa

on na polu protestantyzmu, literatury filozoficznej, poetycko-naukowej, magiczno-alchemicznej, moralnej oraz w historiografii⁵⁹⁸. W Polsce wyróżniłabym trzy główne obszary możliwego oddziaływania dzieła – na podstawie przeprowadzonych badań sędzę, że na fali swojej popularności poemat czytany był tu jako dzieło poetyckie, na co zwrócili już uwagę polscy uczeni, poszukujący jego reminiscencji w twórczości wybitnych poetów; jako utwór filozoficzny, w tym przede wszystkim etyczno-moralny oraz jako kompendium wiedzy o świecie – a zatem dzieło naukowe. *Per analogiam* do sygnalizowanych w zagranicznych studiach rozważań, które pokazują ślady inspiracji *Zodiakiem* nie tylko w poezji, myślę, że trzeba poszerzyć dotychczasową perspektywę badawczą i założyć, iż śladów oddziaływania poematu w Polsce poszukiwać należy również w dziełach filozoficznych i traktatach naukowych – tym zagadnieniom poświęcony będzie kolejny rozdział niniejszej pracy (11). W tej części natomiast, pełniącej funkcję wprowadzenia do badań nad możliwymi kierunkami recepcji dzieła, chciałabym, opierając się na materiałach źródłowych, zarysować kontury nowej mapy popularności *Zodiaku* w okresie staropolskim. Wstępny rezultat preliminarnych badań, przeprowadzonych w sekcjach Starych Druków kilkunastu polskich bibliotek, dostarcza bowiem nowych ustaleń dotyczących jego zasięgu w Polsce i na Śląsku w XVI, XVII i XVIII w. Dzięki nim możliwa staje się odpowiedź na pytanie o to, w jakich kręgach poemat mógł być wówczas czytany? Kto posiadał w swojej bibliotece jego egzemplarz? Jakie passusy dzieła budziły zainteresowanie czytelników? I gdzie w związku z tym należałoby poszukiwać nieanalizowanych dotąd obszarów recepcji utworu? Wyjściowym materiałem źródłowym były istniejące już w literaturze przedmiotu studia poświęcone inwentarzom ksiąg oraz egzemplarze *Zodiaku życia* zachowane do dzisiaj w zbiorach polskich bibliotek, do których udało mi się dotrzeć: ich marginalia, ekslibrisy i pieczęcie własnościowe.

„Hic liber libenter legitur in Polonia”⁵⁹⁹.

To, co wiemy na pewno, to fakt, że poemat dotarł do Polski bardzo wcześnie – nim ukazała się jego pierwsza zagraniczna edycja bazylejska, a więc – jak już wspomniałam,

⁵⁹⁸ T. De Vivo, *Introduzione*, w: *La fortuna europea dello „Zodiacus vitae” di Marcello Palingenio Stellato*, *op. cit.*, s. XI-XII.

⁵⁹⁹ A. Pisanus, *Synopsis sectarum...*, k. 4r. Pozostaję przy klasycznym tłumaczeniu słowa „libenter” jako „chętnie”. Można jednak rozważyć także jego poklasyczne znaczenie jako „swobodnie”, „bez przeszkód” (jak podaje *Słownik Łaciny Średniowiecznej w Polsce*, red. M. Plezia, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978, t. V, s. 1362). Taka interpretacja jest również możliwa, zważywszy na fakt, że *Zodiacus vitae* już od 1558 roku figurował na indeksie ksiąg zakazanych. Pisanus mógł więc mieć na myśli to, że heretycki *Zodiak* wolno czytać w Rzeczypospolitej, mimo kościelnego zakazu.

biskup Andrzej Krzycki musiał nabyć przed śmiercią do swoich zbiorów wenecką edycję *Zodiaku* z 1536 r.⁶⁰⁰ Pierwszą recepcję dzieła, świadczącą o jego dużej poczytności, zauważa się w latach 50-tych⁶⁰¹. Na jego niesłabnącą popularność niewiele później wskazują zacytowane powyżej słowa hiszpańskiego jezuita Alfonsa Pisanusa, który, przypomnijmy, w latach 70-tych XVI w. przebywał w Poznaniu, nauczając w tamtejszym kolegium jezuickim. Chociaż jak dotąd nie poświadczyły tego żadne zachowane źródła⁶⁰², jest bardzo możliwe, że *Zodiacus* krążył w czytelnicznym obiegu Poznania, gdzie w połowie XVI wieku świetnie prosperował handel książką, a kontakty z pozostającymi pod wpływem reformacji miastami niemieckimi były bardzo rozległe⁶⁰³. Poznańscy bibliopole docierali ze swoją ofertą na dalekie obszary Rzeczypospolitej – pierwszym stałym handlarzem i właścicielem księgarni we Lwowie był bowiem Piotr z Poznania⁶⁰⁴, w którego pośmiertnym inwentarzu ksiąg z 1559 roku znaleźć można Palingeniowski utwór⁶⁰⁵. W kolekcji Poznańczyka były książki

⁶⁰⁰ Świadczy o tym list pisany przez Piotra Kmitę po śmierci Critiusa, w którym domaga się on przesłania niektórych dzieł z księgozbioru zmarłego biskupa, wśród nich wymienia *Zodiacus vitae*, zob. Klemens Janicki, *Carmina: dzieła wszystkie*, wyd. J. Królikowski, przeł. E. Jędrkiewicz, Wrocław 1966, s. 304–305. Pierwsze wydanie *Zodiaku* poza granicami Italii miało miejsce w Bazylei w sierpniu 1537 roku, zaś list pisany przez Piotra Kmitę po śmierci Andrzeja Krzyckiego zadatowany jest na 26 maja 1537 roku – por. przypis 175. Jego list świadczy nie tylko o najwcześniejszej europejskiej recepcji dzieła Palingeniusa, ale także o tym, że już wcześniej musiał wzbudzić zainteresowanie w humanistycznym środowisku Critiusa.

⁶⁰¹ Dotyczy to nie tylko *Rejowego Wizerunku*, ale również wspomnianego przez A. Bücknera epigram Krzysztofa Kobylańskiego (*Christophori Kobylański Epigrammatum libellus*, edit., praefatione an nontationibusque instruxit L. Winniczuk, Varsoviae 1961, s. 64) – zob. A. Brückner, *Mikołaj Rej...*, s. 150; U. Bednarz, J. Sokolski, *op. cit.*, s. 76, 77.

⁶⁰² Zachowane do dzisiaj inwentarze ksiąg mieszczan poznańskich nie wymieniają nazwiska Palingeniusa, zob. M. Kamperowa, W. Maisel, *Księgozbiory mieszczan poznańskich z drugiej połowy XVI w.*, „Studia i Materiały do dziejów Wielkopolski i Pomorza” 1960, t. 6, z. 1, s. 257–308; *Inwentarze mieszczkańskie z lat 1528–1635 z ksiąg miejskich Poznania*, oprac. S. Nawrocki i J. Wisłocki, Poznań 1961; *Inwentarze mieszczkańskie z wieku XVIII z ksiąg miejskich i grodzkich Poznania*, przygot. do druku J. Burszta i Cz. Łuczak, t. 1: (1700–1758) Poznań 1962, t. 2: (1759–1793) Poznań 1965. Warto jednak zauważyć, że biblioteka jezuitów w Poznaniu, z której niewątpliwie korzystał przez pewien czas hiszpański uczonec, należała w połowie XVII wieku do największych w Polsce. Rozproszoniu uległa w roku 1655, kiedy zrabowano ją i wywieziono do Szwecji podczas „potopu” – zob. Cz. Pilichowski, *Z dziejów szwedzkich zaborów bibliotek i archiwów polskich w XVII i XVIII wieku*, Gdańsk 1960, s. 10–12. Chociaż nie ma na to żadnych dowodów, możliwe, że w jej zbiorach znajdował się na półce *Zodiacus vitae*, podobnie jak w kolekcjach bibliotecznych wielu katolickich konwentów, o czym będzie jeszcze mowa poniżej. Chociaż w zasadniczych działach biblioteki poznańskich jezuitów, obejmujących *Catalogus universalis* oraz *Catalogus librorum.. a partibus eiusdem Societatis editorum* (zob. BK PAN, sygn. Rkps. 11249 i sygn. Rkps. 11250 – są to kopie sporządzone w 1938 z oryginałów, zachowanych dzisiaj w Bibliotece uppsalskiej) poemat Palingeniusa nie figuruje, prawdopodobnie jednak istniał jeszcze trzeci katalog, zawierający dzieła zakazane – informuje o tym odsyłacz: „vide in catalogo prohibitorum” – D. Bolewska, R. Marciniak, *Katalogi i inwentarze książek w zbiorach rękopiśmiennych Biblioteki Kórnickiej*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej” 1987, z. 22, s. 162. Poza tym, w dwóch znanych dzisiaj częściach nie pojawia się zbyt wiele „heretyckich” pism, co może oznaczać, że umieszczano je w osobnym katalogu.

⁶⁰³ M. Wojciechowska, *Z dziejów książki w Poznaniu w XVI wieku*, Poznań, 1927 (zwłaszcza rozdział I: *Księgarstwo poznańskie do roku 1600*, s. 1–42).

⁶⁰⁴ Zob. K. Badecki, *Piotr z Poznania, pierwszy stały księgarz lwowski*, „Lwowskie studia biblioteczne” 1932, t. 1, z. 1 s. 65–87.

⁶⁰⁵ Zob. J. Skoczek, *Lwowskie inwentarze biblioteczne w epoce renesansu (inventaria librorum leopolitana aetatis renascentium litterarum)*, Lwów 1939, s. 105. Autor opiera swoje badania na kwerendzie w dwóch lwowskich archiwach: Archiwum Aktów Dawnych m. Lwowa oraz Archiwum Diecezjalnym.

różnorodne: zarówno łacińskie, jak i polskie, o tematyce protestanckiej i katolickiej, najważniejszą jednak grupę stanowiły naukowe dzieła klasyczne i humanistyczne. *Zodiak*, oszacowany na kwotę 12 groszy⁶⁰⁶, figurował w zasadniczej części księgozbioru jego księgarni, który po śmierci handlarza kupił Jan Srebrny dla Marcina Zybenachera⁶⁰⁷. Piotr z Poznania nie był jednak jedynym księgarzem we Lwowie, w którego inwentarzu znaleziono *Zodiacus vitae*. Egzemplarz dzieła zawierają także inwentarze księgarni trzech innych handlarzy działających w tym mieście na przestrzeni XVI i XVII stulecia: Hanusa Brykera (zm. w 1573 r.)⁶⁰⁸, Baltazara Hybnera (zm. w 1592)⁶⁰⁹ oraz Jana Alnpeka (zm. w 1636)⁶¹⁰. Warto podkreślić, że Baltazar Hybner – należący do czołówki najprężniej działających bibliopoli Lwowa XVI w.⁶¹¹ – posiadał w inwentarzu liczącym blisko 1500 tomów książek, którymi handlował, kilka różnych wydań poematu *Włocha*⁶¹². Poznańczyk, Brykner i Hyber, obok duchowieństwa lwowskiego, odegrali znaczącą rolę w krzewieniu lwowskiego bibliofilstwa – nie tylko kształtowali czytelnicze gusta, dostarczając książki popularne w intelektualnych sferach zachodniej Europy, ale byli również pionierami w tworzeniu księgarskich kolekcji⁶¹³.

Poczytność poematu *Palingeniusa* w nowożytnej Polsce poświadczają także krakowskie inwentarze ksiąg. Można go znaleźć w pośmiertnym spisie Heleny Unglerowej (zm. w 1551 r.), wdowy po drukarzu i księgarzu Florianie Unglerze, która po śmierci męża (w 1536 lub 1537 r.) sama prowadziła księgarski interes⁶¹⁴. Zaslugi Unglera – w pierwszej kolejności drukarza i wydawcy – są nieprzecenione⁶¹⁵, podobnie jak jego wkład w krzewienie czytelnictwa, w czym zawiera się również działalność na polu handlu książką – księgarnie

⁶⁰⁶ *Ibidem*, s. 105.

⁶⁰⁷ *Ibidem*, s. 71, 76; A. Benis, *Materyały do historii drukarstwa i księgarstwa w Polsce. II. Inwentarze bibliotek prywatnych (1546-1553)*, „Archiwum dla dziejów literatury i oświaty w Polsce”, t. VII, Kraków 1892, s. 203.

⁶⁰⁸ J. Skoczek, *op. cit.*, s. 136. *Zodiacus* kosztował 9 groszy.

⁶⁰⁹ *Ibidem*, s. 203. *Zodiacus* kosztował 12 groszy.

⁶¹⁰ *Ibidem*, s. 346. *Zodiacus* kosztował 1/15 florena.

⁶¹¹ A. Jędrzejowska, *Książka polska we Lwowie w XVI wieku*, Lwów–Warszawa 1928, s. 72.

⁶¹² J. Skoczek podaje m.in. edycję z 1531 r. – co oczywiście nie jest możliwe, ponieważ *editio princeps* poematu ukazała się w Wenecji w 1536 r., prawdopodobnie chodziło więc o wydanie z 1537 r. W zbiorze tym nie mógł również znaleźć się egzemplarz z 1599 roku, skoro inwentarz spisano w 1592 roku, zob. J. Skoczek, *op. cit.*, s. 203.

⁶¹³ *Ibidem*, s. 12.

⁶¹⁴ A. Benis, *Materyały do historii drukarstwa i księgarstwa w Polsce. I. Inwentarze księgarń krakowskich Macieja Scharffenberga i Floryana Ungelera (1547-1551)*, „Archiwum dla dziejów literatury i oświaty w Polsce”, t. VII, Kraków 1892, s. 4. Na ten fakt zwrócił uwagę Aleksander Brückner, A. Brückner, *Mikołaj Rej...*, s. 150.

⁶¹⁵ Zob. A. Cecot, *Artyści „czarnej sztuki”*. *Typografia druków Floriana Ungera i Macieja Wierzbęty*, Kraków 2015, s. 33-126.

Unglera i Scharffenberga były wówczas jednymi z najlepiej prosperujących w Krakowie⁶¹⁶, samo zaś miasto w panoramie centrów księgarskich pełniło prominentną rolę, oddziałując na wschód (Lwów) i na południe (Węgry). Obrazu czytelnictwa w Krakowie w XVI i XVII w. dopełniają inwentarze prywatnych kolekcji, dające wyobrażenie nie tylko o lekturach, które można było kupić, lecz również o tych, które fatycznie czytano. Krakowskie inwentarze zachowane do dziś, należą w większości do bogatego patrycjatu, inteligencji miejskiej i szlachty. Utwór włoskiego humanisty miał w swoich zbiorach dostojnik Wacław Chodorowski⁶¹⁷, a także szlachcic i adwokat Mikołaj Bronowski. *Casus* jego biblioteki, zapisany w aktach sądowych, wspominał już przed laty Włodzimierz Budka – kamienicę Bronowskiego, zajęta podczas nieobecności właściciela, okupował sąsiad Stanisław Dębiński – starosta chęciński⁶¹⁸. Całe zdarzenie miało miejsce w Krakowie w 1585 roku – Dębiński na poczet spłaty długów pozbawił Bronowskiego m.in. księgozbioru, liczącego 115 dzieł, zamieszczonych w 130 tomach. Wśród utworów prawniczych, historycznych, teologicznych i innych, obok pism autorów antycznych i renesansowych znalazł się *Marcelli Palingeni Zodiacus vitae*, wyceniony na 17 groszy⁶¹⁹. W prywatnych kolekcjach krakowskich lekarzy pochodzących z XVI w., dzieła Włocha nie znajdujemy⁶²⁰, pojawia się ono jednak w odpisach XVII-wiecznych księgozbiorów należących do medyków krakowskich⁶²¹.

Zodiacus wymieniają też inwentarze mieszczańskie w Lublinie⁶²², a także inwentarze wielkich, magnackich kolekcji⁶²³. Przykładem liczącej ponad cztery tysiące woluminów biblioteki, w której spisie *Zodiacus vitae* figuruje aż czterokrotnie, był księgozbiór Jerzego Stanisława Dzieduszyckiego (1670-1730) – starosty żydaczowskiego i koniuszego koronnego,

⁶¹⁶ A. Benis, *Materyały do historii drukarstwa i księgarstwa w Polsce. II. Inwentarze bibliotek prywatnych (1546-1553)*....., s. 202.

⁶¹⁷ *Ibidem*, s. 228.

⁶¹⁸ W. Budka, *Biblioteka Mikołaja Bronowskiego*, „Przegląd Biblioteczny” 1930, z. 4, s. 210.

⁶¹⁹ *Ibidem*, s. 214.

⁶²⁰ J. Lachs, *Krakowskie księgozbiory lekarskie z XVI wieku*, „Archiwum do Dziejów Literatury i Oświaty w Polsce” 1914, t. 13, s. 328-412.

⁶²¹ Egzemplarz dzieła pochodzi ze spisanego w latach 1613-1616 r. inwentarza aptekarza (*Farmati Francisci Iacobi Merceni*), zob. *idem*, *Krakowskie księgozbiory lekarskie z XVII wieku*, „Archiwum Towarzystwa Naukowego we Lwowie” 1930, t. 2, z. 4, s. 53.

⁶²² E. Torój, *Inwentarze księgozbiorów mieszczan lubelskich z lat 1591-1678*, Lublin 1997, s. 36.

⁶²³ Należy jednak podkreślić, że w wielu inwentarzach olbrzymich kolekcji magnackich nie wymienia się *Zodiaku*, zob. np. A. Kawecka-Gryczowa, *Biblioteka ostatniego Jagiellona. Pomnik kultury renesansowej*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1988; I. Komasa, *Zachowane egzemplarze z bibliotek polskich Wazów*, w: *Z badań nad polskimi księgozbiorami historycznymi. Zbiory rozproszone*, t. 15, Warszawa 1993, s. 85-119; E. Różycki, *O księgozbiorze Sobieskich (na podstawie inwentarzy bibliotek króla Jana III oraz królewicza Konstantego Władysława)*, „Rocznik Biblioteki Narodowej” 2008, R. 39-40, s. 289-314; *Volsiana: katalog renesansowego księgozbioru Piotra Dunin-Wolskiego, biskupa płockiego*, oprac. Andrzej Obrębski, Kraków-Warszawa 1999, *Inwentarz księgozbioru Aleksandra Ludwika Radziwiłła na zamku w Nieświeżu z roku 1651* (Biblioteka PAN w Kórniku, Rkps.1320).

właściciela nieistniejącej już dzisiaj rezydencji w Cucułowcach⁶²⁴. Inny, wcześniejszy przykład stanowi spisany w 1592 roku w Wiedniu, pośmiertny inwentarz Jana Michała Brutusa (Giovanni Michele Bruto)⁶²⁵, który na dworze Stefana Batorego pełnił funkcję nadwornego historiografa. Fakt cyrkulowania poematu w środowisku dworu władcy Siedmiogrodu potwierdza egzemplarz *Zodiaku* z 1608 r., zachowany w Książnicy Zamojskiej (KZ: SdXVII.o.1206), pochodzący z dawnego księgozbioru rodziny Zamoyskich. Inwentarze ksiąg, chociaż przekazują tylko fragmentaryczny obraz czytelnictwa (większość spisów nie przetrwała do naszych czasów, a wiele z tych, zachowanych do dzisiaj nie zawiera często pełnych informacji o księgozbiorach), stanowi jednak istotne źródło poznania kultury umysłowej i odślania w pewnym stopniu czytelnicze gusta i zainteresowania.

Wiele informacji na temat poczytności i odbioru *Zodiaku* w Rzeczypospolitej XVI-XVII, a także XVIII w. dostarczają egzemplarze dzieła, zachowane do dzisiaj w zbiorach polskich bibliotek⁶²⁶. Dotychczas dotarłam do siedemdziesięciu egzemplarzy, zbiór ten jednak wciąż sukcesywnie się powiększa⁶²⁷. Ponad połowa zachowanych książek pochodzi z XVI wieku – wówczas też *Zodiacus* miał najwięcej wydań. Dominującymi oficynami były: lionńska drukarnia Jeana de Tournes⁶²⁸ oraz zakłady bazylejskie. Pojawiają się także oficyny niemieckie z Hamburga, Lipska i Frankfurtu nad Menem, holenderskie, genewskie i paryskie.

⁶²⁴ Niepełny oryginał inwentarza znajduje się w zbiorach Centralnego Państwowego Archiwum Historycznego Ukrainy we Lwowie (sygn. 7/1/102), zaś jego kopia w Centralnym Państwowym Archiwum Historycznym w Kijowie (sygn. 256/1/728), A. Betlej, A. Markiewicz, *Pałac w Cucułowcach w świetle inwentarza Jerzego Stanisława Dzieduszyckiego z 1731 roku*, Kraków 2016, s. 4. *Zodiacus vitae* – s. 69, 75, 80, 91.

⁶²⁵ I. Béla, *A magyar könyvkultúra múltjából*, Szeged 1983, s. 123. O Janie Brutusie zob. A. Knot, *Jan Michał Brutus – nadworny historjograf Stefana Batorego*, Lwów 1936.

⁶²⁶ Kwerendy prowadzone były w pracowniach starych druków kilkunastu polskich bibliotek: Sekcja Starych Druków Biblioteki Jagiellońskiej, zwanej dalej BJ (sygn. BJ St. Dr. 591055 I; BJ Cam. X. I. 20; BJ St. Dr. Neolat. 517, Nowo-łacina 509, 510, 511, 512, 514, 513, 515, 516, 518, BJ 145432 I, BJ 275461 I), Zakład Starych Druków Biblioteki Narodowej, zwanej dalej BN (sygn. XVI.O.6157-59; XVI.O. 4232; SD. XVI.O.1644; BN. XVIII.1.17571; BN. XVIII.1.21156; BN.XVIII.1.29691/Ciepl, BN.XVIII.1.29400/Ciepl; BN.XVI.O.1463; BN.XVI.O.4363; BN.XVI.O.3438; BN.XVII.1.5444; BN. XVII.1.7424; BN.1.8684; BN. XVII.1.8011), Dział Starych Druków Ossolineum we Wrocławiu, zwana dalej Os. (Sygn. sdXVI-8017; sdXVI-8019; sdXVI-8030; sdXVI-8466; sdXVII-10.638; sdXVII-10.696), Dział Starych Druków Książnicy Cieszyńskiej, zwanej dalej KC (sygn. SZ Aa VI 39; SZ Aa V 17), Pracownia Starych Druków Biblioteki Kórnickiej PAN, zwanej dalej BK PAN (sygn. 14570; 111113; 110260), Dział Starych Druków Biblioteki PAU i PAN (sygn. St.Dr. 276), Dział Informacji Bibliografii i Wiedzy o Regionie Książnicy Zamojskiej, zwanej dalej KZ (Sygn. Sd XVII.o.1206), Oddział Zbiorów Specjalnych Książnicy Kopernikańskiej w Toruniu, zwanej dalej KT (sygn. 2507; 111353), Oddział Zbiorów Specjalnych Biblioteki PAN w Gdańsku, zwanej dalej BPAN-Gd (sygn. Cf 7403; Cf 7388; Cf 7400; Cf 7386), Oddział Starych Druków Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu, zwanej dalej BUWr (sygn. 319908; 382272; 372393, 320448; 320451; 320449; 372392; 372394; 474127; 457758; 455395; 455399; 455403; 455401; 457727; 457728; 455404; 455398; Sygnatura w inwentarzu: 4), Muzeum Mikołaja Kopernika we Fromborku (sygn. MF/Sd/D/17); Biblioteka Papieskiego Wydziału Teologicznego i Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu (sygn. St. Dr I-1698).

⁶²⁷ Otwarta pozostaje kwestia księgozbiorów, które w wyniku historycznych burz, znajdują się dzisiaj w bibliotekach poza Polską.

⁶²⁸ Joannes Tornaesius – ojciec (1504-1564) i syn (1539-1615), protestanccy wydawcy z Lionu, pozostający na usługach króla Francji.

Najstarszy egzemplarz, znaleziony w zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej, pochodzi z Bazylei z 1543 r.⁶²⁹, natomiast najmłodsze wydanie powstało w Niemczech w 1832 roku. Poniższa tabela naświetla omawiany zbiór:

XVI w.	<p>1543 r. – Biblioteka Jagiellońska (Nowo-Łacina II 510);</p> <p>1548 r. – Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu (455401);</p> <p>1552 r. – Ossolineum (sd.XVI-8017), Ossolineum (sdXVI-8030), Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu (455403);</p> <p>1556 r. – Biblioteka Jagiellońska (Nowo-Łacina II 514); Biblioteka Jagiellońska (Nowo-Łacina II 516)</p> <p>1557 r. – Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu (455395; 382272); Biblioteka PAN w Gdańsku (Cf 7386);</p> <p>1559 r. – Biblioteka PAN w Gdańsku (Cf 7388); Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu (St. Dr. I-1698);</p> <p>1563 r. – Ossolineum (sd.XVI-8466);</p> <p>1566 r. – Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu (457758, 457727); Biblioteka PAN w Gdańsku (Cf 7400); Biblioteka Jagiellońska (St. Druk. 145432)</p> <p>1567 r. – Toruńska Książnica (111353);</p> <p>1568 r. – Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu (372392);</p> <p>1570 r. – Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu (sygn. w inwentarzu: 4);</p> <p>1574 r. – Biblioteka Narodowa (XVI.O.6157-59), Biblioteka Narodowa (XVI.O.4232), Biblioteka PAU i PAN w Krakowie (St. Dr. 276), Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu (455399);</p> <p>1576 r. – Biblioteka Kórnicka PAN (14570); Biblioteka Narodowa (BN. XVI.0.4363);</p> <p>1581 r. – Ossolineum (sdXVI-8019), Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu (457728);</p> <p>1589 r. – Toruńska Książnica (2507); Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu (455398); Biblioteka Jagiellońska (BJ Nowo-łacina II 509)</p> <p>1591 r. – Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu (455404);</p> <p>1594 r. – Biblioteka Jagiellońska (Cam. X. I, 20); Biblioteka Narodowa (XVI.O.1644);</p> <p>? – Biblioteka Jagiellońska (Nowo-łacina II 515)⁶³⁰</p> <p>? – Biblioteka Narodowa (BN. XVI.0.1463; BN.XVI.0.1463)⁶³¹</p>
XVII w.	<p>1600 r. – Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu (320448); Biblioteka Narodowa (BN. XVI.3438);</p> <p>1605 r. – Ossolineum (sd.XVII-10.696), Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu (320449); Biblioteka Narodowa (BN. XVII.1.5444);</p> <p>1608 r. – Książnica Zamojska (Sd XVII.o.1206); Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu (372393);</p> <p>1621 r. – Biblioteka Jagiellońska (St. Dr. 591055 I); Ossolineum (sdXVII-10.638), Biblioteka Narodowa, (XVII.1.7424), Biblioteka Narodowa (BN.1.8684);</p> <p>1628 r. – Biblioteka Jagiellońska (St. Dr. Neolat. 517); Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu (374127);</p> <p>1662 r. – Narodowa (BN. XVII.1.8011);</p> <p>1698 r. – Biblioteka PAN w Gdańsku (Cf 7403);</p> <p>? – Biblioteka Jagiellońska (Nowo-łac. II 512)⁶³²</p>

⁶²⁹ Egzemplarz ten nie ma co prawda strony tytułowej, ale list dedykacyjny do tej edycji pochodzi z 1543. To samo wydanie konsultowałam w Rzymie w zbiorach Biblioteki Watykańskiej (Biblioteca Apostolica Vaticana, sygn. Stamp.Barb.GGG.III.9)

⁶³⁰ Szesnastowieczne wydanie bazylejskie, karta tytułowa z rokiem wydania przedarta i niekompletna.

⁶³¹ Brak karty tytułowej, w BN egzemplarz ten figuruje w zbiorach szesnastowiecznych.

⁶³² BJ Nowo-łacina II 512 – brak karty tytułowej, prawdopodobnie XVII-wieczne wydanie bazylejskie.

XVIII w.	1704 r. – Książnica Cieszyńska (Sz_Aa VI 39); Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu (372394); Biblioteka Narodowa (BN XVIII.1. 17571); 1721 r. – Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu (320451) 1722 r. – Muzeum Mikołaja Kopernika we Fromborku (MF/Sd/D/17); Biblioteka Narodowa (BN. XVIII.1.21156) 1736 r. – Biblioteka Kórnicka PAN (111113); Biblioteka Jagiellońska (Nowo-Łacina II 511); 1754 r. – Książnica Cieszyńska (SZ Aa V 17), Biblioteka Kórnicka PAN (110260); Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu (319908). 1783 r. – Biblioteka Jagiellońska (Nowo-Łacina II 518); Biblioteka Narodowa (BN. XVIII 1. 29691/Ciepl) 1789 r. – Biblioteka Jagiellońska (Nowo-Łacina II 513); Biblioteka Jagiellońska (St. Druk. 275461), Biblioteka Narodowa (BN. XVIII.1.29400/Ciepl)
XIX w.	1832 r. – Wojewódzka Biblioteka Publiczna w Kielcach (1000229)

Badanie powyższej grupy pozwala na poczynienie dwóch istotnych spostrzeżeń. Po pierwsze, interesująco jawią się ekslibrysy i pieczęcie umieszczane na kartach tytułowych bądź wklejkach *Zodiaków* – proveniencje przeważającej liczby zgromadzonych egzemplarzy są dzisiaj znane lub dają się ustalić, tylko nieliczne z nich, trafiły do bibliotek w XIX i XX w. od prywatnych właścicieli i nie noszą wcześniejszych sygnatur. Dzięki ekslibrisom możliwa jest identyfikacja niektórych posesorów poematu oraz instytucji, w posiadaniu których się on znajdował. Oczywiście nie zawsze można utożsamić właściciela książki z jego czytelnikiem, ale fakt obecności dzieła włoskiego humanisty w czyjejś kolekcji świadczy niewątpliwie o zainteresowaniu nim. Równie ciekawy wydaje się jego odbiór – większość badanych książek nosi bowiem ślady wnikliwej i uważnej lektury, o czym świadczą podkreślenia, obfite marginalia i komentarze jego czytelników. Kilka egzemplarzy z powyższego zbioru zasługuje na większą uwagę w niniejszym rozdziale.

Należy do nich wydany we Francji egzemplarz z 1567 roku, znajdujący się w kolekcji Książnicy Kopernikańskiej w Toruniu (il. 5 i 6). Należał on do Henryka Strobanda – burmistrza Torunia na przełomie XVI i XVII w., wybitnego działacza społecznego, niezwykle zasłużonego dla miasta i toruńskiego szkolnictwa (*Henricus Stroband possidet*)⁶³³. Jego ekslibris wraz z informacją za ile i gdzie kupił dzieło znajduje się na wklejce okładki. Otóż poemat Palingeniusa kupił on w Kopenhadze (*emptus Hafniae*) za ½ Joachimtalara, prawdopodobnie podczas studiów⁶³⁴. Dowodem na to, że burmistrz Torunia przez wiele lat był

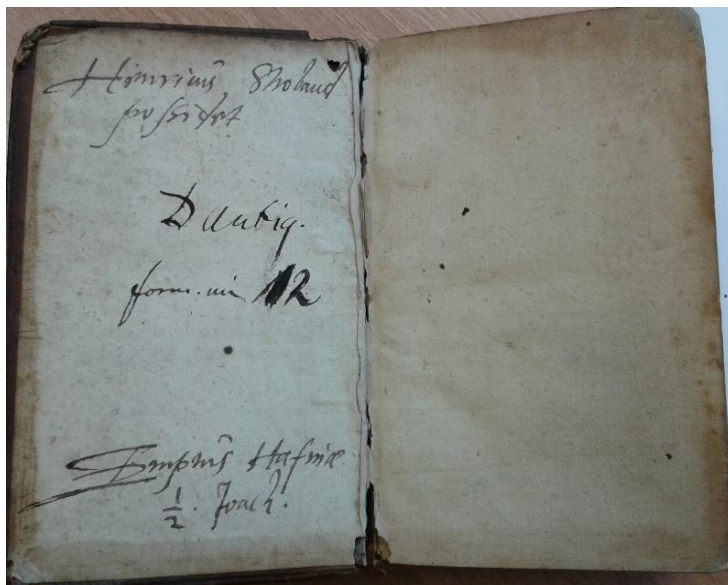
⁶³³ H. Rietz, *Burmistrz Henryk Stroband (1548–1609) twórca Toruńskiego Gimnazjum Akademickiego*, w: *Księga pamiątkowa 400-lecia Toruńskiego Gimnazjum Akademickiego*, red. Z. Zdrojkowski, Toruń 1972, s. 13–39; *Henryk Stroband (1548–1609) – burmistrz toruński. W czterechsetną rocznicę śmierci*, red. K. Mikulski, Toruń 2010.

⁶³⁴ Henryk Stroband, odbył studia na uniwersyteckie we Frankfurcie nad Odrą, a także w Tybindze, Wittenberdze, Strasburgu i Bazylei. Do Prus Królewskich powrócił w 1574 roku, zob. Henryk Rietz „Stroband

przywiązany do poematu Palingeniusa świadczą jego słowa z 1581 r. umieszczone w księdze pamiątkowej, w której dedykuje on przyjacielowi i poecie Danielowi Hermannowi, fragment z II księgi *Zodiaku* (ZV. II. 346-369)⁶³⁵.

(il. 5, KT 111353)

(il. 6, KT 111353)



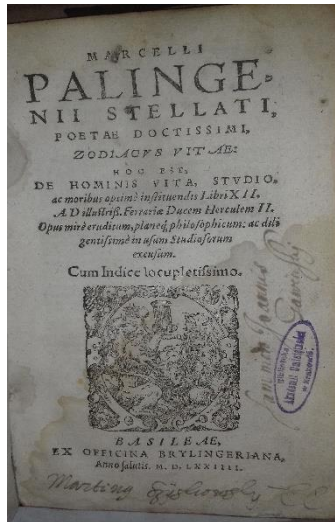
Książka burmistrza nosi ślady uważnej lektury – znajdują się w niej liczne podkreślenia, zaznaczenia, a także krótkie marginalia. Po śmierci Strobanda w 1609 roku jego bogaty i gromadzony przez całe życie księgozbiór stał się własnością rodziny Mochingerów, a następnie, w roku 1611, został przekazany szkolnej bibliotece w Toruniu⁶³⁶.

Kolejnym interesującym egzemplarzem jest *Zodiacus vitae* z kolekcji Biblioteki PAN i PAU w Krakowie. Chociaż książka ta pozbawiona jest marginaliów i zawiera tylko nieliczne podkreślenia, na stronie tytułowej, obok niezidentyfikowanego ekslibrisu, widnieje podpis: *Joannis Gawiński* (il. 7).

Henryk (1548-1609), burmistrz, twórca Gimnazjum Akademickiego w Toruniu”, w: *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, pod red. Z Nowaka, t. 4, Gdańsk 1997, s. 282-283.

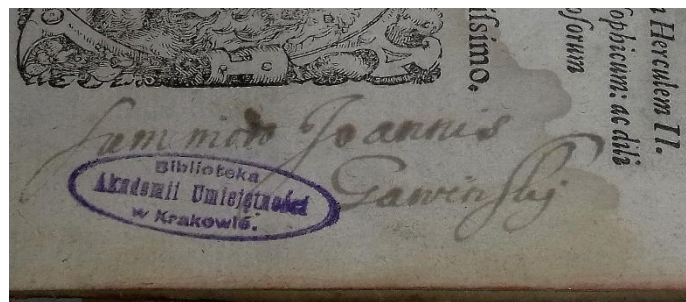
⁶³⁵ Ch. Schwarz, *Studien zur Stammbuchpraxis der Frühen Neuzeit: Gestaltung und Nutzung des Album amicorum am Beispiel eines Hofbeamten und Dichters, eines Politikers und eines Goldschmieds (etwa 1550 bis 1650)*, Frankfurt am Main, 2002, s. 70-71; Wolfgang Klose zauważa, że w tego typu publikacjach jak książki pamiątkowe (*Alba amicorum*), cytaty z *Zodiaku* pojawiają się często – zob. *Stammbücher des 16. Jahrhunderts*, (*Wolfenbütteler Forschungen*, Bd. 42), hrsg. von W. Klose, Wiesbaden 1989, s. 21. O Danielu Hermannie zob. M. Frisch, *Daniel Hermann – a Well-Travelled Prussian Humanist and His Poetic Work in Riga*, „Letonica – humanitāru zinātņu žurnāls” 2015, vol. 30, s. 44-56.

⁶³⁶ *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego.. op. cit.*, s. 283.



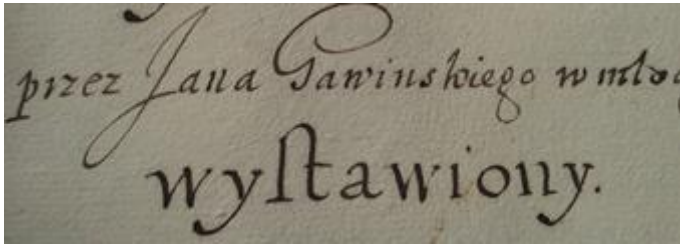
(il. 7. BPAU i PAN, St. Dr. 276)

Poza informacją dotyczącą nazwiska darczyńcy dzieła i dacie przekazania książki do Biblioteki PAN i PAU w Krakowie (donacja ta nastąpiła w XX w.), brak wskazówek na temat jej wcześniejszej proveniencji, dlatego, żeby przekonać się, czy ów *Zodiaik* rzeczywiście należał do Jana Gawińskiego (c. 1622- c. 1684), porównałam widniejący podpis (il. 8) z autografem poety z Wilamowic, zamieszczonym w *Helikonie* (1681-1682) – rękopiśmiennym zbiorze utworów poetyckich sielankopisarza, zachowanym do dzisiaj w Gabinetie Rękopisów Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie (il. 9 i 10)⁶³⁷.

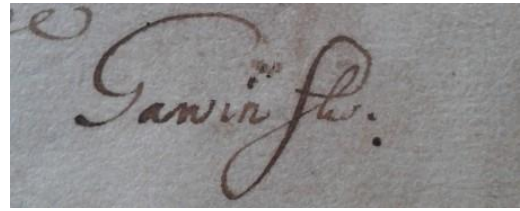


(il. 8, BPAU i PAN, St.Dr.276)

⁶³⁷ Jak zauważa Ewa Rot, istnieje kilka przekazów *Sielanek* Gawińskiego, z których *Helikon* jest nie tylko oryginalnym manuskrypcem autora, ale także reprezentuje najpóźniejszą ich redakcję. E. Rot, *Filologiczne prolegomena do "Sielanek" Jana Gawińskiego. Autograf, pierwodruki, inne przekazy oraz dostępne przedruki "Sielanek" Jana Gawińskiego*, „Terminus” 2007, R. IX, z. 2, s. 230. O problemach edytorskich w autografie Jana Gawińskiego zob. eadem, *Jak dalece edytor może być "kreatywny"?, czyli Warianty i marginalia w pierwodrukach i autografie "Sielanek" Jana Gawińskiego*, w: *W kręgu sztuki edytorskiej*, pod red. D. Gajc i K. Nepelskiej, Lublin 2006, s. 55-70.



(il. 9, BUW, rkps. 190)



(il. 10, BUW, rkps. 190)

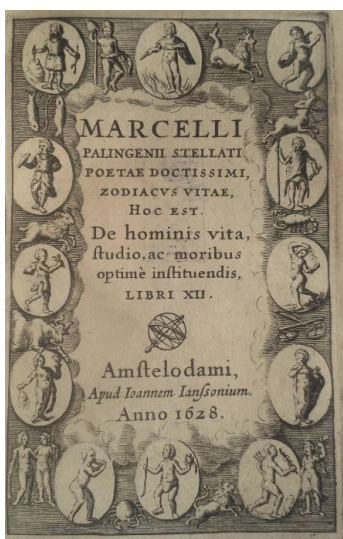
Myślę, że porównanie to pozwala bez zastrzeżeń stwierdzić, że Jan Gawiński miał na półce utwór Palingeniusa. Sam fakt, że polski poeta posiadał go w swoich zbiorach nie musi oczywiście świadczyć o tym, iż czytał to dzieło i się nim inspirował. Chociaż nie można tej hipotezy wykluczyć, jej weryfikacja to materiał na osobne studium. Jak jednak zauważa Ewa Rot-Buga – Gawiński podąża za pewnymi koncepcjami i ideami obecnymi w poemacie włoskiego humanisty⁶³⁸.

Kolejny egzemplarz, to *Zodiak* wydany w Amsterdamie w 1628 roku, pochodzący z kolekcji Biblioteki Jagiellońskiej (il. 11). Należał on niegdyś do ogromnego księgozbioru Jana Brożka (1585-1652) – polskiego matematyka, filozofa i astronoma, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie po śmierci trafiła jego kolekcja. Na książce uczonego nie widnieje co prawda jego ekslibris, lecz na grzbiecie skórzanej oprawy wytłoczony jest monogram „J. B.”, którym Broscius zwykł znaczyć swoje egzemplarze. Na wklejkach pojawiają się też charakterystyczne dla jego bogatego zbioru notatki rękopiśmienne (il. 12). Są wśród nich trzy passusy zaczerpnięte z poematu Palingeniusa, które najwyraźniej zainteresowały wybitnego matematyka, skoro je wynotował (ZV. VI. 479; VII. 927-929; VIII. 362). Nad nimi pojawia się też informacja, że imię poety zostało wymienione w panegiryku Gabriela Naudesa (Gabriel Naudé, 1600-1653), skierowanym do papieża Urbana VIII⁶³⁹. Utwór, wzmiankowany przez polskiego uczonego to najprawdopodobniej *Panegyricus dictus Urbano VIII Pont. Max., ob. beneficia ab ipso Thomam Campanellam collata. Authore Gabr. Naudaeo Parisino*, Parisiis 1644. Co jednak ciekawe, imię Palingeniusa nie pojawia się w nim ani razu! Wszystko wskazuje więc na to, że profesor Akademii Krakowskiej zwyczajnie się pomylił. Jego uwaga skierowana na postać bibliotekarza i uczonego Gabriela Naudesa, okazuje się jednak w perspektywie studiów nad europejską recepcją dzieła niezwykle cenna –

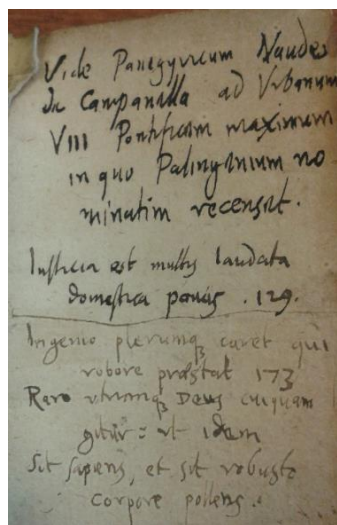
⁶³⁸ Eadem, *Kłeska awanturnicy w „Mowie ostatniej...” Jana Gawińskiego. Historia a tradycja literacka*, „Napis” 2003, seria IX, s. 100-101.

⁶³⁹ „Vide panegyricum Naudes In Campanella ad Urbanum VIII Pontificem Maximum in quo Palingenium nominatim recenset”.

Naudé nie tylko miał w swoich zbiorach poemat *Zodiacus vitae*⁶⁴⁰, ale także utwór włoskiego humanisty obficie cytował w innych swoich pismach⁶⁴¹.



(il. 11, BJ St. Dr. Neolat. 517)



(il. 12, BJ, St. Dr. Neolat. 517)

Interesujące jest to, że Brożek – wybitny matematyk i zwolennik teorii kopernikańskiej, w żaden sposób (choćby polemicznie) nie skomentował księgi XI *Zodiaku*, zawierającej deskrypcję wszechświata, wspierającej się na modelu Ptolemejskim. Zastanawia również zupełny brak reakcji na kwestię nieskończoności wszechświata, będącą bodaj najważniejszą i najbardziej oryginalną koncepcją włoskiego humanisty, która na trwałe wpisała jego poemat w studia nad historią idei⁶⁴² i znalazła oddźwięk w pismach wybitnych matematyków i filozofów, takich jak Thomas Digges i Giordano Bruno. Poza wspomnianymi passusami wynotowanymi z *Zodiaku* przez Brosciusa, które pełnią raczej funkcję gnom ze sfery etyczno-moralnej, uczonemu zainteresował tylko jeden alchemiczny fragmenty dzieła dotyczący kamienia filozoficznego (ZV. X. 180-238) – dowodzi tego hasłowa notatka umieszczona z tyłu książki: „lapis aetereus” (choć Stellato nie używa tej nazwy) wraz ze stroną, na której o nim mowa⁶⁴³. Do wielkich nazwisk posesorów poematu Palingeniusa należy włączyć także Jacka Przybylskiego – żyjącego na przełomie XVIII i XIX w. filologa, tłumacza, bibliofila i

⁶⁴⁰ W. Boutcher, *The School of Montaigne in Early Modern Europe*, vol. 2: *The Reader-Writer*, Oxford 2017, s. 183, przypis 325.

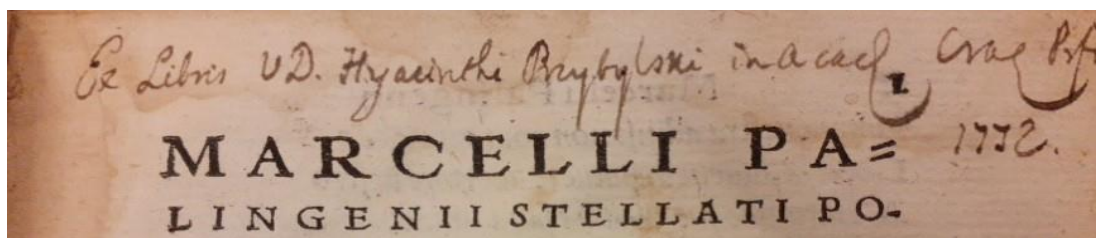
⁶⁴¹ *Considérations politiques sur les coups d'État par Gabriel Naudé*, b. m. 1667, s. 78, 234, 243, 317.

⁶⁴² A. Lovejoy, *op. cit.*, s. 109.

⁶⁴³ Palingeniusowy „lapis aetereus” budził zainteresowanie wśród uczonych zajmujących się filozofią naturalną. Świadczy o tym choćby przykład z wydanego w Amsterdamie wstępu, poprzedzającego dzieło Martinusa Birriusa *Tres tractatus de metallorum transmutatione, quid singulis contineatur, sequens pagina indicat*, Amstelodami, 1668, gdzie wskazuje się na passus z X księgi dzieła Włocha, stawiając go obok utworów dotyczących podobnych zagadnień dwóch niemieckich profesorów z nieistniejącej już dzisiaj Akademii Iulii (Helmstedt w Saksonii), k. 3 recto.

uczonego, który – podobnie jak Brożek – zapisał Bibliotece Jagiellońskiej swój bogaty księgozbiór. O obecności *Zodiaku* w jego kolekcji świadczy zarówno napisany po francusku drukowany ekslibris wklejony na wewnętrzną stronę okładki (*de la Bibliotheque d' Hyacinthe Przybylski*) jednego z krakowskich egzemplarzy poematu, jak również odręczny podpis własnościowy wewnątrz dzieła, na którym podano rok 1772 (il. 13)⁶⁴⁴. Egzemplarz Przybylskiego, chociaż nie ma notatek, jest jednak pełen licznych pokreśleń, a także, w wielu miejscach, zapisów metrycznych niektórych wersów dzieła⁶⁴⁵.

(il. 13: BJ Nowo-łac. 512)



Wiele *Zodiaków* z badanego zbioru nosi stare sygnatury, pochodzące z bibliotek klasztorowych zakonów Polski oraz leżących w XVI i XVII w. już poza jej granicami terenów Śląska, do których trafiły na jednym z kilku, przeważnie przedostatnim, etapie swojej cyrkulacji w czytelnicy obieg. Wcześniej, jak wskazują ekslibrisy, sygnatury i daty umieszczane na wklejkach okładek (dotyczące przeważnie ostatniej ćwierci XVI i początku XVII w.), egzemplarze te należały do bibliotek szkolnych lub do prywatnych posesorów, wśród których byli nawet katoliccy biskupi⁶⁴⁶. Większość tych książek po kasatach zakonów przekazana została bibliotekom uniwersyteckim, gdzie znajduje się do dnia dzisiejszego. Egzemplarz poematu mieli w swoich zbiorach krakowscy Kameduli (BJ Cam. X. I. 20), szpitalnicy Krzyżowcy z czerwoną gwiazdą we Wrocławiu (BUWr. 457758), Dominikanie z Ząbkowic Śląskich (wcześniej w Przyłęku, BUWr. 455395), Kapucyni ze Świdnicy (BUWr. 455399), Cystersi z Lubiąża (BUWr. 455403, 455401 – drugi najstarszy dotychczas znaleziony w Polsce egzemplarz dzieła z 1548 roku), Jezuici z Kłodzka (BUWr. 457727),

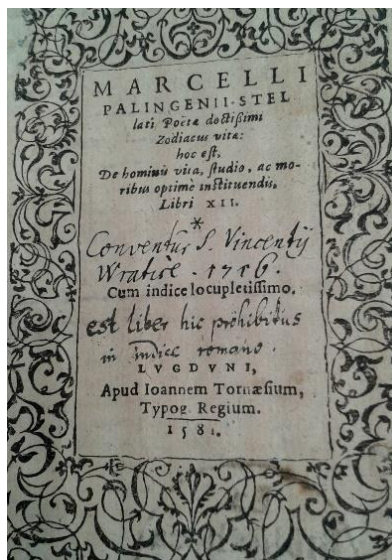
⁶⁴⁴ „Ex libris VD. Hyacinthi Przybylski in Acad[emia] Crac[oviensis] Prof[essor]is 1772”. J. Przybylski nie był jednakże jedynym właścicielem tego egzemplarza, wewnątrz książki widnieją również inne ekslibrisy. Oba uwzględnia Małgorzata Mirek w swoim opracowaniu, poświęconym księgozbiorowi Przybylskiego – M. Mirek, *Księgozbiór prywatny Jacka Idziego Przybylskiego w zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie*, Kraków 2010, s. 111. Niestety Palingenius występuje w tej publikacji pod imieniem „Manzollu Pietro Angelo”.

⁶⁴⁵ Taki zapis niektórych wersów znajduje się np. na stronie 39, 51, 57, 61.

⁶⁴⁶ W bordiurze egzemplarza BUWr. 455404 pomiędzy wersami tytułu można przeczytać informację: *Sum Georgij Scutetj doct. Canon: Wratisl.* Grzegorz Scultetus przez kilka lat pełnił funkcję biskupa pomocniczego we Wrocławiu.

Norbertanie z Wrocławia (457728, 455404), Kanonicy regularni z Krakowa (BUWr. sygnatura w inwentarzu 4), Franciszkanie konwentualni z Jawora (BUWr. 455398)⁶⁴⁷.

Jak wiadomo, w 1558 roku *Zodiacus* umieszczono na indeksie ksiąg zakazanych, fakt ten jednak najwyraźniej nie zaszkodził jego popularności – paradoksalnie mógł się przyczynić do zainteresowania owym „luterskim” i „bezbożnym” dziełem również w środowiskach katolickich. W egzemplarzach poklasztornych znaleźć można wyraźne ślady lektury dzieła pozostawione w formie notatek i skreśleń, wskazujących na rękę osób duchownych. Świadczą o tym np. zapiski ze strony tytułowej egzemplarza pochodzącego z kolekcji Zakonu Norbertanów, gdzie w bordiurze obok tytułu umieszczono informację o tym, że *Zodiacus* jest pozycją zakazaną: *est liber hic prohibitus in indice romano* (il. 14):

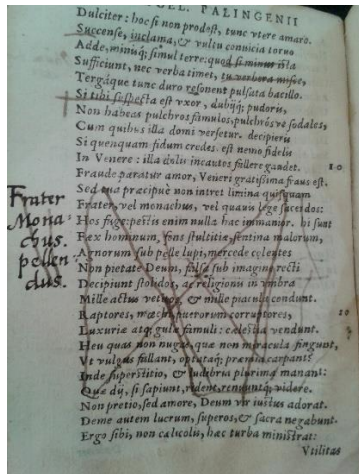


(il. 14: BUWr. 457728)

Są w badanym zbiorze książki wyraźnie poddane cenzurze, przejawiającej się przekreśleniami tych passusów poematu, w których Palingenius rzuca inwektywy na kler. Takie fragmenty zawiera na przykład jeden z *Zodiaków*, pochodzący z Biblioteki Zakładu im. Ossolińskich we Wrocławiu (il 15). Nie uszedł uwadze pilnego kościelnego cenzora ostry w oskarżeniach fragment księgi V, gdzie włoski humanista kpi z zakonników, obnażając ich obłudę, rozpustę i pazerność. Radzi też, aby żaden mnich ani zakonnik nie przekroczył nigdy

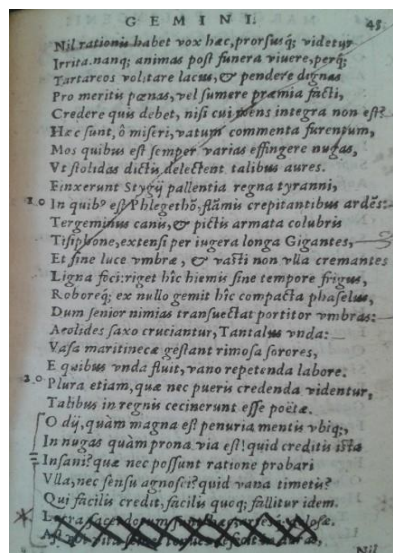
⁶⁴⁷ Wymienione tutaj egzemplarze *Zodiaku* z Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu nie figurują w katalogu elektronicznym, ani nawet kartkowym tej biblioteki i prawdopodobnie nie dotarłabym do nich nigdy, gdyby nie projekt „Dziedzictwo kulturowe po klasztorach skasowanych na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej oraz Śląsku w XVIII i XIX w.: losy, znaczenie, inwentaryzacja”, realizowany w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki w latach 2012–2016. Na stronie projektu zamieszczono nie tylko informacje dotyczące edycji *Zodiaku* (roku, miejsca wydania, wydawcy), sygnatur, ale również cenne dane proveniencyjne – zob. <http://www.kasaty.pl/home/> (data dostępu: 05/08/2019).

progu czyjegoś domu, bo to może jego właściciela przyprawić o rogi. Wcześniejszy, jak się wydaje, czytelnik streścił fragment ten krótko: *frater vel monachus pellendus* (brata zakonnego lub mnicha należy przepędzić). Tę adnotację oraz tekst *Zodiaku* jakaś inna ręka przekreśliła.



(il. 15, Os. XVI-8.07. Skreślony fragment ks. ZV.V. 588-600)

Zamazaniu uległ też epikurejski fragment książki III, w którym poeta oskarża duchownych o kłamstwa i przytacza poglądy epikurejczyków, zaprzeczające chrześcijańskim wierzeniom o nieśmiertelności duszy (il. 16).



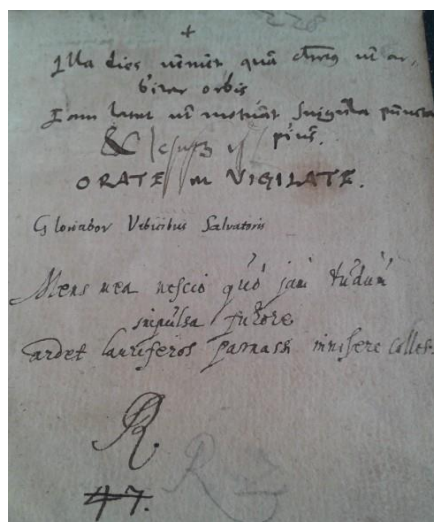
(il. 16, Os. XVI-8.07. Zamazany fragment ks. ZV. III.150-156)

Na podobną cenzurę natrafiamy w jednym z *Zodiaków* należących do zbiorów Biblioteki Jagiellońskiej (BJ Nowo-Łacina 516), którego właściciela, dzięki ekslibrisowi, jesteśmy być może w stanie zidentyfikować: posesorem dzieła był prawdopodobnie kanonik krakowski

Marcin (Martinus) Waleszyński⁶⁴⁸. W egzemplarzu tym, co ciekawe pełnym digitusów, pokreślono i opatrzone adnotacją „heresia” pikantny fragment poświęcony rozwiązłości mnichów (ZV. IX. 997-1014).

Można jednakże znaleźć *Zodiaki*, gdzie swobodnie egzystują obok siebie naprzemiennie fragmenty poematu i modlitw. W egzemplarzu z kolekcji Zakonu Kapucynów ze Świdnicy zacytowano początek księgi I dzieła Palingeniusa obok tekstu modlitwy mówiącej o czuwaniu i czekaniu na dzień sądu po ponownym przyjściu Chrystusa (il. 17).

Duża ilość egzemplarzy dzieła z badanego zbioru nosi ekslibrisy, sygnatury i ślady kontroli kościelnej co uzmysławia, że w praktyce utwór ten, pomimo figurowania na indeksie ksiąg zakazanych i wbrew powszechnej opinii, czytany był jednak w środowiskach katolickich. I chociaż, jak pokazują źródła, na jego antyklerykalne fragmenty środowiska te reagowały oburzeniem i wyraźnym sprzeciwem, to jednocześnie dzieło musiało budzić ich zainteresowanie.



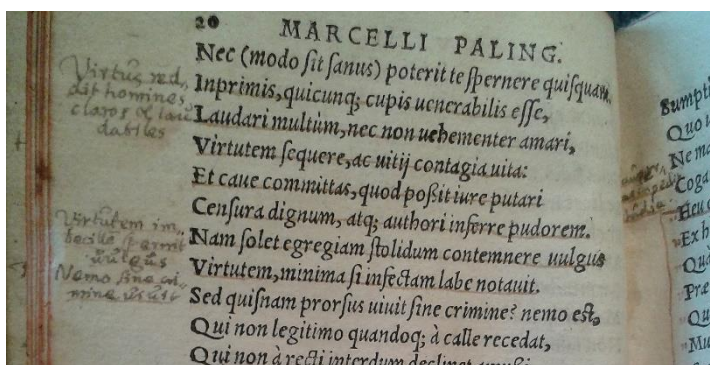
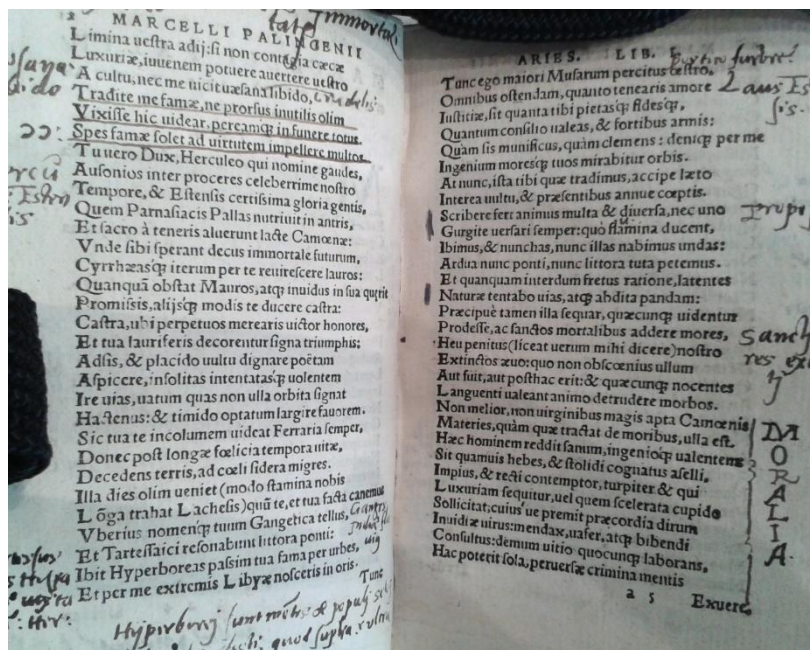
(il. 17, BUWr. 455399, ZV. I. 1-2)

Różnorodne zapiski i komentarze naświetlają wyraźnie jakie partie poematu budziły entuzjazm jego odbiorców i tym samym pozwalają precyzyjniej odpowiedzieć na pytanie jak *Zodiacus* mógł być wówczas czytany? Największą grupę spośród marginaliów i notatek,

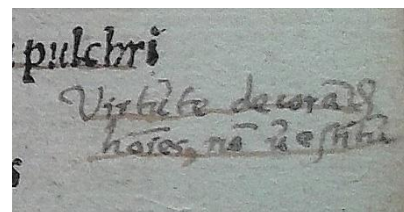
⁶⁴⁸ Jak pokazują studia Henryka Barycza, było kilku Marcina Waleszyńskich – zob. H. Barycz, *Metryka promowanych Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1639-1741*, w: *Nasza Przeszłość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce*, Kraków 1947, s. 202-203. Jest jednak bardzo prawdopodobne, że ten egzemplarz *Zodiaku* należał do Marcina Jana Waleszyńskiego (1669-1739), wykształconego w Krakowie, profesora Akademii Lubrańskiego i Akademii Krakowskiej, doktora teologii i kanonika krakowskiego, który zapisał bibliotece Collegium Maius swój księgozbiór – *Katalog Poloników XVI wieku Biblioteki Jagiellońskiej*, t. 3, red. M. Malicki, E. Zwinogrodzka, oprac. M. Gałuszka, M. Malicki, E. Szczawińska, E. Zwinogrodzka, Kraków 1995, s. 317.

zarówno w rzezonym zbiorze, ale także i w wielu zagranicznych egzemplarzach poematu, stanowią te, dotyczące sfery etyczno-moralnej. Wskazuje to wyraźnie, że właśnie te aspekty dzieła musiały interesować przede wszystkim jego ówczesnych czytelników. Jest to jeden z argumentów potwierdzających hipotezę, że *Zodiacus vitae* funkcjonował w czytelnicznym obiegu jako swego rodzaju podręcznik moralny, po który każdy mógł sięgnąć. Najczęściej spotykaną grupę marginaliów stanowiły krótkie, przeważnie jedno- lub dwuwyrazowe notatki na marginesach stron, takie jak „virtus”, „gula”, a czasem również dłuższe ustępy streszczające dany fragment (il. 18-20).

(il. 18, BUWr. 372392)



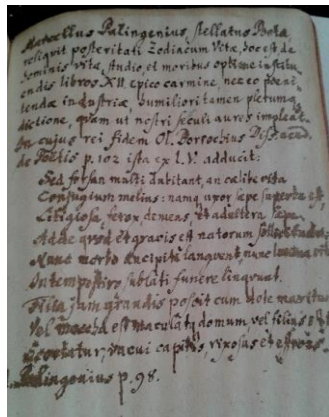
(il. 19. BN, XVI.O.6157-59)



(il. 20. BN, XVI.O.6157-59)

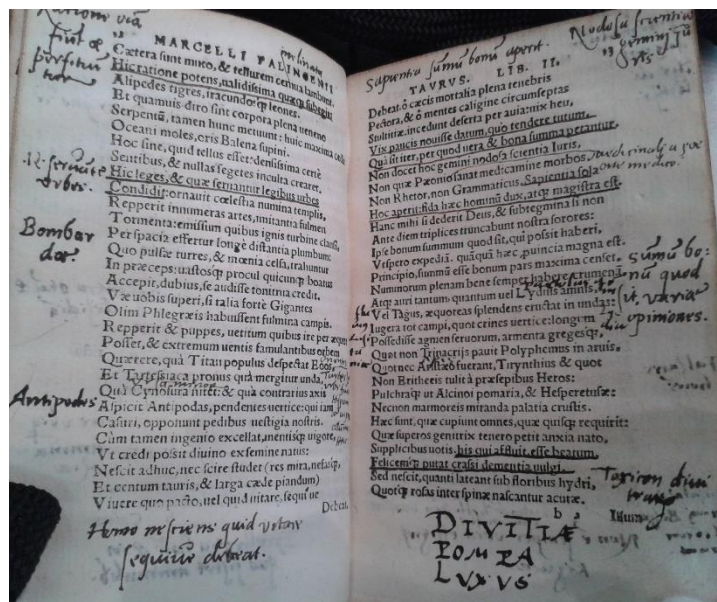
Również *praecepta*, ze sfery życia codziennego, występujące zwłaszcza (choć nie wyłącznie) w pierwszych sześciu księgach dzieła, wzbudzały entuzjazm czytelników i były

przepisywane. Świadczyć o tym może chociażby zapiska cytująca fragment księgi V, w którym Palingenius rozważa czy mężczyzna powinien się żenić (il. 21).

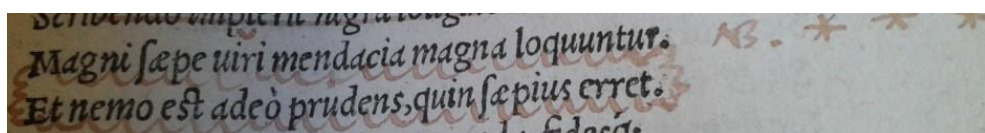


(il. 21, BUWr 382272, ZV. V. 467- 476)

Zodiacus vitae wypełniają liczne sentencje i gnomy, i one także wydają się być atrakcyjnym źródłem recepcji dzieła, dlatego dość często pojawiają się na marginesach różnych jego egzemplarzy (il. 22 i 23).

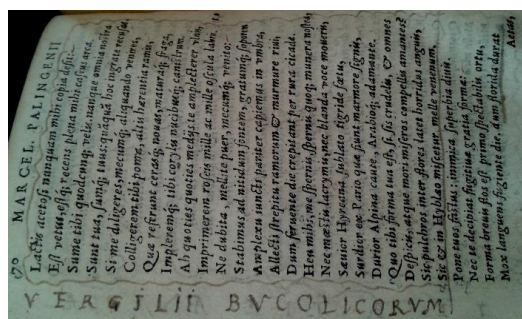


(il. 22, BUWr. 372329)

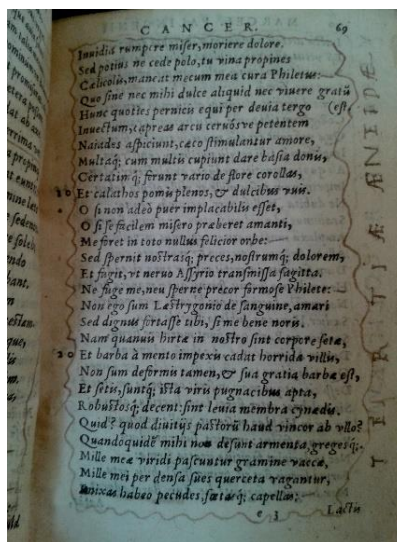
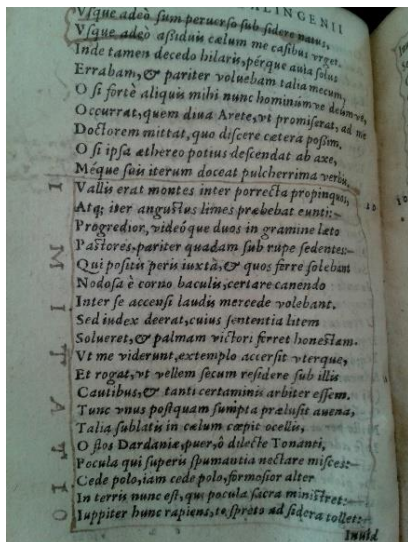


(il. 23, BPAN-Gd, cf7386)

Marginalia te świadczą, o tym, że toposy, metafory i liczne antyczne aluzje zawarte w poemacie budziły entuzjazm czytelników. Dzięki nim, chociaż nie wyłącznie, utwór Palingeniusa mógł funkcjonować jako wzorcowy podręcznik do poetyki (będzie o tym mowa w kolejnym rozdziale). Interesująco przedstawiają się także zapiski odnoszące się do problemów teoretycznych właśnie z jej zakresu. Nie są one tak liczne, jak gnomy etyczno-moralne, ale też występują. Dowodzą one, że poemat trafiał w ręce uczonych humanistów, być może nauczycieli, którzy odczytywali zawarte w *Zodiaku* aluzje i kryptocyty z pism antycznych, a także wskazywali na pewne istotne kwestie, nad którymi dyskutowało w XVI w. wielu teoretyków, poświęcając im sporo miejsca w swoich poetykach. Jedną z nich jest sięgający czasów Arystotelesa spór o prawdę i fikcję w poezji, o którym była mowa w rozdziale 6. Notatki dotyczące tych kwestii znajdują się na przykład w dość ubogim pod względem marginaliów, lecz pełnym podkreśleń egzemplarzu *Zodiaku*, pochodzącym ze zbiorów Książnicy Zamojskiej (KZ: SdXVII.o.1206). Rozpoznać w nim można rękę dwóch różnych komentatorów, którzy kilkakrotnie sygnalizowali w rzeczonym dziele problem poetyckiej fikcji. Adnotacje takie jak „fictio” pojawiają się na marginesach przy fragmencie księgi X, w którym opisano mędrca z Sorakte (ZV. X. 454-470), a nieco dalej, w passusie, gdzie włoski humanista opisuje swoje spotkanie z mieszkańcami Księżyca (ZV. X. 774), ktoś napisał: „pulchra fictio”. Podobne uwagi zamieszczono w jednym z egzemplarzy z biblioteki Wrocławskiego Ossolineum (Os. XVI 8.030). Równie ciekawy przykład stanowić może wspomniany nieco wyżej *Zodiak* z tej samej biblioteki (il. 24-26). Uważny czytelnik rozpoznał w IV księdze utworu Palingeniusa echa wergiliuszowych *Bukolik* oraz *Eneidy* i nie omieszkał podzielić się tymi spostrzeżeniami, zaznaczając imitowany fragment i zapisując na marginesach: *Imitatio Tertiae Aeneidae*⁶⁴⁹ oraz [*imitatio*] *Vergilii Bucolicorum*.

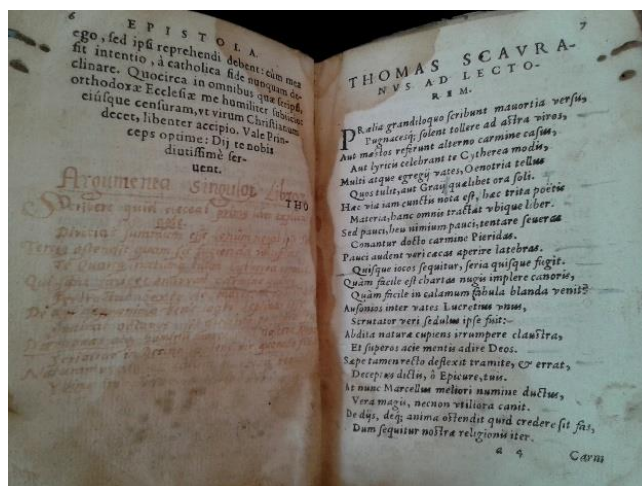


⁶⁴⁹ Autorowi zapisu wkradł się błąd, poprawna forma łacińskiego dopełniacza zamiast „Aeneidae” powinna brzmieć „Aeneidos”.



(il. 24-26, Os. XVI-8.019)

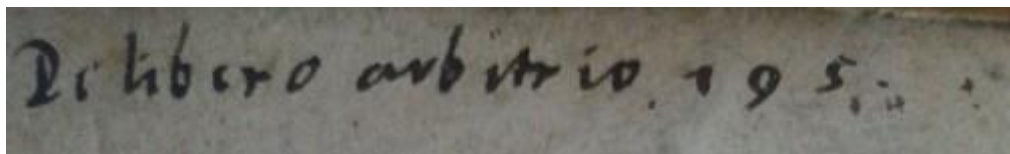
Ten sam wrocławski egzemplarz stanowi też istotny przykład wskazujący na to, że wenecka *editio princeps Zodiaci*, zachowana w nielicznych egzemplarzach w kilku europejskich bibliotekach, cyrkulowała jednak w obiegu – musiał widzieć ją bowiem jeden z czytelników. Dowodzi tego umieszczona po liście dedykacyjnym, a przed wierszem Thomasa Scauranusa rękopiśmienna nota *Argumenta singulorum librorum*, przepisana z włoskiego wydania *Zodiaci* z 1536 roku. Podobnie jak *Scazon*, nie pojawiła się ona w żadnej późniejszej edycja dzieła (il. 27).



(il. 27, Os. XVI-8.019)

Do dość nielicznych, co może zdumiewać, należą marginalia odwołujące do głównych problemów filozoficznych, powracających niemal w każdej księdze *Zodiaci* *žycia*. Takie zagadnienia jak fortuna, Bóg, mądrość i głupota czy nieskończoność wszechświata niezwykle chętnie i często recypowane w poezji, pojawiały się w badanych egzemplarzach wyjątkowo

rzadko. Adnotację odwołującą do problemu wolnej woli wraz ze stroną, na której pisze o tym Palingenius, znaleźć można w egzemplarzu dzieła z biblioteki w Gdańsku (il. 28).



(il. 28, BPAN-Gd, cf 7386)

Poemat Włocha mógł dotrzeć do potencjalnie dużej grupy odbiorców w Rzeczypospolitej XVI- XVIII w., za czym przemawia fakt, iż poza kolekcjami prywatnymi, stał on na półkach pierwszych polskich bibliotek publicznych. Jak już wspomniałam, toruński egzemplarz dzieła, a obok niego jeszcze jeden także zachowany w zbiorach Kopernikańskiej Książnicy, należały do biblioteki Gimnazjum Toruńskiego, zwanej *Bibliotheca Publica Mariana*. Placówka ta powstawała wraz z reformą szkoły w 1594 roku, a jej kierowaniem zajął się humanista i nauczyciel Urlyk Schober⁶⁵⁰. Była to jedna z pierwszych publicznych bibliotek na tym obszarze, pomyślana nie tylko jako gabinet pomocy naukowych dla szkoły – z jej księgozbioru prócz uczniów i profesorów mogli korzystać także mieszkańcy Torunia⁶⁵¹. Analogicznie działała Biblioteka Rady Miejskiej w Gdańsku (*Bibliotheca Senatus Gedanensis*), założona w 1596 roku. Jej ekslibrisy noszą dwa łacińskie egzemplarze poematu Palingeniusa oraz jego niemieckie tłumaczenie Johana Sprenga z 1564 roku, zachowane do dzisiaj w Bibliotece PAN w Gdańsku. Ekslibrisu z egzemplarza niemieckiego przekładu oraz bazylejskiej edycji dzieła z 1557 roku (il. 29) używano od początku funkcjonowania Biblioteki Gdańskiej aż do połowy XVII w.⁶⁵², natomiast trzeci, późniejszy *Zodiak*, wydany w 1689 roku, nosi ekslibris wprowadzony w drugiej połowie XVII w., który użytkowano do początku XVIII w. (il. 30)⁶⁵³. Oznacza to, że hipotetycznie po poemat Palingeniusa mógł sięgnąć każdy mieszkaniec Torunia i Gdańska między końcem XVI a początkiem XVIII w.

⁶⁵⁰ „Henryk Stroband” w: *Toruński słownik bibliograficzny*, pod red. Krzysztofa Mikulskiego, Toruń 2002, t. 3, s. 213. O Schoberze powstało studium S. Tyńca – zob. S. Tync, *Ślązak Urlyk Schober. Konrektor i działacz kulturalny toruński (1559-1598)*, Kraków–Wrocław–Warszawa 1960.

⁶⁵¹ Z. Mocarski, *Książka w Toruniu do 1793 roku. Dzieje Torunia*, Toruń 1933, s. 393; M. Walentynowicz, *Hipoteza Aleksandra Wejnerta o założeniu pierwszej biblioteki publicznej w Warszawie w XVI wieku*, „Roczniki Biblioteczne” 1962, t. 6, z. 1-2, s. 159.

⁶⁵² Zob. H. Dzienis, *Ekslibrisy*, w: *Bibliotheca Senatus Gedanensis 1596-1996: dzieje i zbiory*, pod red. M. Babnis i Z. Nowaka, Gdańsk 1998, s. 125-133.

⁶⁵³ Chciałabym w tym miejscu serdecznie podziękować Pani Helenie Dzienis z Biblioteki PAN w Gdańsku za konsultacje i pomoc w datowaniu ekslibrisów Gdańskiej Biblioteki Miejskiej.



(il. 29, BPAN-Gd, cf 7386)

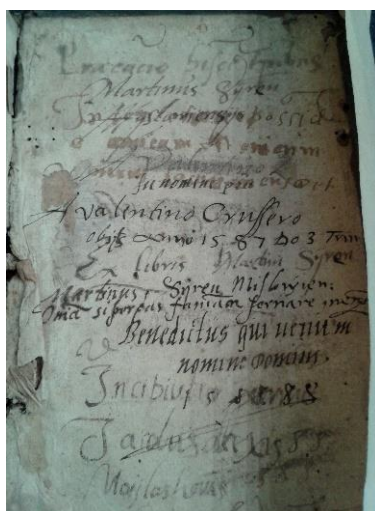


(il. 30, BPAN-Gd, cf7403)

Warto na koniec wspomnieć o tym, że niektóre egzemplarze poematu znajdowały się w klockach. Trudne do ustalenia byłoby dokładne określenie, kiedy i na jakim etapie krążenia w czytelnicy obieg utworu ten oprawiano wraz z innymi dziełami, sam jednak fakt takiej oprawy i wybór tekstów świadczyć może o czyichś czytelnicy preferencjach. Co ciekawe, o wiele częściej tego typu tomy zbiorowe znaleźć można w kolekcjach bibliotek zagranicznych, o czym była mowa w rozdziale 1. Pośród egzemplarzy zgromadzonych w polskich bibliotekach klocki nie zdarzały się często. W jednym z nich, znajdującym się w kolekcji Biblioteki Narodowej (BN XVI.O.6157-59), *Zodiacus* pojawia się wraz z pismami dwóch protestanckich teologów – Georga Majora (*De Orygine et autoritate verbi Dei et pontificatum patrum [...]*, Vitebergae 1565) oraz Filipa Melanchtona (*Sententiae sanctorum patrum De coena Domini, bona fide, recitatae, et editae VVitenbergae, A Philippo Melanchtone Anno 1530, przedruk z 1581 roku*). Inny przykład stanowi egzemplarz z Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu (BUWr 320449) – tom ten obok utworu Włocha zawierał też utwory Katullusa, Tibullusa i Propertiusa.

Egzemplarze poematu pochodzące z kolekcji polskich bibliotek są różnorodne i przekrojowe pod wieloma względami – zarówno ze względu na estetykę wydań oraz opraw, na ich edycje, które zmieniały się na przestrzeni trzech stuleci, z uwagi na zachowane w nich znaki własnościowe – ekslibrisy i pieczęcie, zwłaszcza zaś bogate marginalia i notatki, pozostawione przez czytelników dzieła. Badanie rękopiśmiennych marginaliów jest, jak zauważył przed laty Karol Głombiowski, jednym z ważniejszych zadań, jakie stoi przed

badaczami historii czytelnictwa⁶⁵⁴. Nie tylko pozwalają one bowiem poznać spostrzeżenia, przeżycia, gusta i zainteresowania ówczesnych czytelników, ale stanowią również istotne źródło transmisji myśli i poglądów. Dlatego rzeczony zbiór dostarcza niezwykle bogatego materiału do studiów nad europejską recepcją poematu Palingeniusa i rzuca nowe światło na kwestie popularności i odbioru dzieła od poł. XVI- XVIII w. w Polsce i na Śląsku. Chociaż notatki rękopiśmienne są swego rodzaju znakiem czasu epok dawnych, a *Zodiacus* należał do tych utworów, które chętnie komentowano (co mogę stwierdzić zobaczywszy ponad sto egzemplarzy dzieła z różnych europejskich kolekcji), *Zodiaki* z polskich bibliotek wydają się być najciekawszymi egzemplarzami, jakie miałam okazję badać w kilkuletnim toku pracy nad dziełem Palingeniusa. Przypominające niekiedy palimpsesty okładki z licznymi ekslibrisami, pieczęciami i sygnaturami, obfite marginalia, notatki na wklejkach, komentarze oraz podkreślenia zamieszczone na wielu z nich świadczą o niezwykłej żywotności utworu Włocha w XVI, XVII i XVIII w., na tych terenach (il. 31).

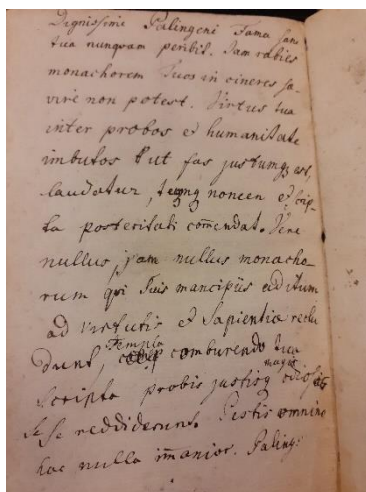


(il. 31: BUWr. 455395)

Wydaje się również tragiczny epilog życia autora poematu żywo poruszał czytelników, o czym świadczy nieodosobniona w badanym zbiorze kilkudzaniowa oda uwielbienia dla Palingeniusa, napisana przez jednego z czytelników w pełnym digitusów i marginaliów egzemplarzu należącym obecnie do kolekcji starodruków Biblioteki Jagiellońskiej⁶⁵⁵. Jej autor żarliwie stwierdza, że sława poety nigdy nie przeminie i nie może zaszkodzić jej już złość kleru (il. 32).

⁶⁵⁴ K. Głombowski, *Problemy historii czytelnictwa*, Wrocław 1966, s. 41.

⁶⁵⁵ Egzemplarz ten ma kilka ekslibrisów, nie udało mi się jednak zidentyfikować właścicieli tej książki.



(il. 32: BJ Nowo-Łacina 145432)

Konkludując powyższe rozważania – wiele wskazuje na to, iż nie bez powodu po poemat sięgali najwybitniejsi staropolscy humaniści: dzieło to, jak pokazują badania, krążyło w czytelnicznym obiegu od północy po południe, od wschodu, aż do zachodu Rzeczypospolitej XVI-XVIII w. i na Śląsku: od Gdańska po Kraków, od Lwowa po Wrocław. Nie tylko można je było kupić u wiodących handlarzy książką, o czym świadczą inwentarze ich księgarni, nie tylko też znajdowało się na półkach w prywatnych kolekcjach mieszczańskich, szlacheckich i magnackich, ale dostępne było także w bibliotekach klasztornych i szkolnych, oraz w pierwszych bibliotekach miejskich. Jego zasięg w Polsce XVI-XVIII w. wydaje się więc być więc szerszy niż dotychczas sądzono. Eksklibrisy umieszczone na wkłijkach i stronach tytułowych pozwalają włączyć w krąg potencjalnych czytelników *Zodiaku* wybitnych poetów, uczonych i ludzi kultury, co jednocześnie poszerza o nowe kierunki potencjalnej recepcji jego oddziaływanie, nie wzięte jeszcze pod uwagę w studiach staropolskich. Dalsze argumenty na poparcie tej hipotezy zostaną przedstawione w kolejnym rozdziale traktującym o obecności *Zodiaku życia* w protestanckich szkołach Rzeczypospolitej i Śląska XVI-XVII w.

11. *Zodiacus vitae* w protestanckich szkołach Rzeczypospolitej i Śląska w XVI-XVII w.

Od dawna wiadomo, że dzieło Palingeniusa musiało tu być w Polsce szeroko znane, skoro sięgali po nie najwybitniejsi humaniści XVI i XVII w. Do tej pory jednak skala tego zjawiska pozostawała niezbadana. W poprzedni rozdziale, traktującym o znajomości *Zodiaku życia* w Polsce i na Śląsku XVI-XVIII w., nakreślono kontury mapy jego popularności na tych terenach, zaś przeprowadzone studia zasygnalizowały, że dotychczasowe pole badawcze nad jego oddziaływaniem w kulturze staropolskiej należy poszerzyć. Celem niniejszego

rozdziału jest przedstawienie kolejnych argumentów wspierających tę hipotezę. Wyjściowy materiał źródłowy – egzemplarze dzieła zgromadzone w zbiorach polskich bibliotek zasugerowały, że należy rozważyć kwestię obecności *Zodiaku życia* w szkołach.

Dlaczego poemat mógł być czytany wśród uczniów? Już pierwszy zagraniczny wydawca *Zodiaku* zmieniając jego tytuł słusznie podkreślał, że dzieło Palingeniusa jest pomocne w kształtowaniu obyczajów – rozważania etyczno-moralne stanowią wszakże jego główną wykładnię. Włoski poeta zawarł w dziele wskazówki, które niewątpliwie wpisywały się w aktualne wówczas dyskusje i rozważania: jest w nim obecna myśl społeczna, przejawiająca się w paralelach i polemikach wobec pism Arystotelesa, Machiavellego czy Erazma. Należy do nich powracająca i dyskutowana kwestia wyboru modelu życia – *vita activa versus vita contemplativa* albo taka jak *amor civilis*, zajmująca sporo miejsca w pismach Stagiryty⁶⁵⁶. Nie brakuje też zagadnień kontrowersyjnych, które z pewnością nie spodobałyby się Erazmowi, np. te, nakreślone w księdze X (ZV. X. 300-324), gdzie pojawia się osąd usprawiedliwiający wojny i kataklizmy – Stellato podzielał co prawda pogląd, że wojna niesie zło, lecz uważał jednocześnie, że bywa również pomocna – oczyszcza bowiem społeczeństwo, funkcjonujące niczym żywy organizm, z elementów złych i szkodliwych⁶⁵⁷.

Obok poruszanych kwestii społeczno-obywatelskich, które zajmują w dziele sporo miejsca, włoski humanista poświęcił wiele uwagi także edukacji, o czym była mowa w rozdziale 4.2.2. Nie należy się więc dziwić, że karty poematu wypełnione są nader często dydaktyzmem, który z założenia mógł dobrze adoptować się na gruncie szkolnym. Ten potencjał został dostrzeżony i doceniony dość szybko: jeden z poetów – Henricus Pantaleon (1522-1595) napisał z tego powodu laudacyjny wierszyk, włączany począwszy od lat 50-tych XVI w. najpierw jedynie do bazylejskich edycji *Zodiaku*, z czasem jednak drukowany także w wielu innych jego wydaniach⁶⁵⁸. Pantaleon zatytułował swój utwór *Ad Christianae iuventutis moderatores* i skierował go właśnie do wychowawców młodzieży, sugerując w końcowych wersach, iż z dziełem Palingeniusa powinni zapoznawać oni swoich uczniów:

Vos ergo paters divinam quaeso poesin

⁶⁵⁶ Na temat πολιτικῆς φιλίας u Arystotelesa zob. Arist. *Eth. Eud.* VIII, 10: 1242 a 1–1243 b 38 in *Aristotelis Ethica Eudemia*, eds. R. R. Walzer, J. M. Mingay, Oxford, New York 1991, s. 95–102.

⁶⁵⁷ Zob. na ten temat: F. Bacchelli, *L'utilità della guerra secondo Palingenio Stellato nello „Zodiacus vitae”*, w: *Astrologia e magia nel Rinascimento: teorie, pratiche, condanne. Atti del Convegno del Centro di alti studi Euaristos: Forlì 21-22 maggio 2013*, a cura di O. P. Faracovi, Pisa 2014, s. 85-95.

⁶⁵⁸ Wiersz Pantaleona począwszy od lat 50-tych XVI w. pojawiał się zwłaszcza w bazylejskich edycjach poematu, drukowała go oficyna Mikołaja Brylinegena i Oficyna Osteriana. W XVII w. pojawił się również w drukarni Ludwika Königa, londyńskiej oficynie Societatis Stationariorum, natomiast spośród XVIII-wiecznych wydań zawierała go edycja Rotterdamska (Rotterdam apud Hohhanem Hofhout).

Tradite discipulis: proemia magna refert (...) ⁶⁵⁹.

[Proszę więc was ojcowie, przekazujcie tę boską poezję uczniom: przyniesie (im ona) wielką korzyść.]

Rada poety z Bazylei została potraktowana poważnie, ponieważ – jak pokazują źródła – *Zodiacus* wkrótce zaczął funkcjonować jako szkolna lektura: badania angielskich uczonych ujawniły jego obecność w protestanckich szkołach gramatycznych w Anglii czasów elżbietańskich, poświadczone zachowanymi statutami i programami lekcji tych placówek ⁶⁶⁰. Poemat zalecano czytać m.in. w St. Saviour's Grammar School w Southwark w 1562 roku, St. Bee's Grammar School w Cumberląd w 1583 roku, gdzie Palingenius obok Juwenalisa, Prudentiusa czy Erazma figurował pomiędzy „chrześcijańskimi poetami”. Podobnie było w przypadku The Druham School, gdzie w planie zajęć z 1593 roku zalecano czytanie *Zodiaku* wraz z dziełami Baptysty Mantovana oraz na zmianę z religijnymi psalmami Johanna Hessa ⁶⁶¹. Chociaż łacina utworu Włocha nie była wybitna, z czego zdawano sobie sprawę, dobrze adoptowała się do poziomu niższych klas szkół średnich, gdzie – jak sądzą angielscy szekspirolodzy, zapoznał się z nim Wiliam Szekspir ⁶⁶². Tym, co zdaniem badaczy uczyniło z *Zodiaku życia* podręcznik szkolny w czasach elżbietańskich oraz jedno z bardziej wpływowych dzieł nowożytnej Europy, była przede wszystkim włożona w ramy poezji „chrześcijańsko-humanistyczna filozofia życia”, wprowadzająca do moralnej filozofii Cyserona ⁶⁶³. Poemat Palingeniusa czytano więc jako przygotowanie do pism Arpinaty, które stały się w całej Europie postawą programową kursów etyki na wyższych szczeblach szkół średnich oraz na uniwersytetach ⁶⁶⁴.

Walory etyczno-moralne i wychowawcze *Zodiaku* były jednym z głównych powodów, dla których znalazł się on pośród lektur w angielskich szkołach średnich, ale nie jedynym. Doceniano go jednocześnie także z uwagi na popularyzację wiedzy, różnorodność tematyczną i bogactwo wskazówek z zakresu mitologii, medycyny czy astronomii ⁶⁶⁵. Sam Palingenius w

⁶⁵⁹ H. Pantaleon, *Ad Christianae iuventutis moderatores*, prefixtum hoc carmen est editioni, Basileae 1574.

⁶⁶⁰ F. Waston, *op. cit.*, s. 5-7.

⁶⁶¹ D. R. Fearon, *Boy's Education. Endowed Schools*, w: *Schools Inquiry Commission. General Reports*, vol. 7 London 1868, s. 262, 265.

⁶⁶² T.W. Baldwin, *op. cit.* vol. 1 i 2, *passim*. Zob. też: R. Tuve, *Introduction*, w: *The Zodiac of Life...*, s. 5-9. Zob. też Rozdział 7.2.

⁶⁶³ R. Soellner, *Shakespeare's Patterns of Self-knowledge*, (Ohio University Press) b.m. 1972, s. 8. Zob. również: S. Gillespie, *Shakespeare's Books: A Dictionary of Shakespeare Sources*, London–New York 2004, s. 407-410.

⁶⁶⁴ R. Soellner, *op. cit.*, s. 8. Również T. W. Baldwin sądzi, że czytano poemat jako przygotowanie do dalszej edukacji moralnej – zob. T.W. Baldwin, *op. cit.*, vol. 1, s. 752.

⁶⁶⁵ Wiadomo, że Thomas Digges znał na pamięć XI księgę *Zodiaku* i często ją cytował, M. K. Munitz, *Theories of the universe: from Babylonian myth to modern science*, New York 1957, s. 185.

niektórych kręgach uważany był wszakże za „niezwykłe uczonego poetę”⁶⁶⁶. Inspirujący wpływ jego dzieła na literaturę angielską XVI, XVII i XVIII stulecia pozostaje dzisiaj kwestią bezdyskusyjną – wystarczy wspomnieć o jego recepcji w pismach wybitnych poetów i filozofów, do grona których należeli – poza Wiliamem Szekspirem, Philip Sidney, Edmund Spencer, John Davies, Thomas Digges⁶⁶⁷, a także Alexander Pope⁶⁶⁸.

Czy losy *Zodiaku życia* w Polsce w XVI i XVII w. potoczyły się podobnie jak w elżbietańskiej Anglii? Wiele wskazuje na to, że tak właśnie było; co więcej – że działo się to symultanicznie.

Zainicjowane w XX wieku studia nad dziejami szkolnictwa okresu staropolskiego, cieszące się również w ostatnich latach zainteresowaniem środowiska naukowego⁶⁶⁹, pokazują, jak istotną rolę w krzewieniu nauki i kultury w XVI-XVIII wieku w Polsce odegrały poza uniwersytetem szkoły średnie – kolegia jezuickie oraz gimnazja innowiercze. Nie mniejsza była ich zasługa społeczna – kształciły i przygotowały uczniów do przyszłej służby na rzecz miasta i państwa, a ten właśnie cel ich edukacji – działanie na rzecz dobra publicznego, pracę *ad civilitatis utilitatem*, niektórzy badacze uważają za najważniejszy⁶⁷⁰. Stawiały go sobie zarówno kolegia jezuickie, jak i protestanckie gimnazja, zaś pomocne w jego realizacji były lektury szkolne, zwłaszcza te, które kształtowały wzorce dobrego wychowania i moralnego życia. *Zodiacus vitae* to zadanie znakomicie spełniał, nie powinien dziwić więc fakt, że znalazł się również w Polsce pomiędzy lekturami szkolnymi. Zaznaczyć jednak trzeba, że z uwagi na zamieszczenie dzieła na indeksie ksiąg zakazanych, nie mogło

⁶⁶⁶ I. Green, *op. cit.*, s. 220.

⁶⁶⁷ Zob. np. *The Spenser's Encyclopedia*, ed. A. C. Hamilton, Toronto–Buffalo–London 1997, s. 388; M. Marc, Sidney's Poetics, *op. cit.*; E. R. Holloway III, *Andrew Melville and Humanism in Renaissance Scotland 1545-1622 (Studies in the History of Christian Traditions, vol. 154)*, Leiden–Boston 2011, s. 44-47. Na temat recepcji u Diggesa – zob. M. Granada, *op. cit.*; o obecności poematu w pismach Davisa zob. R. Soellner, *op. cit.*, 54-55.

⁶⁶⁸ Zob. H. F. Cray, *Memoir of the Rev. Henry Francis Cary, M. A., translator of Dante, with his literary journals and letters, ed. by his son the rev. Henry Cary M.A.*, vol. 1, London 1847, s. 247. Anonimowy rękopis z XVIII w., wskazujący owe paralele pomiędzy *Zodiakiem* a *Esejem o człowieku* Pope'a znalazłam online w zdigitalizowanych zbiorach biblioteki uniwersyteckiej w Yale: https://brbl-dl.library.yale.edu/vufind/Record/3952931?image_id=11027512 (dostęp: 9.09.2019).

⁶⁶⁹ Zob. L. Mokrzecki, *Wokół staropolskiej nauki i oświaty: Gdańsk – Prusy Królewskie – Rzeczpospolita*, Gdańsk, 2001; J. Budzyński, *Paideia humanistyczna czyli wychowanie do kultury. Studium z dziejów klasycznej edukacji w gimnazjach XVI i XVII wieku (na przykładzie Śląska)*, Częstochowa 2003; *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, Gdańsk 2008: t. 1: *Szkice z dziejów*, pod red. E. Kotarskiego; t. 2: *Wybór źródeł z XVI i XVII wieku*, pod red. L. Mokrzeckiego; t. 3: *Wybór źródeł od XVI do XVIII wieku*, pod red. Z. Nowaka; t. 4: *W progach Muz i Minerwy*, pod red. Z. Głombiowskiej; t. 5: t. 5: *Źródła i artykuły*, pod red. L. Mokrzeckiego i M. Brodnickiego, Gdańsk 2012. O nauczaniu filozofii w Polsce XV-XVIII wieku, w tym etyki – zob. *Nauczanie filozofii w Polsce w XV-XVIII wieku: zbiór studiów*, pod red. L. Szczuckiego, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978; S. Pyszka, *Nauczanie filozofii moralnej w uniwersytetach i gimnazjach akademickich w Polsce i na Litwie od XV do XVIII wieku w świetle podręczników szkolnych*, Kraków 2011; M. Brodnicki, *Nauczanie filozofii w Gdańskim Gimnazjum Akademickim do połowy XVII wieku*, Gdańsk 2012.

⁶⁷⁰ Zob. J. W. O'Malley, *The First Jesuits*, Cambridge (MA)–London 1993, s. 208-216, zob. także: Paul F. Grendler, *Jesuit Schools in Europe. A Historiographical Essay*, „Journal of Jesuit Studies” 2014, vol. 1, s. 9.

ono być i z pewnością nie było czytane w szkołach katolickich. Znajdujemy go jednak w II połowie XVI wieku w programach gimnazjów protestanckich w Toruniu i Gdańsku – znakomitych placówkach, których rola w dziejach szkolnictwa staropolskiego była wyróżniająca.

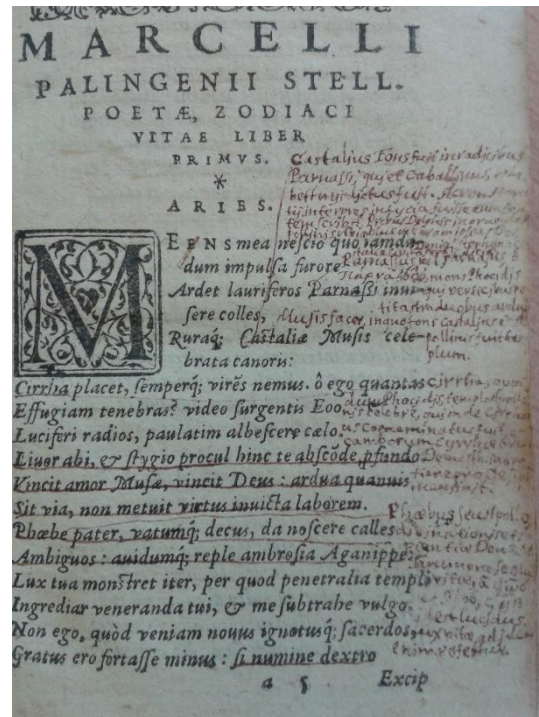
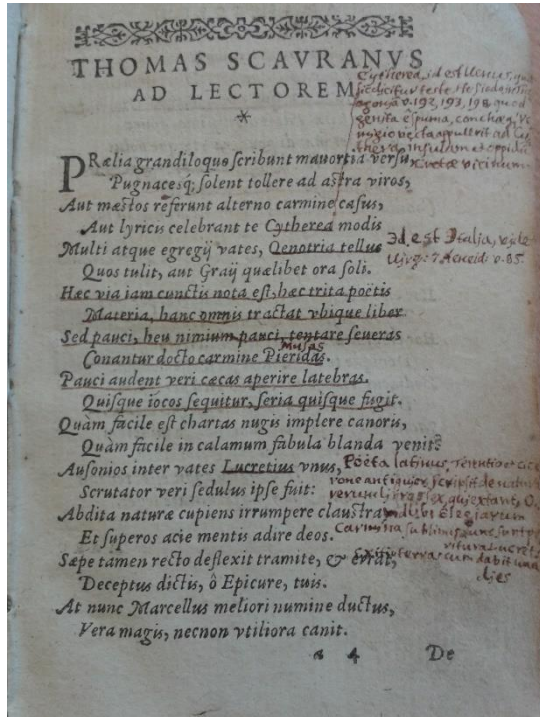
W roku 1568 wydano drukiem statuty toruńskiej szkoły wraz z programem nauczania. *Zodiacus* pojawia się tam w pierwszej części programu, pomiędzy lekturami dodatkowymi, zalecanymi do indywidualnego kształcenia⁶⁷¹. Część ta, zatytułowana „wychowanie religijne czyli pobożność” (*Religio seu pietas*), stawiała sobie za cel „wzmaganie pobożności, kształtowanie zamiłowań naukowych”, a ponadto pouczać miała o obyczajach. O obecność *Zodiaku* w toruńskiej szkole świadczą dwa egzemplarze poematu, pochodzące z biblioteki tego gimnazjum, zachowane do dzisiaj w zbiorach Książnicy Kopernikańskiej. Jeden z nich, jak wspomniałam w poprzednim rozdziale, należący uprzednio do wielkiego reformatora toruńskiego szkolnictwa – Henryka Strobanda, po jego śmierci w 1609 roku, wraz z bogatym i gromadzonym przez całe życie księgozbiorem burmistrza, został przekazany szkolnej bibliotece⁶⁷². Drugi szkolny *Zodiak* z tego zbioru rzuca światło na to, w jaki sposób być może poemat włoskiego humanisty mógł być wówczas czytany w toruńskiej placówce – chociaż obfite marginalia pojawiają się tylko na początkowych stronach książki, ich objaśniający charakter (wyjaśniający nazwy mitologiczne i nazwy miejscowości), pokazuje pewien *modus legendi* dzieła, który będzie pojawiał się w zbliżonej formie również w egzemplarzach z innych szkół (il. 33 i 34). Podobny sygnał wskazujący na obecność *Zodiaku* pośród zasugerowanych lektur szkolnych płynie z drugiego znakomitego gimnazjum protestanckiego w Gdańsku. U progu jego powstania i funkcjonowania i.e. w latach 50-tych XVI stulecia, w ferworze dyskusji nad kształtem szkolnictwa i miejscem filozofii (w tym etyki) w edukacji, toczących się w tej placówce, jeden z jej byłych i wpływowych profesorów – Johannes Placotomus (1514-1577) – filozof, teolog i medyk, wykształcony w Wittenberdze, pracujący wcześniej na Uniwersytecie w Królewcu, autor wielu publikacji z zakresu filozofii, medycyny i pedagogiki⁶⁷³ w swoim łacińskim polemicznym dziełku *Schola: sive latinae scholae*

⁶⁷¹ Część pierwszą wydał w polskim przekładzie Tomasz Dreikopel – *Ustawy Gimnazjum Toruńskiego z 1568 r.* (cz. I – wychowanie religijne i program nauczania). Przekład z języka łacińskiego T. Dreikopel, „Folia Toruniensia” 2015 t. 15, s. 67, zob. *Najdawniejsze ustawy Gimnazjum Toruńskiego*, wyd. S. Tync, Toruń 1925, s. 9. Obok *Zodiaku* znalazły się m.in. dzieła takich autorów jak: Cezar, Salustiusz, Waleriusz Maximus, Melanchton, Erazm z Rotterdamu i in.

⁶⁷² Zob. hasło: „Stroband Henryk (1548-1609)”, w: *Słownik Biograficzny Pomorza... op. cit.*, s. 283. Egzemplarz ten ma adnotację: „Ex legato Mochingeriano possidet Bibliotheca Thoruniensis”.

⁶⁷³ Zob. np. J. Placotomus, *Disputationes quaedam philosophicae in Academia Regiomontanae propositae*, Wittenbergae 1548; *idem*, *Methodi dialecticae in gratiam novi gymnasii Dantiscani*, Francofurti ad Moenum 1567.

constitutio (1566)⁶⁷⁴ oraz tej samej książce wydanej w Lipsku pod zmienionym tytułem i nieznacznie zmienionym wstępem – *Ratio docendi juventutem* (1566), zaprezentował propozycję nauczania w siedmioletniej szkole.



(il 33 i 34, KT. 2507)

Zgodnie z jego założeniem programowym, filozofii powinny być poświęcone ostatnie cztery lata nauki. W klasie szóstej, obok dzieł Diogenesa Laertiosa czy Liwiusza, Placotomus zaleca czytać utwór Palingeniusa do indywidualnej lektury – „propter res egregias” [ze względu na zawarte w nim znakomite zagadnienia]⁶⁷⁵. Uczony w swoich pracach podkreślał bowiem niejednokrotnie, że nie należy lekceważyć dzieł poetyckich, gdyż można się z nich wiele nauczyć⁶⁷⁶. Jak zauważają badacze, pisma Placotomusa i jego działalność na polu edukacji, propagujące szerokie i wieloaspektowe humanistyczne wykształcenie, mogły wywrzeć znaczący wpływ na poziom nauczania w Gimnazjum Gdańskim⁶⁷⁷.

⁶⁷⁴ Wspominał o tym Mariusz Brodnicki, zob. M. Brodnicki, *Nauczanie filozofii w Gdańskim Gimnazjum Akademickim do połowy XVII wieku*, Gdańsk 2012, s. 34.

⁶⁷⁵ J. Placotomus, *Schola: sive Latinae scholae constitutio*, Francofurti ad Moenum 1566, s. 20 r; J. Placotomus, *Ratio docendi juventutem*, Lipsiae 1566, s. 50.

⁶⁷⁶ „Haec non ex orationibus, sed ex poetis tantum disci potest et debet (s. 17). Errant ergo qui poetas ex scholis excludunt, qui exercitium faciendorum versuum negligunt et unum solum Ciceronem”, J. Placotomus, *Schola...*, s. 17.

⁶⁷⁷ M. Brodnicki, *Filozofia w Gdańskim Gimnazjum Akademickim*, w: *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. 1, s. 184-185. Zob. także M. Brodnicki, *Nauczanie filozofii w Gdańskim...*, s. 34. W programie szkolnym *Constitutio Nova Gymnasii Dantiscani* z 1568 roku przygotowanym przez Andreasa Franckerbergera – trzeciego

Zarówno w Toruniu, jak i w Gdańsku zachęca się do lektury *Zodiaku* przed czasem wielkich reform, które objęły obie szkoły i przekształciły je w gimnazja akademickie, przyczyniając się tym samym do największej świetności tych placówek. Impulsem do reorganizacji szkolnictwa, wzorowanego na edukacyjno-kulturowej koncepcji Jana Sturma, stało się m.in. spotkanie z nim w Strasburgu, do czego miał sposobność przyszły burmistrz Torunia Henryk Stroband, podczas swojej podróży edukacyjnej po Europie. Zapoznanie się z programem słynnej strasburskiej szkoły, gdzie nauczał Sturm, zaowocowało wiele lat później utworzeniem w toruńskim gimnazjum klas o profilu akademickim, przygotowujących do studiów wyższych – primę oraz supremę. Zgodnie z koncepcją wielkiego pedagoga szkoła miała być centrum edukacyjnym i kulturowym oraz dbać o wychowanie religijne, ale wychowywać także ducha polityczno-społecznym. Przeszczepienie i propagowanie tej idei na gruncie szkolnym stało się jedną z wyróżniających cech gimnazjum toruńskiego i gdańskiego⁶⁷⁸. W melanchtonowskiej koncepcji oświaty, jaką reprezentowały oba gimnazja u progu swego powstania, etyka, chociaż zajmowała istotne miejsce w procesie wychowania, podporządkowana była ściśle protestantyzmowi⁶⁷⁹. Reorganizacja szkolnictwa protestanckiego, wiążąca się z przyjęciem założeń oświatowych Jana Sturma (co dokonało się na terenie Polski na przełomie XVI i XVII wieku), skutkowałą zmianą programów szkolnych i lektur, a także zmianą w sposobie nauczania filozofii. Miejsce etyki wyznaniowej zajęła etyka niezależna od systemów religijnych. Tak ujęte zasady moralne rozpoczynają na polu etyki w obu placówkach okres kształtowania się arystotelizmu niescholastycznego (począwszy od 1602 aż do 1651 r.). Był to również czas największej świetności obu placówek, z którego do dnia dzisiejszego zachowało się wiele źródeł – programów szkolnych i dysput, naświetlających w jaki sposób nauczano etyki: liczbę godzin przeznaczonych na jej naukę, klasy w których ją wykładano, nazwiska profesorów i tytuły podręczników (il. 35 i 36). Chociaż generalna koncepcja wykładania filozofii się nie zmieniała to jednak, jak zauważa jeden z badaczy, wiele zależało od indywidualnego podejścia i zainteresowania

z kolei rektora gdańskiej szkoły, który – podobnie jak Placotomus – był zwolennikiem encyklopedycznego i humanistycznego wykształcenia, *Zodiacus* nie jest wymieniony – zob. Andreas Franckenberger, *Constitutio Nova Gymnasii Dantiscani (1568)*, w: *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. 2, s. 21-47.

⁶⁷⁸ S. Tync, *Dzieje Gimnazjum Toruńskiego (1568-1793)*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu”, t. 2, Toruń 1949, s. 19; H. Porożyński, S. Rudnik, *Lutheran Secondary Schools in the 16th and 17th Century Pomerania (Thorun, Elbing)*, w: *Luther and Melancthon in the Educational Thought of Central and Eastern Europe*, ed. R. Golz, W. Mayrhofer, trans. A. Da Silva, A. Maimon, Münster 1998 [Texte zur Theorie und Geschichte der Bildung, t. 10], s. 143.

⁶⁷⁹ S. Salmonowicz, *Toruńskie Gimnazjum Akademickie w latach 1681-1817: studium z dziejów nauki i oświaty*, w: *Księga pamiątkowa 400-lecia Toruńskiego Gimnazjum Akademickiego*, t. 4, red. Z. Zdrójkowski, Poznań 1973, s. 108-9.

poszczególnych profesorów⁶⁸⁰. Wiemy przykładowo, że w toruńskim gimnazjum akademickim poświęcano etyce dwie godziny dwa razy w tygodniu w roku 1612, podobnie jak w 1631 r., kiedy nauczał tam Basilius Czölnerus⁶⁸¹.



(il. 35. BPANGd, sygn. Ma3985)

(il. 36. BPANGd, sygn. Ma3986)

W Gdańsku w 1631 i 1634 r. lekcje etyki w liczbie dwóch godzin w tygodniu, prowadził D. Georg. Pauli⁶⁸². Najchętniej wykładanymi wówczas autorami, co nie budzi zdziwienia, byli Arystoteles i Ciceron, których dzieła stanowiły najczęściej zalecane podręczniki. Na wstępnym etapie badań nie znalazłam w programach szkolnych z okresu po reformie poświadczenia, że *Zodiacus* funkcjonował w murach tych szkół jako podręcznik do etyki lub przynajmniej jako lektura dodatkowa, pomocna w jej wykładaniu i, jak w Anglii, przygotowująca do czytania dzieł Cicerona⁶⁸³. Myślę jednak, że tej hipotezy nie należy wykluczać. Po pierwsze dlatego, iż ogromny materiał badawczy, obejmujący dokumenty z

⁶⁸⁰ T. Bienkowski, *Nauczania filozofii w Gdańsku*, w: *Nauczanie filozofii w Polsce*, op. cit., 116.

⁶⁸¹ *Benevolis Lectoribus Cum Debita...*, Biblioteka Gdańska PAN (Ma 3985). Pod kierunkiem tego uczonego, o którym niestety nie wiemy zbyt wiele, odbyło się w latach 30-tych w Toruniu wiele dysput z filozofii praktycznej, wydanych później drukiem. Był on autorem licznych komentarzy spod znaku arystotelizmu niescholastycznego, zob. *Synopsis Politicae Aristoteleae excerpta et Commentario cujusdam Politici (...)* aliquot thesibus comprehendam sub Praesidio Basillii Czölneri Gymnasii Thoruniensis Conrector, Thorunii, 1632 – Biblioteka Gdańska PAN (Ma 3985, strony nienumerowane) albo *Disputationis Politicae Periculum Quintum De Monarchia ex 14 & seq.ca. usq; ad fine 1.3 Pol. Arist. Quod sub praesidio Basillii Czölneri Conrector Gymnasii Thoruniensis*, Thorunii, 1636 – Biblioteka Gdańska PAN (Ma 3985, strony nienumerowane). Zob. także S. Pyszka, op. cit., 53-56.

⁶⁸² *Tipus sive Designatio Lectionum ac Operarum in Gymnasio Dantiscano*, Gedani 1634. Zob. też M. Brodnicki, *Nauczanie filozofii...*, s. 180-182.

⁶⁸³ Podobnie było w toruńskiej szkole – po reformie w nowej ordynacji *Zodiacus* się już nie pojawiał – zob. S. Tync, *Dzieje Gimnazjum Toruńskiego*, „Roczniki Toruńskiego Towarzystwa naukowego” 1949, t. 2, R. 53, z. 1.

kilkudziesięciu lat działalności obu placówek, wymaga głębszych i wnikliwszych studiów. Po drugie – ponieważ są dowody na to, że nie zaniechano lektury poematu pod koniec XVI i w XVII w. i nadal cyrkulował on w murach obu szkół i obu miast. Poświadczają to nie tylko jego egzemplarze pochodzące z bibliotek publicznych i szkolnych, o których była mowa w poprzednim rozdziale, ale także jego recepcja w pismach wybitnych profesorów związanych z obiema placówkami – Franciszka Tidike z Toruńskiego Gimnazjum i Bartłomieja Keckermana z Gimnazjum w Gdańsku.

Studia Danila Facci i Valentiny Lepri⁶⁸⁴ zasygnalizowały, że Franciszek Tidike (1554-1617) – lekarz miejski i wykładowca filozofii w Gimnazjum Akademickim w Toruniu kilkakrotnie odwoływał się do *Zodiaku* w swoim obszernym dziele *Microcosmus* (1615)⁶⁸⁵. Recepcja poematu nie przejawia się w tym wypadku na gruncie etyki, lecz filozofii naturalnej (*philosophia naturalis*), jak bowiem zauważa V. Lepri, Tidike cytuje VII księgę utworu Palingeniusa – najpierw w *Traktacie V*, kiedy przytacza dłuższy passus o ziemi jako jednym z żywiołów, zdaniem włoskiego humanisty, najmniej doskonałym (ZV. VII. 217-238)⁶⁸⁶ oraz w *Epilogu*, gdzie pojawia się długi ustęp o zmysłach i ludzkim wzroku (ZV. VII. 749-770)⁶⁸⁷.

Nie było to jednak jedyne dzieło toruńskiego uczonego, w którym znajdujemy fragmenty *Zodiaku* – w innym obszernym utworze – *In Iatromastigas...*⁶⁸⁸, podzielonym na kilka części, znaleźć można znamienity dialog zatytułowany *Dialogus de abusu medicinae* („Dialog o nadużyciach medycyny”). Jego protagonistami są filozof Theodorus, uczeń Eugenius oraz medyk Alexander. Obszerny passus z V księgi *Zodiaku* (ZV. V. 802-835), przywołany przez Alexandra dotyczy nieetycznych praktyk lekarzy w służbie społecznej, których ignorancja sprawia, iż zamiast leczyć, uśmiercają swoich pacjentów. Sądzę, że zbadanie dzieł tego uczonego, jak również utworów innych toruńskich intelektualistów, związanych z tamtejszym gimnazjum (takich jak Urlyk Schober czy Adam Tobolski) mogłoby przynieść wiele interesujących nowych spostrzeżeń związanych z recepcją *Zodiaku* wśród przedstawicieli toruńskiego środowiska humanistycznego.

⁶⁸⁴ D. Facca, *Franz Tidike i kultura renesansowego humanizmu*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 2007, t. 51, s. 98; V. Lepri, *op. cit.*, 84-89.

⁶⁸⁵ F. Tidicaeus, *Microcosmus, Hoc Est: Descriptio Hominis Et Mundi Parallīlos: In qua, quomodo in homine, ex singulari, infinita & plus quam excellenti Dei Creatoris sapientia, universa rerum natura, per imaginem quasi expressa sit [...]*, Lipsiae 1615.

⁶⁸⁶ *Ibidem*, s. 299-300.

⁶⁸⁷ *Ibidem*, s. 735-736. V. Lepri podaje niniejszy ustęp, jednak pomyłkowo wskazuje na *Tractatus X* zamiast *Epilogus*, gdzie się on faktycznie pojawia, V. Lepri, *op. cit.*, s. 85-86.

⁶⁸⁸ *In Iatromastigas, de recto et salutari usu, de abusu item multiplici atque nefario, nobiliffimae ac salutiferae artis medicinae libellus*, Torunij, 1592, s. 352. Zwracają na to uwagę Bronisław Nadolski – B. Nadolski, *Humanizm w murach Gimnazjum Toruńskiego*, „Rocznik Toruński” 1969, t. 3, s. 45 oraz Leonard Jarzębowski – L. Jarzębowski, *Druki toruńskie XVI wieku*, Warszawa 1969, s. 106.

Jak zauważa Lech Mokrzycki, gimnazja Akademickie w Prusach Królewskich i na Pomorzu ściśle z sobą współpracowały na wielu płaszczyznach, również w kwestii prowadzonych badań – świadczą o tym ściśle naukowe kontakty między profesorami tych uczelni⁶⁸⁹. Franciszek Tidike pozostawał w takim kontakcie z innym wybitnym uczonym tego czasu – Bartłomiejem Keckermannem (1572-1609), profesorem filozofii w Gdańskim Gimnazjum Akademickim, najwybitniejszym przedstawicielem arystotelizmu niescholastycznego⁶⁹⁰. W obszernych studiach tego znakomitego pedagoga, którego wszechstronna działalność naukowa rozślawiła szkołę⁶⁹¹, też znaleźć można sygnał, że czytano *Zodiak* w czasie, gdy wykładał w Gdańsku. W swoje dzieło *Systematis logici...* Keckermann włączył bowiem passusy pisane pod jego kierunkiem w ramach ćwiczeń przez uczniów – *Exercitata*. Jeden z autorów takiego „ćwiczenia” – Georgius Matini Silesius dwukrotnie przywołuje IX księgę *Zodiaku* (ZV. IX. 508; 576-579), naprzemiennie z cytatami z pism Cycerona⁶⁹². Jest to wyraźny sygnał, że dzieło Włocha nadal czytane było w gdańskiej placówce na początku XVII wieku oraz zachęta do poszukiwania jego dalszej recepcji w pismach profesorów Gdańskiego Gimnazjum.

Z dotychczasowych rozważań wynika, że poemat Palingeniusa, chociaż nie należał do programowych pozycji książkowych ani podręcznikowych, stanowił jednak lekturę dodatkową, wspomagającą kształcenie i niewątpliwie cyrkulował w szkołach Gdańska i Torunia. Jak informują statuty Gimnazjum Toruńskiego oraz zalecenia Placotomusa czytano go ze względu na zawarte w nim zagadnienia etyczne, zaś pisma Tidikego i Keckermanna dowodzą, że budził też zainteresowanie na polu filozofii.

Jeśli założymy, że *Zodiacus* był szkolną lekturą należy zadać pytanie: w jaki sposób go czytano? Odpowiedzi na to pytanie dostarcza łaciński, rękopiśmienny komentarz do czterech pierwszych ksiąg poematu, znajdujący się obecnie w zbiorach Biblioteki Narodowej w Warszawie, nazwany (z pewnością przez jakiegoś bibliotekarza) *Nota scripta ad Palingenium*. Dokument ten nigdy wcześniej nie był badany i stanowi jak dotąd jedyny znany

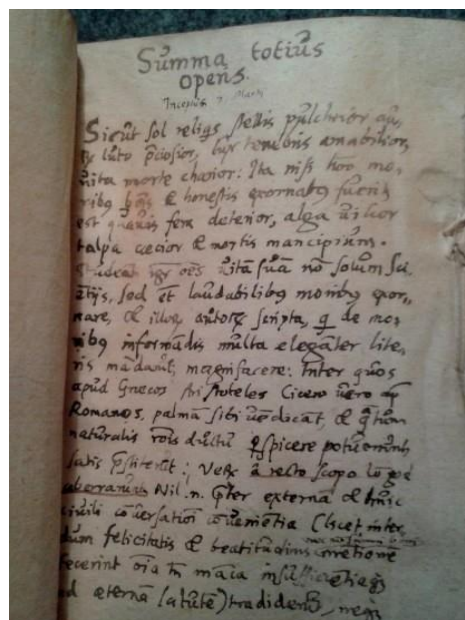
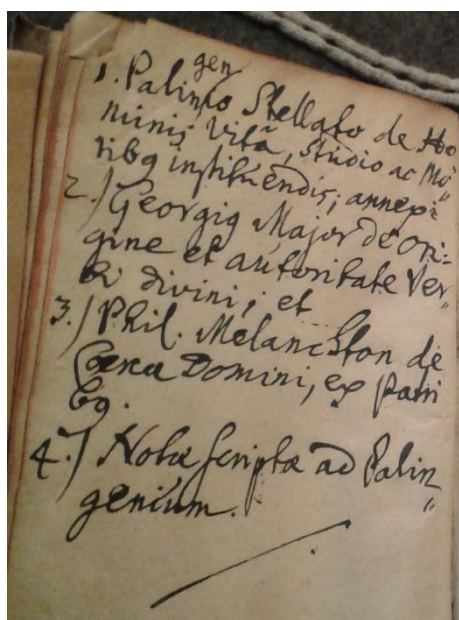
⁶⁸⁹ L. Mokrzecki, *Refleksje o Gimnazjum Gdańskim w dobie I Rzeczypospolitej*, w: *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. V, Gdańsk 2012, s. 42.

⁶⁹⁰ Danilo Facca poświęcił temu zagadnieniu swoje studium – D. Facca, *Bartłomiej Keckermann i filozofia*, Warszawa 2005. O utrzymywanych kontaktach naukowych obu uczonych świadczy chociażby list Keckermanna do Tidikego, który, wraz z innymi listami, poprzedzał I księgę *Macrocosmosu*, zob. T. Dreikopel, *List Bartłomieja Keckermanna do Franciszka Tidicaeusa z 1608 roku*, „Rocznik Toruński” 2003, t. 30, s. 183-195.

⁶⁹¹ Dzieła Keckermanna czytane były w gimnazjach protestanckich w Europie i poza nią przez całe XVII stulecie – zob. M. Brodnicki, *Spór o istnienie etyki w dawnym Gdańsku*, „Studia Gdańskie. Wizje i rzeczywistość” 2007, t. 4, s. 55; J. S. Freedman, *The Career and Writings of Bartholomew Keckermann (d. 1609)*, „Proceedings of the American Philosophical Society” 1997, vol. 141, no. 3, s. 305-364.

⁶⁹² *Bartholomaei Keckermanni Dantiscani, Systematis logici plenoris pars II*, w: *In Gymnasio Patrio Philosophiae Profesoris eruditissimi Operum Omnium*, tomus primus, Genevae 1614, s. 1123 i 1124.

tak obszerny komentarz do dzieła Palingeniusa⁶⁹³. Manuskrypt w formacie *in octavo*, liczący 94 strony umieszczono w jednym klocek wraz z bazylejskim wydaniem *Zodiaku życia* z 1574 roku oraz dziełami dwóch protestanckich teologów – Geорга Majora oraz Filipa Melanchtona (il. 37). Wstępna ekspertyza grafologiczna wykazała, że komentarz mógł powstać w kręgu kultury niemieckiej na przełomie XVI i XVII, jednak nie później niż w XVII wieku⁶⁹⁴. Na wklejkach okładki umieszczono różnorodne notatki: adnotację z numerami stron poszczególnych ksiąg poematu, cytaty biblijne oraz wyimki ze sztuk Plauta, co może sugerować, że klocek ten pochodził z kręgów szkolnych⁶⁹⁵. Komentarz zatytułowany został przez jego autora *Summa totius operis* („najważniejsza [treść] całego dzieła”, il. 38):



(il. 37 i 38, *Nota scripta ad Palingenium*, BN, XVI.O.6157-59)

Wbrew zamierzeniom jednak, wnikliwie opisane zostały tylko pierwsze cztery księgi, do których powstały zarówno komentarze oraz rękopiśmienne notatki na tekście poematu

⁶⁹³ P. O. Kristeller nie wymienia go w swoim wielotomowym studium *Iter italicum*, a poświęcone *Zodiakowi* dokumenty, które odnalazł badacz, mają charakter kilkustronicowych parafraz i nie są tak obszerne, jak komentarz z Biblioteki Narodowej. Prywatna rozmowa z Prof. F. Bacchellim potwierdziła to stwierdzenie.

⁶⁹⁴ Chciałabym w tym miejscu podziękować Pani Veronice Vestri i Profesor Valentinie Lepri za pomoc w datowaniu komentarza i wskazaniu, iż prawdopodobnie pochodził on z terenów Niemiec – świadczy o tym faktura i koloryt papieru.

⁶⁹⁵ Są to przede wszystkim cytaty moralnej treści z komedii *Pseudolus* oraz *Amfitrion* i *Punijczyk*. Jak wiadomo, sztuki Plauta i Terencjusza były żywo czytane i wystawiane w szkołach jezuickich – zob. np. I. Kadulka, *Koncepcja komedii w poetykach szkół jezuickich*, „Pamiętnik Literacki” 1989, z. 2, s. 171-214.

Sztuki te czytane były również w szkołach protestanckich – zob. np. T. A. Buenger, *The Classics and the Protestant Reformation*, „The Classical Weekly” 1917, vol. 11, no. 5, s. 36.

Palingeniusa – marginalia, chociaż bardzo obfite, urywają się po IV księdze⁶⁹⁶. Manuskrypt rozpoczyna się pogładowym wstępem, całość zaś skomponowana jest według pewnego porządku – po krótkich wprowadzeniach rozpoczynających każdą z nich, komentarz podzielono na dwie części – filozoficzną i filologiczną. Pierwsza, zatytułowana *argumentum* komentuje zagadnienia filozoficzne zawarte w danej księdze, druga zwana *textus* objaśnia jej poetycko-literackie aspekty. Autor dodatkowo poszerzył komentarz do księgi II poświęconej bogactwu, o passus zatytułowany *De summo bono* („O najwyższym dobru”). Podobny dodatek pojawia się też w komentarzu do księgi III, gdzie zaprezentowano epikurejską rozkosz: obok krótkiego streszczenia oraz części objaśniających zagadnienia filozoficzne i literackie, pojawia się tu fragment poświęcony zbijaniu argumentów Epikura. Nie wiadomo, kiedy dokładnie powstała *Nota scripta ad Palingenium* – żadna konkretna data nie pojawia się w tekście⁶⁹⁷, wiadomo jednak, w jakim czasie autor opracowywał komentarz do poszczególnych ksiąg – na początku i na końcu każdej części umieszcza bowiem informację o tym, w jakim dniu i miesiącu rozpoczął pracę i kiedy ją skończył. Otóż krótki wstęp i komentarz do pierwszej księgi rozpoczął pisać 7 marca (*inceptus 7 Martii*), zakończył 10 marca (*finis Arietis 10 Martii*) – łącznie 4 dni. Księga druga została zaczęta dzień później 11 marca (*inceptus 11 Martii*), zakończona 16 marca (*finis Tauri*) – ukończył ją zatem w ciągu 6 dni. Nad komentarzem do trzeciej księgi pracował 6 dni (*inceptus [sum] 18 Martii; finis 23 Martii*), natomiast księgę czwartą zaczął opracowywać 30 kwietnia, brak jednak daty zakończenia pracy.

Już pierwsze słowa rękopiśmiennego tekstu znakomicie pokazują, jakie kwestie *Zodiaku* były dla jego autora istotne:

[Tak jak słońce piękniejsze jest od pozostałych gwiazd, zaś światło lepsze od ciemności, tak życie ludzkie bez dobrych i szlachetnych obyczajów byłoby bardziej liche od wodorostu, bardziej ślepe niż kret, przynależne śmierci (...). Należy więc kształtować swoje życie nie tylko za pomocą wiedzy, ale również dzięki chwalebnym obyczajom, z pism tych autorów, którzy wiele i elegancko o nich pisali, wśród których pierwszy u Greków był Arystoteles, zaś pośród Rzymian Cynceron (...). Ci poeci są godni pochwały, którzy nie tylko wykładają i objaśniają Etykę, ale również Teologię. Naszemu Palingeniusowi, świetnemu poecie, któremu godzi się o całej filozofii pisać w swoim dziele, należy wierzyć. W swoim utworze bowiem za pomocą trafnych, krótkich i erudycyjnych przykładów i objaśnień naświetla, w jaki sposób człowiek może stać się nie tylko uczony, ale także cnotliwy. (...) Napisane zaś przez Palingeniusa eleganckie dziełko *Zodiacus vitae*... [pokazuje] w jaki sposób słońce może przechodzić przez krzywiznę niebiańskiego zodiaku, zawierającego 12 znaków (...), podobnie człowiek wraz z tym zodiakiem, umieszczonym przez Palingeniusa, układa swoje życie podług dobrych i prawych obyczajów (...).]⁶⁹⁸

⁶⁹⁶ Ta sama ręka, która napisała komentarz poczyniła też notatki na egzemplarzu *Zodiaku* znajdującego się w tym klocek.

⁶⁹⁷ Musiał z całą pewnością powstać po 1574 r., ponieważ w tym roku ukazało się wydanie poematu, na którym są marginalia.

⁶⁹⁸ Por. il. 38, gdzie sfotografowany jest ten fragment tekstu. Nie wszystkie słowa udało mi się rozczytać.

Moralne aspekty utworu niewątpliwie budziły żywe zainteresowanie – w III księdze poematu Palingeniusa, jak już wspomniano, następuje ekspozycja rozważań nad epikurejską rozkoszą. Choć silną inspiracją dla Palingeniusa był poemat *De natura rerum* Lukrecjusza – dotyczy ona nie tylko wielu ewidentnych literackich i filozoficznych odwołań do dzieła rzymskiego poety, ale także – jak słusznie zauważa Yasmin Haskell – wszechobecnych w całym utworze, ale jednocześnie ulotnych aluzji⁶⁹⁹, włoski humanista potępia epikurejską rozkosz. Przedstawiony przez Palingeniusa obraz epikurejskiej *hedone*, podobnie jak wizerunek filozofa z Samos zostały uproszczone, zaś argumenty włożone w usta Epikura nie pochodzą z dzieł Cyserona czy Diogenesa Laertiosa, lecz z wcześniejszego źródła, którym była *Etyka Nikomachejska* Arystotelesa, gdzie Stagiryta rozważył także kwestię przyjemności⁷⁰⁰. W passusie komentarza zatytułowanym *De summo bono*, podjęte zostały deliberacje na temat tego, czym jest najwyższe dobro. Możemy tam przeczytać m.in.:

[W dziedzinie filozofii istnieje wiele opinii [na temat tego czym jest najwyższe dobro], z nich zaś dwie są najważniejsze – pierwsza Arystotelesa, druga Epikura. Arystoteles uważa, że cnota jest najwyższym dobrem, zaś Epikur pokłada je w przyjemności.]

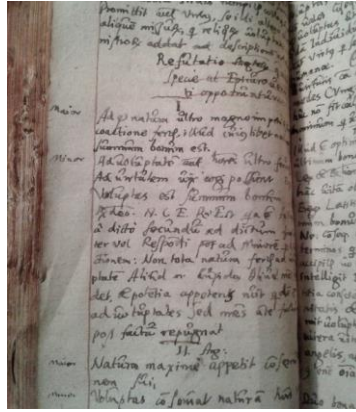
Czy inny fragment:

[Cnotę, działanie cnoty albo uczciwość Arystoteles łączy z właściwym osądem umysłu (*recto iudicio mentis*) albo z prawem natury to znaczy poznaniem (*cogitatio*), tymczasem wola porusza zewnętrzne członki, aby nie działały przeciwko właściwemu osądowi (...). Epikur definiuje przyjemność (*voluptas*), która jest zgodnością działania i natury (...), rozumie *voluptas* jako zadowolenie ciała i radość serca.]

Komentarz do tej księgi zawiera ciekawy fragment, który może tym bardziej potwierdzać, że prezentowany manuskrypt może pochodzić z kręgów szkolnych. Jego konstrukcja oparta na przytaczaniu, a następnie krytyce argumentów nosi znamię dysput, jakie toczono podczas ćwiczeń w szkole. Część krytyczna dotycząca epikurejskiej *voluptas* zatytułowana *Refutatio argumentorum quae aliqua specie ab Epicuro veritati opponuntur* [„Odrzucenie argumentów, które pod pozorem jakiejś prawdy wysunął Epikur”] – passus ten zawiera wykaz argumentów przeciwko nauce Epikura (il. 39).

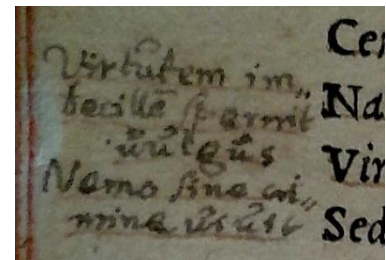
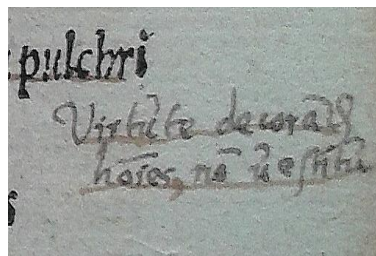
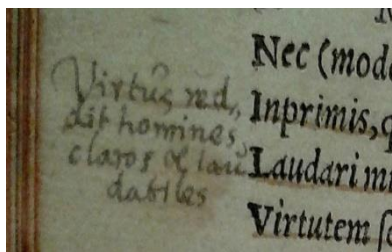
⁶⁹⁹ Y. Haskell, *Poetic Flights or Retreats? Latin....*, s. 100.

⁷⁰⁰ F. Bacchelli, *Scienza e filozofia....*, vol. 5, s. 54, zob. Arist., *Eth. Nic.* X. 1174b 21-3; 112-119.



(il. 39. *Nota scripta...*, BN. XVI.O.6157-59)

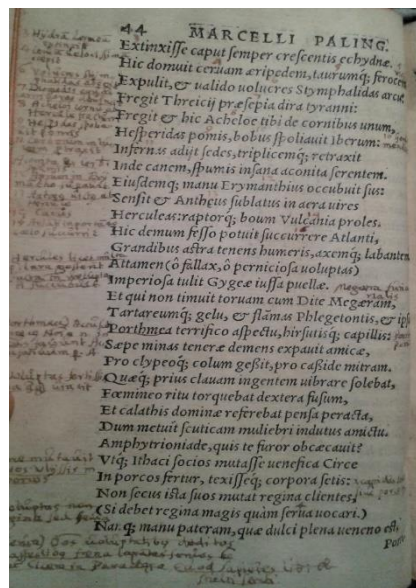
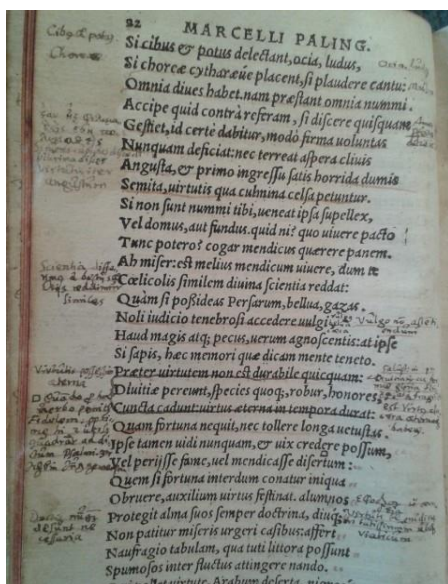
Hipotezę, iż *Zodiacus* czytany był w szkołach ze względu na zwarte w nim zagadnienia etyczne potwierdzają również obfite marginalia na egzemplarzu, który został złączony z komentarzem. Mają one nie tylko charakter emfaz i adnotacji, ale pojawiają się też krótkie komentarze, figurujące niekiedy pod postacią powszechnych gnom i sentencji, spośród których wiele dotyczy moralistów, takich jak *virtus* (il. 40, 41, 42)⁷⁰¹. Marginalia te należy zaliczyć do grupy tzw. „marks of active reading”⁷⁰², wynikają bowiem z aktywnej lektury dzieła – świadczą o tym liczne podkreślenia, streszczenia i uwagi (il. 43, 44).



(il. 40, 41, 42, *Nota scripta...*, BN. XVI.O.6157-59)

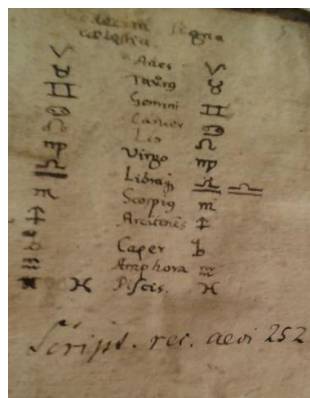
⁷⁰¹ ZV. II, 89-90: „Illum etenim quisquis fieri vult dives, oportet/nocte dieq;animo diversas voluere curas”, został skomentowany: „pericula avaro, curae assiduae et variae”. Tego typu przykładów jest znacznie więcej.

⁷⁰² H. B. Hackel, *Reading Material in Early Modern England. Print, Gender and Literacy*, Cambridge 2009, s. 138-139.



(il. 43, 44: *Nota scripta...*, BN, XVI.O.6157-59)

Znamienny jest fakt, iż część filologiczna każdej księgi (*Textus*), objaśniająca nazwy własne, imiona mitologiczne i metafory użyte przez Palingeniusa, a także źródła literackie, do których odwołuje się włoski poeta, naświetla dokładnie ten sam *modus* czytania dzieła, jaki zasugerowały marginalia na tekście w toruńskich egzemplarzach szkolnych. Ilustruje tym samym, że *Zodiacus* musiał budzić zainteresowanie również ze względu na zagadnienia literackie. Czy *Nota scripata ad Palingenium* pochodziła faktycznie z kręgów szkolnych? Wiele wskazuje, na to, że tak – karty komentarza kończą się zapiską zawierającą znów cytaty ze sztuk Plauta, które są zatytułowane: „Dicta sententiosa ex l e c t i o n e (wyr. E. D.)⁷⁰³ M. Acci Plati Comici”. Tekst ten jest anonimowy, a jedyną informację, która pozwala na ewentualną identyfikację jego proveniencji stanowi pieczętka stargardzkiego Gymnasium Groeningianum, dawny numer biblioteczny (*Script. rec. Aevi 252*, il. 45) oraz nieczytelny ekslibris.



⁷⁰³ Zapiska ta sugeruje, że są to notatki z lekcji poświęconej sentencjom Plauta.

Początki szkolnej kolekcji w Stargardzie datuje się na lata 70-te XVII w., kiedy ofiarowano bibliotece Collegium Groeningianum dary książkowe, stanowiące załączek późniejszego księgozbioru gimnazjalnej biblioteki. Zbiory te z czasem powiększały się głównie dzięki darowiznom profesorów i absolwentów placówki⁷⁰⁴. W roku 1812 dwie stargardzkie szkoły – Realschule i Collegium Groeningianum połączyły się w Königliche und Gröningsche Gymnasium, połączono również biblioteki obu placówek⁷⁰⁵. Dodatkowo, u progu XIX wieku do biblioteki gimnazjalnej – ze względu na zły stan stargardzkiego kościoła Najświętszej Marii Panny, przeniesiono jego bogatą i sięgającą początków XIV w. bibliotekę⁷⁰⁶. Po roku 1945 księgozbiór stargardzkich bibliotek wywożony w inne miejsca, był sukcesywnie zmniejszany, by ostatecznie ulec rozproszeniu – część kolekcji znajduje się dzisiaj w zbiorach kilku polskich bibliotek: Pomorskiej Książnicy w Szczecinie, Muzeum Archeologiczno-historycznym w Stargardzie, Wojewódzkiej i Miejskiej Bibliotece Pomorskiej w Bydgoszczy, Bibliotece PAN w Kórniku, Bibliotece Uniwersyteckiej w Toruniu, Bibliotece Uniwersyteckiej w Warszawie oraz Bibliotece Narodowej – klocek z komentarzem trafił właśnie tam najprawdopodobniej około 1951 roku. W tym świetle znalezienie anonimowego autora komentarza wydawało się niemal zupełnie niemożliwe. Mimo to podjęłam próbę ustalenia jego tożsamości, docierając do kilku dzieł pochodzących z biblioteki Königliche und Gröningsche Gymnasium, zachowanych dzisiaj w Pomorskiej

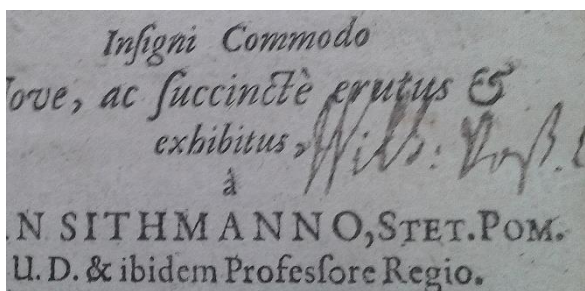
⁷⁰⁴ A. Majewska, *Losy pewnej stargardzkiej biblioteki*, „Bibliotekarz Zachodniopomorski” 2005, R. 47, nr. 1, s. 54-55.

⁷⁰⁵ Jej zbiory rejestrują dwa katalogi: R. Kuhnke, *Bericht über die auf der Bibliothek des Königlichen und Gröningschen Gymnasium zu Stargard in Pommern vorhandenen und in den Katalog derselben bis zum 30. Januar 1877 eingetragenen Handschriften und alten Drucke*, w: G. Lotholz, *Programm des Königlichen und Gröningschen Gymnasiums zu Stargard in Pomm., mit welchem zu der am 23 März stattfindenden öffentlichen Prüfung ehrerbietigst einladet*, Stargard 1877, s. 3-20 oraz P. Venzke, *Verzeichnis der in der Gymnasialbibliothek zu Stargard i. Pom. Befindlichen Inkunabeln und Frühdrucke (bis 1525)*, Stargard 1910. Oba katalogi rejestrują druki sprzed 1565 roku – czasu wydania najwcześniejszego dzieła, znajdującego się w kłocku z poematem Palingeniusa, dlatego też nie ma tam wzmianki ani o samym kłocku, ani o żadnym z utworów, które się w nim znalazły.

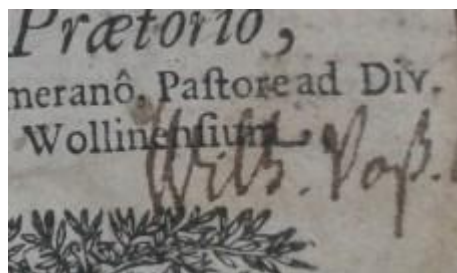
⁷⁰⁶ A. Majewska, *op. cit.*, s. 55. Losom księgozbioru stargardzkiej Biblioteki Mariackiej, jak również losom jej zbiorów poświęcony jest artykuł Michała Spandowskiego, zob. M. Spandowski, *Inkunabuly dawnych bibliotek w Stargardzie*, „Stargardia” 2013, t. 13, s. 41-97. Była to, obok biblioteki w Gryfii i Kamieniu Pomorskim, jedna z najlepiej uposażonych bibliotek w Księstwie Pomorskim. Świadczą o tym jej zachowane do dzisiaj XVIII-wieczne rękopiśmienne katalogi, znajdujące się m.in. w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Toruniu. Zachowały się dwa rękopiśmienne katalogi XVIII-wieczne: *Catalogus librorum Bibliothecae Marianaе* – zawierający historyczny zbiór biblioteki Mariackiej oraz *Catalogus librorum Güttnannianorum in templo Mariano* – zawierający druki późniejsze, zob. M. Spandowski, *op. cit.*, s. 42. Oba katalogi przechowywane są dzisiaj w Bibliotece Uniwersyteckiej w Toruniu, pod sygnaturami Rks 160 i Rks 161. Inny rękopiśmienny katalog tej biblioteki znajduje się w Bibliotece Kórnickiej PAN, sygn. BK 1736. Nie znalazłam w nich informacji ani o kłocku, ani o żadnym z dzieł, które zawierał, chociaż katalogi uwzględniały inne wydania dzieł Georga Majora i Melanchtona.

Książnicy w Szczecinie⁷⁰⁷. Należały one uprzednio do jednego z donatorów biblioteki stargardzkiego gimnazjum – Wilhelma Vossa – radcy skarbowego (*Hoffiskal*), absolwenta tej szkoły, który w 1735 roku zapisał bibliotece w testamencie swój ogromny księgozbiór⁷⁰⁸. Nieczytelny ekslibris umieszczony na stronie tytułowej *Zodiaku* z Biblioteki Narodowej (il. 46), jak słusznie przypuszczałam, należał właśnie do tego właściciela (il. 47, 48).

(il. 46. BN, XVI.O.6157-59)



(il. 47, Książnica Pomorska, *Nucleus...*, ST 1591)



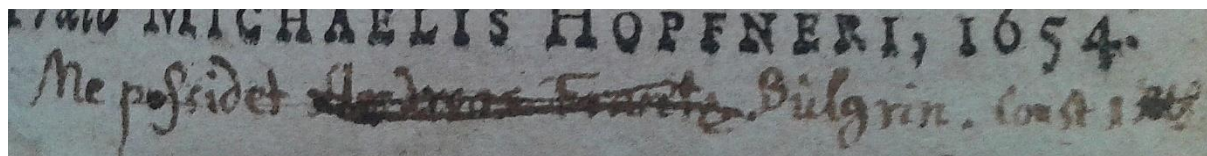
(il. 48, KP, *Politica...*, ST 1599)

Prawdopodobnie nie on jednak był autorem komentarza, ponieważ żył wiek później, niż wskazała wstępna ekspertyza grafologiczna. Voss mógł nabyć kilka książek do swojej kolekcji na różnych targach książek, które cyklicznie odbywały się w dużych miastach lub np.

⁷⁰⁷ Pierwsze z nich poświęcone zostało naukom prawnym: Johann Sithmann, *Nucleus Pandectarum Paratitularis : Praemissa ad singulos quinquaginta libros Tabula generali, & singulorum librorum tabulis [...] Ex textu legum: Historia Chronologica: Jure Novo: & Novissimo Recessuum & ordinationum Imperii [...] Juri operam daturis / erutus & exhibitus, a Joan Sithmanno, Stet. Pom. J.U.D. & ibidem Professore Regio, Stetini 1654, sygn. ST 1599 (Książnica Pomorska), drugie z nich to: M. Christophori Praetorii *Politica Annotationibus & Quaestionibus / aucta a Beati Autoris Filio, M. Christophoro Friderico Praetorio, Stetinensi Pomerano, Pastore ad Div. Georg. Wollinensium, Stetini 1688, sygn. ST 1591. Korzystałam ze zbiorów Pomorskiej Książnicy dwukrotnie w 2017 i 2018. W 2019 roku w katalogu elektronicznym pojawiły się kolejne książki Vossa, których nie zbadalam.**

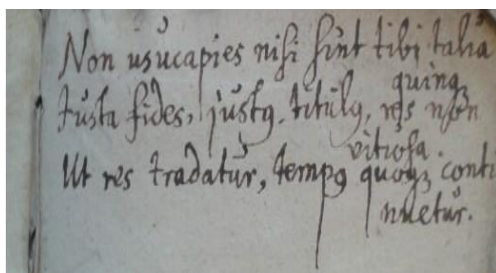
⁷⁰⁸ Zob. W. Szramowski, *Starodruki z dawnej Bibliothek des Königlichen und Gröningschen Gymnasiums w Stargardzie Szczecińskim w zbiorach Książnicy Kopernikańskiej w Toruniu*, „Folia Toruniensia” 2013, t. 13, s. 133.

podczas pośmiertnych licytacji wcześniejszych posesorów. Jeden z egzemplarzy Vossa nosi dwa ekslibrisy – późniejszy – jego własny oraz wcześniejszy, informujący, kto przed nim posiadał książkę: *Me possidet Andreas Frantz Bulgrin* (il. 49)⁷⁰⁹.

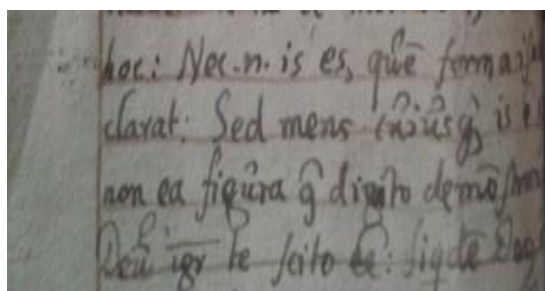
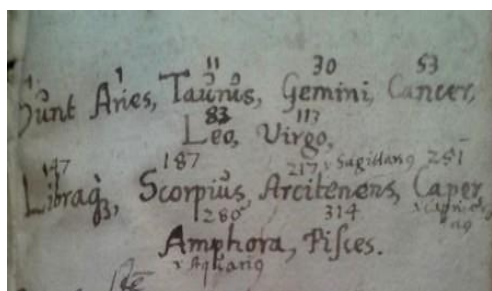


(il. 49, Książnica Pomorska, *Nucleus...*, sygn. ST 1599)

Na wklejkach tego egzemplarza oprócz formuły proveniencyjnej, znajdują się także notatki być może poczynione ręką tej samej osoby, która napisała komentarz do *Zodiaku życia* z Biblioteki Narodowej (il. 50) – przypuszczenie to nasuwa się po porównaniu charakteru pisma z obu dokumentów (il. 51, 52).



(il. 50, Książnica Pomorska, ST 1599)



(il. 51 i 52, *Nota scripta...*, BN, XVI.O.6157-59)

⁷⁰⁹ Oba ekslibrisy uwzględnia Urszula Szajko U. Szajko, *Katalog Starych Druków Książnicy Pomorskiej. Pomeranica XVI i XVII w.*, Szczecin 2003, s. 295. Chciałabym w tym miejscu podziękować Dr hab. Marcinowi Majewskiemu, Dyrektorowi Muzeum Historycznego w Stargardzie, który polecił mi tę książkę i udostępnił wiele interesujących dokumentów dotyczących dawnego szkolnictwa na terenie Stargardu. Były wśród nich także inwentarze książek nauczycieli, wśród których także wymienia się *Zodiak*.

Nie wiadomo, czy rzeczywiście Bulgrin był autorem komentarza, jeśli jednak przyjmujemy tę hipotezę za prawdziwą, należy postawić pytanie: kim był ów autor? W zbiorach Książnicy Pomorskiej znajdują się dwa łacińskie epicedia dedykowane właśnie Andreasowi Frantzowi Bulgrinowi. Z treści pierwszego z nich (Książnica Pomorska, sygn. XVII. 2439. II), wydanego w Kołobrzegu w 1659 roku i napisanego przez profesora tamtejszej szkoły średniej, dowiadujemy się, że Andreas Frantz Bulgrin pochodził ze znanej szlacheckiej rodziny Bulgrinów na Pomorzu⁷¹⁰, był zdolnym polskim studentem na Uniwersytecie we Frankfurcie nad Odrą (studiował przez jakiś czas również na Uniwersytecie w Greifswaldzie) i zmarł przedwcześnie w wyniku zarazy w roku 1658, w wieku zaledwie 22 lat. Autorem drugiego epicedium (Pomorska Książnica, sygn. ST626) był Gottlieb Palargus – profesor filozofii, teologii i retoryki, rektor Uniwersytetu we Frankfurcie nad Odrą⁷¹¹. Dokument ten charakteryzuje się podobną konstrukcją do poprzedniego epicedium – zawarto w nim pochwałę rodu Bulgrina, opisano jego edukację, przyczyny śmierci i krótki opis pogrzebu. Nie wiadomo czy *Zodiak* stanowił lekturę na tamtejszej uczelni – mógł być równie dobrze owocem indywidualnych zainteresowań komentatora, chociaż sposób narracji i argumentacji, a także objaśniająca część filologiczna sugerują, że dokument mógł pochodzić z kręgów szkolnych lub uniwersyteckich. Badanie europejskiej recepcji dzieła Palingeniusa w krajach protestanckich nie jest przedmiotem niniejszej rozprawy, wiadomo wszakże, iż tam, gdzie silnie działał ruch reformacji, *Zodiacus vitae* był szeroko znany. Sądzę, że właśnie na tych terenach dzieło było także czytane w protestanckich szkołach średnich oraz, co możliwe, również na uniwersytetach. Chociaż hipotezy tej nie można tutaj udowodnić, a jej weryfikacja byłaby ogromnym przedsięwzięciem wymagającym długotrwałych i żmudnych studiów, w obszarze których trzeba by zbadać olbrzymi i rozproszony materiał szkolnych i uniwersyteckich druków ulotnych, dysput, statutów i innych dokumentów powstałych na przestrzeni co najmniej jednego stulecia (lata 80-te XVI w. – końca wieku XVII), dotychczasowe materiały zaprezentowane w niniejszej pracy sygnalizują jednak, że z protestanckich Niemiec emanowała silna fala zainteresowania łacińskim dziełem

⁷¹⁰ Jednym z elementów właściwych epicediom jest pochwała zmarłego i jego rodu. Z passusu tego dowiadujemy się, że dziadkiem chłopca był kanclerz pomorski Andreas Bulgrin, zob. F. Schultz, *Ad supremum humanitatis officium, Viro-Iuveni [...] Dn. Andreae Francisco Bulgrin, L.L. Studiosissimo Qui in celeberrima ad Viadrum Academia, in ipso aetatis & studiorum flore, beata [...] sublatus est; Cuiusq; exuvia, debita solemnitate huc deducta, In monumenta majorum [...] recondendae sunt [...]*, Colberae 1659, A3 v- A3 r, sygn. XVII. 2439. II.

⁷¹¹ *Rector Academiae Francofurtanae Gottlieb Pelargus, S. Theol. D. & Prof. Publ. Facultatis item Senior; Ad supremum exequiarum honorem, Viro-Iuveni [...] Dn. Andreae Francisco de Bulgrin, navo atque industrio, Ex aedibus Santreuterianis hodierno meridie In avium Colbergae monimentum transvehendo; pio ac solenni ritu per vicus & pomeria Urbis ducendarum; Reipubl. literariae [...] Cives amanter invitat*, Universität Frankfurt an der Oder 1659, Książnica Pomorska, sygn. ST626.

Palingeniusa. Właśnie tam, przypomnijmy, poemat szybko doczekał się tłumaczenia Johanna Sprenga (1564 r.), miał również swoje edycje⁷¹². Trudno nie dostrzec, iż dzieło było czytane w Polsce właśnie w szkołach protestanckich, opierających się na melanchtonowsko-sturomowskim systemie edukacji, a profesorowie tych placówek, w pismach których znaleźć można ślady recepcji *Zodiaku*, kształcili się głównie na uniwersytetach niemieckich. Prusy Królewskie i Pomorze, chociaż leżały w granicach Polski, utrzymywały żywe i szerokie kontakty handlowe z Niemcami, z którymi łączyły je związki kulturowe i językowe. Dowody obecności poematu w kulturze niemieckiej i polskiej znajdujemy nie tylko na Pomorzu, ale też na Śląsku, przynależącym w XVI i XVII w. do terytorium Niemiec. Obszar ten wyznaniowo podlegał arcybiskupstwu gnieźnieńskiemu, chociaż bardzo szybko tereny te objęła reformacja⁷¹³. Z Polską jednakże łączył Śląsk wspólny kulturowy i intelektualny rozwój, powodowany ruchem humanistycznym⁷¹⁴. Owo oddziaływanie intelektualno-kulturalnych relacji Śląska i Polski od XV do XVII w. stało się przedmiotem wielu studiów⁷¹⁵. Nie będzie więc zaskoczeniem to, iż *Zodiacus vitae* prawdopodobnie czytany był także na terenie Śląska w protestanckich szkołach średnich – w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu zachowały się do dzisiaj egzemplarze opatrzone pieczęciami i ekslibrisami takich szkół – jest wśród nich miejskie ewangelickie Gimnazjum św. Marii Magdaleny we Wrocławiu, które obok Gimnazjum św. Elżbiety, należało do wiodących wówczas placówek edukacyjnych w tym mieście (BUWr. 372392, 372393) oraz Gimnazjum w Kłodzku (BUWr. 457727)⁷¹⁶. *Zodiaki* wrocławskie pełne są ekslibrisów, świadczących o tym, iż dzieło na przestrzeni stu lat (XVI-XVIII w, nim trafiło do bibliotek klasztornych) wielokrotnie zmieniał właścicieli, przechodząc z rąk do rąk. Byli wśród nich niewątpliwie też uczniowie, co ilustruje zabawny wierszyk na odwrocie jednego z egzemplarzy utworu autorstwa Bartholomeusa Kontzego z 1584 r.: *Sum vocatus/a matre natus/a sacerdote baptisatus/in schola castigatus*, (il. 53).

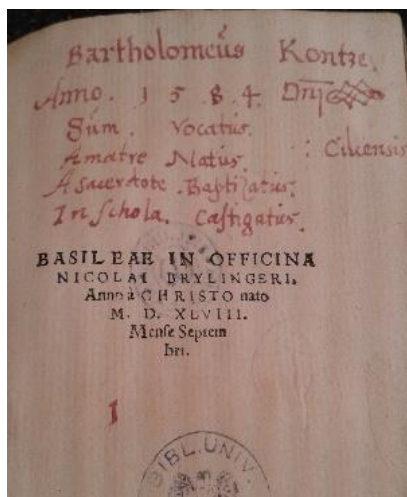
⁷¹² Należały do nich wydanie z Hamburga (Hamburgi, apud Theod. Christoph. Felgineri Viduam 1726, 1736; Hamburgi: apud Johanem Carolvm Bohn 1754) oraz z Frankfurtu i Lipska (Francofurti et Lipsiae: impensis Christiani Liebezeitii Leoburgi). Badania nad recepcją *Zodiaku* w Niemczech podejmuje młoda badaczka Mirjam Döpfert w swojej powstającej pracy doktorskiej zatytułowanej: *Palingenius' „Zodiacus Vitae” in Deutschland–Übersetzung, Kritik und Revision eines humanistischen Lehrgedichts in der Frühen Neuzeit* (Stuttgart). Nie można jednak zapominać, że w Polsce poemat musiał być też szeroko znany już w latach 50-tych XVI w. – zob. ostatni przypis tego rozdziału.

⁷¹³ J. Budzyński, *op. cit.*, s. 56-67.

⁷¹⁴ *Ibidem*, s. 50-54.

⁷¹⁵ Zob. m.in. : H. Barycz, *Śląsk w polskiej kulturze umysłowej*, Katowice 1982.

⁷¹⁶ Pieczętka tego gimnazjum (Gymn. Glaceni) jest późniejsza (gimnazjum to powstało w XIX w.).



(il. 53, BUWr. 455401).

Oddziaływanie poematu w protestanckich szkołach w Polsce dotyczyło kilku różnych aspektów, tożsamy z popularnością, jaką cieszyło się ono w nowożytnej Europie – *Zodiacus* czytany był zarówno ze względu na zawarte w nim wskazówki etyczno-moralne, wiedzę filozoficzną i naukową oraz walory poetyckie. Ten ostatni aspekt w świetle krytykowanego stylu Palingeniusa (uwagi Scaligera) oraz słów, które sam powiedział o swojej poezji w „manifestie” otwierającym księgę VI – wydaje się być zwłaszcza interesujący. Poemat Palingeniusa mogący uchodzący w Italii za epigoński nie tylko pod względem treści, ale także formy, prawdopodobnie odrzucony z powodów estetycznych przez czytelników we Włoszech, budził jednakże z tych samych powodów entuzjazm poza granicami macierzystego kraju⁷¹⁷. Na styl włoskiego humanisty składały się improwizowane i niemal prozatorskie wersy. Wiele wskazuje jednak na to, że właśnie owa improwizatorska łatwość przyczyniła się do uznania, jakim darzono *Zodiacus* w niższych klasach angielskich szkół średnich⁷¹⁸. Podobnie, jak się okazuje, było również w niektórych kalwińskich szkołach w Polsce – protestanckie gimnazja Pomorza i Śląską nie były bowiem odosobnionymi przykładami placówek, w których czytano poemat Palingeniusa. Studia A. Brücknera zasygnalizowały, iż *Zodiak* czytany był w Pińczowie, Wiśniczu i Dubiecku⁷¹⁹. W Pińczowie działała, jak wiadomo, znana kalwińska szkoła. Chociaż w filologiczno-literackim programie z 1550 roku tej placówki⁷²⁰ nie wymienia się pośród zaledwie kilku lektur poematu Włocha,

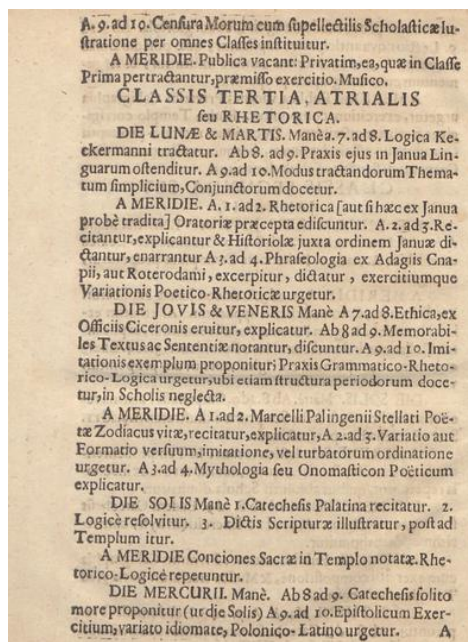
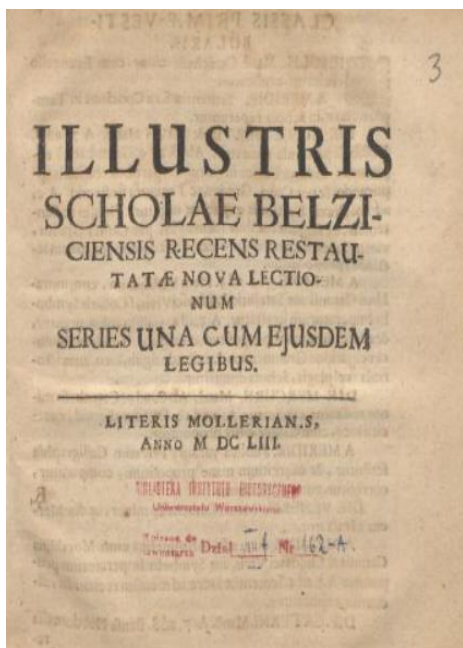
⁷¹⁷ F. Bacchelli, *Appunti...*, s. 169-170.

⁷¹⁸ Doceniano ją jeszcze w XIX w – zob. *Memoir of the Rev. Henry Francis Cary, M. A., translator...op. cit.*, vol. 1, s. 247.

⁷¹⁹ A. Brückner, *Mikołaj Rej...*, s. 150-151. Niestety, uczyony nie wymienia źródeł, do których najpewniej dotarł.

⁷²⁰ Zob. Piotra Statoriusa „*Gymnasii Pinczoviensis Instituto*”, [wydał] Antoni Karbowski, „Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce”, t. XIII, Kraków 1914, s. 257-282.

autor tego programu – Piotr Statorius przybyły z Francji reformator i nauczyciel, chwali w innych swoich pismach *Zodiak*⁷²¹. Poza Pińczowem na przestrzeni XVI i XVII stulecia na terenie Małopolski i Lubelszczyzny działało kilkanaście kalwińskich szkół, m.in. w Krakowie, Dubiecku, Secyminie, Łąncucie, Chmielniku, Bychawie, Kocku, Bełżycach czy Oksie⁷²². Placówki te funkcjonowały na ogół od kilku do kilkudziesięciu lat (inne były losy szkół kalwińskich na Litwie czy Białorusi – w Kiejdanach czy w Słucku istniały dłużej), co wynikało w głównie z represji wyznaniowych i z braku środków finansowych (a w związku z tym także z braku kadry i budynków). Trudności i efemeryczny żywot tych szkół sprawiły, że ich programy w większości nie przetrwały do naszych czasów lub też nawet nie były drukowane. Światło na to, jak funkcjonowały rzuca jednakże zachowany program szkoły w Bełżycach – placówki powstałej w 1618 roku, która przez czterdzieści lat stanowiła ważny ośrodek reformacyjny. *Illustris Scholae Belziciensis recens restauratae nova lectionum series una cum eiusdem legibus*, odnaleziona przez Stanisława Tworka, pochodzi z 1653 roku (il. 54 i 55)⁷²³.



⁷²¹ P. Strojeński, *In duobus Martini Cromeri dialogos, qui de vera et falsa nostri temporis religione inscribuntur, animadversiones brevissimae*, Pińczów 1560, k. B3, A. Brückner, *op. cit.*, s. 150-151. Wspominają o tym za Brücknerem również U. Bednarz i J. Sokolski, *op. cit.*, s. 76-77.

⁷²² *Historia wychowania*, pod red. Ł. Kurdybachy, t. 1, Warszawa 1967, s. 399.

⁷²³ S. Tworek, *Działalność oświatowo-kulturalna kalwinizmu małopolskiego (połowa XVI-połowa XVIII w.)*, Lublin 1970, s. 191-201; *idem*, *Gimnazjum kalwińskie prowincji małopolskiej w Bełżycach w pierwszej połowie XVII wieku*, w: „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Nauki Filozoficzne i Humanistyczne” nr. 17, 1962, s. 155-194, oraz *idem*, *Z zagadnień ruchu kalwińskiego w Polsce*, w: „Rocznik Lubelski” 1967, z. 10, s. 165.

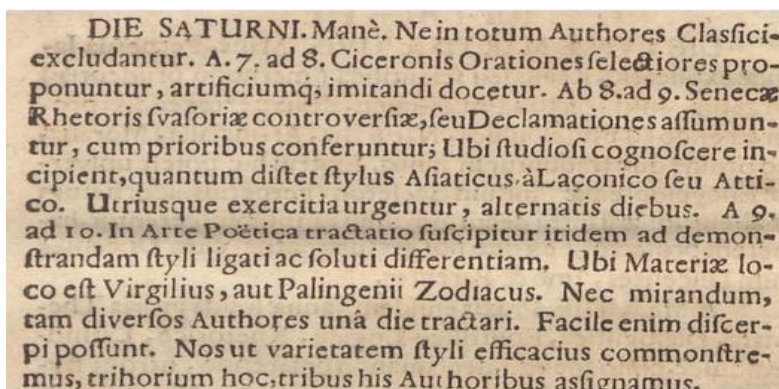
(il. 54 i 55: *Illustris Scholae Belziciensis ...*)⁷²⁴

Program pokazuje, że dzieło Palingeniusa czytano w trzeciej i czwartej klasie. W *classis tertia (Atrialis seu Rhetorica)* nad *Zodiakiem* pracowano na południowych zajęciach dwa razy w tygodniu – w czwartek i piątek. W tych samych dniach rano czytano *De officiis* Cyclerona na lekcji etyki, co sygnalizuje, że poemat Włocha nie mógł stanowić w tej szkole podręcznika do tego przedmiotu. Jak informuje program (il 55):

Marcelli Palingenii Stellati Poetae Zodiacus vitae, recitatur, explicatur, A2, ad3: Variatio aut formatio versuum, imitatione, vel turbatorum ordinatione urgetur. Ad3, ad 4: Mythologia seu Onomasticon Poeticum explicatur.

[Czytany i wyjaśniany jest *Zodiak życia* poety Marcella Palingeniusa, Ad2ad3: Różnorodność albo tworzenie wierszy, jest gorliwie ćwiczona poprzez naśladownictwo i porządkowanie [wierszy] w nieładzie. Ad3 ad 4: Wyjaśniana jest mitologia i o n o m a s t y k a p o e t y c k a (wyr. E. D).]

Objaśnienie onomastyki poetyckiej *Zodiaku*, będące przedmiotem lekcji w Bełżycach, potwierdza jego *modus legendi* w protestanckich szkołach, o których była mowa powyżej – zasygnalizowany przez marginalia egzemplarzy poematu z Torunia, Wrocławia, Gdańska i Warszawy. W czwartej klasie bełżyckiej szkoły (*classis quarta seu palatii*) na sobotę rano zaplanowano natomiast czytanie dzieł różnych autorów. Są wśród nich wybrane mowy Cyclerona, zalecenia Seneki Retora (Seneki Starszego) dotyczące spraw spornych – czytane m.in. po to, aby uczeń potrafił odróżnić styl azjatycki od attyckiego. Gdy tymczasem mowa o sztuce poetyckiej, postępuje się podobnie: aby pokazać różnicę pomiędzy stylem „wiązanym” i „luźnym”, czytano jako wzorcowe dla jednego i drugiego utwory Wergiliusza i *Zodiacus* Palingeniusa. Jak napisano w planie, celowo uczniowie pracowali jednego dnia na teksach różnych autorów, właśnie po to, aby na przykładzie ich pism mogli skutecznie zapoznać się z różnymi stylami zarówno w prozie, jak i poezji (il. 56).



DIE SATURNI. Manè. Ne in totum Authores Clasfici-
excludantur. A. 7, ad 8. Ciceronis Orationes sele&iores pro-
ponuntur, artificiumq; imitandi docetur. Ab 8. ad 9. Senecæ
Rhetoris svaforiæ controversiæ, seu Declamationes assumun-
tur, cum prioribus conferuntur; Ubi studiosi cognoscere in-
cipient, quantum distet stylus Asiaticus à Laconico seu Atti-
co. Utriusque exercitia urgentur, alternatis diebus. A 9.
ad 10. In Arte Poëtica tractatio suscipitur itidem ad demon-
strandam styli ligati ac soluti differentiam. Ubi Materiæ lo-
co est Virgilius, aut Palingenii Zodiacus. Nec mirandum,
tam diversos Authores unâ die tractari. Facile enim discer-
pi possunt. Nos ut varietatem styli efficacius commonstre-
mus, trihorium hoc, tribus his Authoribus assignamus.

⁷²⁴ Źródło: <http://starodruki.hist.pl/stWeb/single/48/>, data dostępu: 04/09/2019.

Czy *Zodiacus* czytany był również w innych kalwińskich szkołach Małopolski i Lubelszczyzny – nie wiadomo. Niewykluczone jednak, że tak właśnie było i poemat cyrkulował również w murach zarówno tych placówek, których efemeryczne programy nie zachowały do naszych czasów, jak i tych, w programach których nie wspomina się o nim – jak było np. w przypadku Szkoły Lewartowskiej⁷²⁵ czy Akademii Rakowskiej⁷²⁶. Jest bowiem prawdopodobne, iż kalwińskie szkoły działające na terenie Polski w XVI i XVII w., miały ujednoczone programy nauczania.

Podsumowując powyższe rozważania, wiele wskazuje na to, iż nie było dziełem przypadku, że *Zodiacus vitae* miał tak szeroki zasięg oddziaływania, a jego *casus* w Polsce przypominał losy dzieła w elżbietańskiej Anglii – jak bowiem sygnalizują źródła, czytany był on tutaj począwszy od drugiej połowy XVI w. – co najmniej do lat 80-tych XVII w., a bardzo możliwe, że dłużej. Recepcja poematu w protestanckich i kalwińskich szkołach Polsce i na Śląsku w XVI i XVII w., wiążąca się z jego popularnością na fali reformacji, dotyczyła trzech głównych obszarów – czytany był on ze względu na swoje zagadnienia etyczno-moralne, na różnorodną wiedzę w nim zawartą (w tym filozofię naturalną) oraz walory poetyckie – onomastykę i styl.

Myślę, że nie można wykluczyć hipotezy o znacznie szerszym oddziaływaniu dzieła w szkolnictwie europejskim – *Zodiacus* mógł być czytany w XVI-XVII w. - poza Anglią i Polską - w wielu innych protestanckich i kalwińskich gimnazjach Europy (zwłaszcza Niemiec, Szwajcarii i Francji), objętej ruchem reformacji. Chociaż utwór nie osiągnął nigdy tak dużej popularności w szkołach jak pisma Erazma czy Cyserona, to – jak pokazują źródła – mógł cyrkulować w murach szkół przez ponad sto lat – na jego tekście mogło kształcić się kilka pokoleń uczniów⁷²⁷. Przedstawione materiały kreślą jedynie fragmentaryczną mapę

⁷²⁵ Zob. *Schola Levartoviana restituta, typis Alexii Radecii 1593*, w: „Archiwum do Dziejów Oświaty”, t. 13, Kraków 1914, s. 287–327; zob. Ł. Kurdybacha, *Idee i dążenia szkoły Lewartowskiej*, w: *Z dziejów pedagogiki ariańskiej*, Warszawa 1958, s. 16-32. Fundatorem odnowionej szkoły Lewartowskiej był Mikołaj Firlej, natomiast szkoły w Kocku Andrzej Firlej, o funkcjonowaniu tych szkół – zob. M. Chachaj, *Fundacje szkolne Firlejów (Lewartów i Kock)*, w: *Gospodarcza i kulturotwórcza rola Firlejów: Firlejowie w tradycji lokalnej, II Janowieckie Spotkania Historyczne: sesja naukowa odbyła się dnia 27 maja 2000 roku na Zamku w Janowcu (Dom Północny) / org. II JSH Towarzystwo Przyjaciół Janowca*, red. Andrzej Szymanek et al., t. 2, Janowiec nad Wisłą 2000, s. 143-165.

⁷²⁶ Zachowany program, którym dysponujemy – *Leges Scholae Racovianae* nie odwołuje się do zakresu studiów tylko do praw nauczycielsko-uczniowskich, które obowiązywały w tej szkole, Ł. Kurdybacha, *Z dziejów pedagogiki...*, s. 180-191. Odpowiedź na pytanie czy *Zodiacus* czytany był w tej szkole, wymagałaby żmudnych studiów recepcyjnych.

⁷²⁷ Nie wiadomo, kiedy poemat trafił do szkół w Polsce; wiadomo jedynie, że do naszego kraju dotarł bardzo wcześnie, a począwszy od lat 50-tych XVI wieku zauważa się pierwszą recepcję dzieła, co wskazuje, że już wówczas był dziełem bardzo popularnym. Nie ma żadnych dowodów na to, że Rej czy Kochanowski (o

popularności *Zodiaku* w szkolnictwie staropolskim i wymagają dalszych, pogłębionych studiów. Już jednak w swym preliminarnym stadium wyraźnie sygnalizują, że sieć jego zasięgu w edukacji staropolskiej mogła być rozległa, a w związku z tym, utwór Palingeniusa w studiach staropolskich wymaga uwzględnienia.

Zakończenie

Głównym celem moich rozważań było wzbogacenie polskich i zagranicznych studiów nad *Zodiakiem życia* o kontekst literaturoznawczy. Jak bowiem starałam się wykazać, optyka ta, dotychczas raczej marginalizowana w refleksji nad poematem, otwiera szeroką perspektywę badawczą pozwalającą z jednej strony na poszerzenie wiedzy nad popularnym *Zodiakiem*, rozpatrywanym w świetle różnorodnych odniesień i znaczeń, z drugiej natomiast – ze względu na jego wyraźną recepcję w XVI, XVII i XVIII w. – na wzbogacenie źródeł i kontekstów literackich dla wielu pozostających pod jego wpływem dzieł nowożytnych. Punktem wyjścia stała się hipoteza mówiąca o tym, że o wielkiej i trwającej kilka stuleci popularności poematu Palingeniusa w nowożytnej Europie zdecydował nie tylko jego złożony pejzaż filozoficzny i wskazówki etyczno-moralne, ale także – nierzadko nimi inspirowane – kluczowe dla myśli i kultury renesansu zagadnienia ideowe oraz bogactwo nośnych toposów, metafor i obrazów. Nieprzypadkowo właśnie one stały się istotnym ogniwem recepcji *Zodiaku* w utworach najwybitniejszych poetów i pisarzy XVI, XVII i XVIII w., do których należeli m.in. Giordano Bruno, William Szekspir, Edmund Spenser, Alexander Pope, Jan Kochanowski, Jakub Górski, Sebastian Fabian Klonowic i Mikołaj Rej.

Celem wprowadzającego rozdziału pierwszego, referującego pokrótce aktualny stan badań nad biogramem zapomnianego Palingeniusa, było poparcie hipotezy F. Bacchellogo negującej istnienie fikcyjnej postaci Piera Angela Manzollego, pod którą miał się ukrywać autor łacińskiego poematu. Za hipotezą uczonego przemawia wiele dowodów, może więc czas najwyższy przywrócić włoskiemu poecie jego właściwe imię w publikacjach naukowych

wykształceniu Kochanowskiego zob. J. Gruchała, „*Aratus*” Jana Kochanowskiego – warsztat filologiczny poety, Kraków 1989, zwłaszcza rozdział *Podstawy erudycji klasycznej Jana Kochanowskiego*, s. 47-77) spotkali się z utworem Palingeniusa w szkole. Trzeba jednak podkreślić, iż zarówno Rej, Kochanowski i Klonowic związani byli lub sympatyzowali z reformacją, zob. W. Budka, *Kiedy M. Rej został protestantem?*, „Ruch Literacki” 1928, R. III, s. 147-148. W. Weintraub, *Religia Kochanowskiego a polska kultura renesansowa*, „Pamiętnik Literacki” 1974, z. 1, s. 3-22; A. Brückner, *Z Teki Bibliograficznej. VIII. Klonowic współautorem „Akcji” przeciw Jezuitom. IX. Kto jest autorem „Napomnienia polskiego ku zgodzie” z r. 1545*, „Pamiętnik Literacki” 1904, z. 3/1/4, s. 403-414.

i katalogach bibliotecznych? Kolejną część tego rozdziału poświęciłam łacińskim edycjom dzieła. Jej zadaniem było poglądowe zaprezentowanie różnorodnych wydań *Zodiaku* i zmian, jakich na przestrzeni kilku stuleci dokonywali jego wydawcy. Materiałem źródłowym stały się tutaj egzemplarze dzieła (było ich ponad sto), które miałam okazję zbadać w kilku europejskich bibliotekach (Biblioteca Apostolica Vaticana w Rzymie, Biblioteca Nazionale Centrale we Florencji, Warburg Institute Library w Londynie, Herzog August Library w Wolfenbüttel oraz Österreichische Nationalbibliothek w Wiedniu). W zbiorze tym znalazła się wenecka *editio princeps* z 1536 r., bazylejskie wydanie utworu z roku 1537 (które rozpoczęło jego wielką europejską popularność) oraz liczne *Zodiaki* szesnasto- siedemnasto- i osiemnastowieczne („najmłodszy” z nich pochodził z 1832 r.). Nieco uwagi poświęciłam również niektórym przekładom poematu – od najwcześniejszych – niemieckich i angielskich, po najnowsze – francuskie i polskie z XX i XXI w. Różnorodność wydań skłoniła mnie do rozważań na temat popularności *Zodiaku*, przynależącego do kręgu łacińskiej poezji dydaktycznej – jego żywotność okazała się być znacznie dłuższa niż gatunku, w który powstał.

Kolejny rozdział zatytułowany *Poeta lutheranus?* stanowi próbę odpowiedzi na pytanie, czy Palingenius istotnie był „lutrańskim poetą”, jak wskazano w indeksie ksiąg zakazanych. Starłam się tu pokazać, opierając się na istniejących już pracach i źródłach, że tak nie było. Filozoficzna wymowa dzieła odbiegała zarówno od dogmatów religii katolickiej, jak i protestanckiej, natomiast antyklerykalne passusy zamieszczone w poemacie, które niewątpliwie przysporzyły mu popularności w środowiskach protestanckich, ponieważ zdawały się wpisywać w retorykę reformacji (krytyczną względem Kościoła katolickiego), nawiązywały w rzeczywistości do antyklerykalnej literatury włoskiego Tre- Quattro- i Cinquecenta. Pewne czytelne analogie pomiędzy pełnymi inwektyw fragmentami *Zodiaku* a postulatami głoszonymi na północ od Alp przez Marcina Lutra mogły wynikać, co starałam się wykazać, z czerpania z tych samych źródeł literackich, jakimi były humanistyczne dzieła Leonarda Bruniego, Poggia Bracciolloniego, Lorenza Valli i Battisty Mantovana – one to stały się źródłem inspiracji zarówno dla Palingeniusa, jak dla Lutra.

Rozdział trzeci poświęcony został tytułowi poematu, jako że począwszy od XVI w. budził on kontrowersje i intrygował. Polemizuję tutaj z dotychczasowymi sądami, zwłaszcza współczesnych badaczy, usiłującymi łączyć tytuł utworu i jego wymowę z astrologią. *Zodiacus vitae* nie jest dziełem astrologicznym, a tradycja, do której nawiązał jego autor odwoływała się, moim zdaniem, do retoryki. Hipotezę postawioną w tym rozdziale – że

Palingeniusowy utwór należy wpisać w porządek cyklu uniwersalnej wiedzy o świecie (w czym nie był odosobniony, gdy spojrzymy na podobne takie zabiegi w literaturze średniowiecza!) i że realizuje on w istocie zamysł encyklopedii, staram się rozwijać i udowadniać w kolejnych rozdziałach niniejszej pracy. Zamieszczony na końcu tej części przegląd dzieł noszących, podobnie jak analizowany poemat, „zodiak” w tytule pozwolił wyodrębnić spośród nich również takie utwory, które w wyraźny sposób doń nawiązywały.

W czwartym rozdziale podjęłam problem renesansowego humanizmu, próbując odpowiedzieć na pytanie, jakie tendencje owego ruchu kulturowego odzwierciedliły się w dziele Palingeniusa. Wychodząc z założenia, że o imitacji pism autorów antycznych mowa jest w niniejszej pracy nieustannie, skupiłam się tutaj zwłaszcza na zagadnieniach etyczno-moralnych przejawiających się obecnością myśli pedagogicznej (troska włoskiego poety dotyczyła nie tylko szkół, ale i szeroko pojętego wychowania). Drugim analizowanym problemem była wiedza i uczoność humanistyczna, która objęła różne dziedziny ówczesnego życia intelektualnego i zmierzała do osiągnięcia ideału uniwersalnej wiedzy o świecie. Tendencje te poemat Włocha wyraźnie odzwierciedla. Uobecniają się one nie tylko w różnorodności tematów w nim podejmowanych (od sfery domu po kwestie społeczne, od rozważań dotyczących zadań literatury po informacje geograficzne, astronomiczne i podniosłe kwestie filozoficzne), ale także w poszukiwaniu ideału mędrca i w powracających nieustannie w całym poemacie przeciwstawnych toposach mądrości i głupoty, wiedzy i niewiedzy.

Kolejny rozdział poświęcony został gatunkowi, w jakim powstał *Zodiak* – *genus didascalicum*. W obrębie tej części, w oparciu o nieobfitą refleksję teoretycznoliteracką starożytnych uczonych oraz studia współczesnej krytyki, zostały podjęte rozważania nad charakterystycznymi cechami tego gatunku. Należały do nich: głos „poety – nauczyciela”, obecność konstelacji „nauczyciel – uczeń”, poetycka samoświadomość i poetycka równoczesność, dygresje oraz hybrydyczna forma dzieła. Wnioski, które płyną z owych analiz pokazują, że chociaż Palingeniusowy poemat przejawia pewne odstępstwa, sytuując się pomiędzy przyjmowanymi podziałami, to jednocześnie bardzo wyraźnie założenia gatunkowe poematów dydaktycznych realizuje. Odsłonięcie świadomych nawiązań do tradycji gatunku pozwala, jak sądzę, usprawiedliwić pewne niekoherencje, jakie zachodzą w dziele – takie jak na przykład krytyka mitologii przy jednoczesnym posługiwaniu się inwokacjami do Muz czy bóstw. W panoramie nowożytnych poematów dydaktycznych – co starałam się wykazać na płaszczyźnie teoretycznoliterackiej – dzieło włoskiego humanisty pozostaje poniekąd osobne.

Jego inność przejawia się przede wszystkim w tym, że nie podejmuje on, jak pozostałe utwory dydaktyczne tylko jednego tematu oraz nie opiera się na żadnym z modeli, jakie stanowiły wzór dla utworów tego czasu. Myślę, że idea encyklopedii, która legła w zamyśle poety z Capui, zaowocowała pewnymi, wyraźnie obecnymi, cechami sylwiczności.

W obszarze zainteresowań rozdziału siódmego znalazła się topika i toposy zawarte w poemacie. Moja refleksja nad dziełem była tutaj dwutorowa – z jednej strony bowiem *Zodiak* czytany był jako wytwór kultury topicznej, z drugiej zaś jako dzieło, które tę kulturę wyraźnie współtworzyło. Szczególną uwagę poświęciłam toposom gnomicznym – ich możliwym źródłom oraz wariantom w jakich powracały w dziele. Gnomy i sentencje obficie wypełniają stronicę poematu i, jak sądzę, także one przyczyniły się do jego sporej popularności. Rozważania podjęte w tym rozdziale skoncentrowały się także na zjawisku powstawania uczniowskich książek „miejsc wspólnych”, które, moim zdaniem, zapełniały cytaty zaczerpnięte z *Zodiaku* – liczne marginalia pozostawione na zachowanych egzemplarzach dzieła przypominają bowiem owe zalecane przez F. Melanchtona i innych humanistów *tituli*. Ostatnią podjętą w tym rozdziale kwestią stało się rozważenie hipotezy – czy Palingeniusowy poemat będąc dziełem topicznym mógł popularyzować toposy? Przywołując badania angielskiego szekspirologa John’a E. Hankinsa, który w przekonujący sposób wykazał, że dawne toposy zawarte w utworze włoskiego humanisty z dużym prawdopodobieństwem krążyły w twórczości Williama Szekspira, odniosłam się *per analogiam* do wysuniętej przed laty hipotezy Aleksandra Brücknera, wspartej później przez Macieja Żurowskiego, którzy sądzą, że ważnym źródłem inwencyjnym dla toposów i obrazów Jana Kochanowskiego był *Zodiacus vitae*. I chociaż nie można jej udowodnić, paralelna lektura tych dzieł, pokazuje, że jest ona bardzo prawdopodobna.

Zadaniem kolejnych rozdziałów, poświęconych księgom III i IX – dwóm najbardziej epickim partiom poematu, było odsłonięcie źródeł literackich i filozoficznych, konstruujących poetyckie *imaginarium* autora *Zodiaku*. Księga trzecia, o której mowa w rozdziale ósmym, jest opowieścią o spotkaniu z Epikurem i wędrownicy do ogrodu Rozkoszy. Palingenius opiera schemat fabularny tej części na średniowiecznych poematach alegorycznych, dają się jednak tutaj zauważyć również pierwiastki *stricte* renesansowe. Księga IX, o której mowa w rozdziale dziewiątym, pokazuje obraz platońskich zaświatów i złożonego, hierarchicznego Wszechświata, który chociaż pozostawał w swej strukturze geocentryczny, stanowił zapowiedź nowego sposobu myślenia o świecie – poeta otworzył i wypełnił niematerialnymi bytami swoje *Universum*. W tych wizyjnych i nakreślonych z dużą siłą obrazach znakomicie

widać inkorporowanie w tkankę poezji różnorodnych idei filozoficznych, które w przypadku *Zodiaku życia* stały się istotnymi jej budulcami.

Ostatnie dwa rozdziały poświęcone zostały znajomości i odbiorowi poematu Palingeniusa w kulturze i literaturze staropolskiej. Rozdział dziesiąty kreśli kontury nowej mapy popularności dzieła w Polsce XVI-XVIII w. Wychodząc z założenia, że znajomość utworu w okresie staropolskim musiała być duża – o czym świadczy jego recepcja w twórczości najważniejszych autorów tego okresu, zbieram i poszerzam dotychczasowe ustalenia pokazując, że *Zodiacus* posiadali w swoich inwentarzach zarówno krzewiący kulturę czytelnictwa handlarze książek, jak i prywatni właściciele wywodzący się z różnych stanów społecznych – od mieszczan i inteligencji miejskiej, po szlachtę, duchowieństwo i magnaterię. Badanie zachowanych w Polsce egzemplarzy dzieła rzuca z kolei światło nie tylko na kwestię jego posesorów, lecz także na jego recepcję. Pośród właścicieli poematu znajdujemy Henryka Strobanda, Jana Gawińskiego, Jana Brożka czy Jacka Idziego Przybylskiego. Co więcej, *Zodiak* był własnością pierwszych polskich bibliotek (jak miało to miejsce w Toruniu i Gdańsku), bibliotek szkolnych oraz klasztornych. Strony tytułowe przeważającej większości tych egzemplarzy, zawierające liczne ekslibrisy, przypominają niemal palimpsesty i nakreślają żywotną historię wielu z nich. Marginalia na kartach poematu i rękopiśmienne notatki zamieszczane na wklejkach i okładkach stanowią z kolei interesujący zapis transmisji myśli jego odbiorców. Znajdujemy tu zarówno owe *tituli*, sentencje czy apologie Palingeniusa, komentarze do passusów poszczególnych ksiąg, które pokazują, jakie zagadnienia istotnie interesowały czytelników. Przeprowadzone badania pozwalają na wyciągnięcie kilku wniosków. Po pierwsze, pokazują, że dzieło Włocha musiało cyrkulować w czytelnicznym obiegu od Krakowa po Gdańsk, od Lwowa po wówczas niemiecki Wrocław. Po drugie, że w orbicie zainteresowań jego odbiorców znalazły się zarówno kwestie etyczno-moralne, poetyckie oraz filozoficzne i naukowe (to samo można stwierdzić na podstawie badań marginaliów ponad stu egzemplarzy zachowanych w zagranicznych bibliotekach), co potwierdza założenia postawionej wcześniej hipotezy o obszarach oddziaływania poematu w Europie. Po trzecie, do mitów należy zaliczyć sąd, że nie był on czytany przez środowiska katolickie – jak pokazują sygnatury, zamieszczone na licznych egzemplarzach *Zodiaku* – był on własnością różnych klasztornych bibliotek, a ślady lektury pozostawione w postaci marginaliów i skreśleń pikantnych fragmentów, w których włoski humanista rzuca inwektywy na kler, zdają się moje przypuszczenia potwierdzać.

Kontynuacją tych rozważań jest ostatni rozdział podejmujący kwestię obecności utworu Palingeniusa w protestanckich szkołach Rzeczypospolitej i Śląska w XVI i XVII w. Poddane analizie egzemplarze, zawierające sygnatury dawnych szkół średnich (a wśród nich znakomitych placówek, do jakich należały protestanckie gimnazja w Toruniu i Gdańsku), skłaniają do tego, aby przyjrzeć się wnikliwiej temu problemowi. Badanie tego zjawiska nie należy do łatwych, przede wszystkim dlatego, że wiele szkolnych programów, których charakter był raczej efemeryczny (o ile w ogóle były drukowane) nie przetrwało do naszych czasów, a te, które się zachowały, są dość mocno rozproszone. Niemniej na podstawie dotychczasowych ustaleń można stwierdzić kilka faktów: dzieło Palingeniusa stanowiło lekturę pomocniczą w Toruniu w drugiej poł. XVI w. – aż do ostatnich lat tego stulecia. W Gdańsku zalecał je pedagog Jan Placotomus – zwolennik wszechstronnego humanistycznego wykształcenia. W XVII w. czytali je natomiast profesorowie tych placówek – Franciszek Tidike i Bartłomiej Keckermann. Poemat stanowił w XVII w. także lekturę do poetyki w kalwińskiej szkole w Bełżycach. Badane egzemplarze nosiły sygnatury również innych szkół, wśród których było wrocławskie gimnazjum św. Marii Magdaleny. Poza przypadkiem szkoły z Torunia i z Bełżyc, w programach których wyraźnie wymienia się utwór Włocha, nie wiemy, czy w innych placówkach dzieło było przedmiotem lektury – można jednak stwierdzić, na podstawie charakterystycznych objaśniających marginaliów, że krążyło w ich murach. Interesujący przykład tego, w jaki sposób mogło być ono czytane przez uczniów, stanowi - niebadany dotychczas - komentarz do czterech pierwszych ksiąg poematu, który pozostaje jak dotąd najobszerniejszym, liczącym ponad dziewięćdziesiąt stron, tego typu dokumentem w europejskich badaniach nad *Zodiakiem*.

Konkludując powyższe wnioski – *Zodiacus vitae* był dziełem niezwykle poczytnym w Polsce i na Śląsku XVI-XVIII w., a podjęte studia, chociaż mają charakter preliminarne, wyznaczają nowe kierunki jego możliwego oddziaływania i poszerzają dotychczasową wiedzę nad jego recepcją w nowożytnej Polsce. Sygnalizują, że nie przypadkiem inspirowało ono najwybitniejszych twórców tej epoki – hipotetycznie bowiem dzieło mógł kupić każdy, zamożniejszy mieszkaniec Krakowa i Lwowa, mógł po nie sięgnąć każdy mieszkaniec Gdańska i Torunia, na utworze Palingeniusa mogło wykształcić się kilka pokoleń uczniów.

Zamierzając do końca niniejszej dysertacji, pozwolę sobie po raz ostatni zacytować słowa poety, któremu poświęciłam kilka lat pracy i powtórzyć za nim: „Longum opus et longo studio longoque labore/ confectum tandem atque extremo limite clausum”. Wierzę jednak, że powyższe rozważania stanowią dostateczny impuls do tego, aby uwzględnić

inspirującą rolę *Zodiaku życia* w szerszym kontekście badań i przeformułować jego dotychczasowe marginalne miejsce w literaturze i kulturze staropolskiej

Wykaz skrótów

Arystoteles – Aristoteles (Arist.):

Eth. Eud. – *Ethica Eudemia* (Etyka Eudemejska)
Eth. Nic. – *Ethica Nicomachea* (Etyka Nikomachejska)
Poet. – *Poetica* (Poetyka)
Rhet. – *Rhetorica* (Retoryka)

Augustyn św. – Aurelius Augustinus (August.):

August. *De civ. D.* – *De civitate Dei* (O Państwie Bożym)

Cyceron – Marcus Tullius Cicero (Cic.):

Ac. – *Academica* (Księgi akademickie)
Acad. Pr. – *Academica Priora* (Lucullus)
Fin. – *De finibus bonorum et malorum* (O najwyższym dobru i zlu)
De or. – *De oratore* (O mówcy)
Rep. – *De republica* (O państwie)
Orat. – *Orator* (Orator)
Sen. – *De senectute* (O starości)
Tusc. – *Tusculanae disputationes* (Rozmowy tuskulańskie)

Diogenes Laertios (Diog. Laert.):

Vitae philosophorum (Żywoty i poglądy sławnych filozofów)

Geliusz – Aulus Gellius (Gell.):

Noctes atticae (Noce attyckie)

Hezjod – Hesiodus (Hes.):

Theog. – *Theogonia* (Teogonia)
Op. – *Opera et dies* (Prace i dnie)

Homer – Homerus (Hom.):

Od. – *Odyssea* (Odyseja)
Il. – *Ilias* (Iliada)

Horacy – Quintus Horatius Flaccus (Hor.):

Ars poet. – *Ars poetica* (Sztuka poetycka)
Carm. – *Carmina* (Pieśni)
Sat. (vel. *Serm.*) – *Satirae* (Sermones, Gawędy)

Juwenalis – Decimus Iunius Iuvenalis (Iuv.) – *Satirae* (Satyry)

Kwintyliian – Marcus Fanius Quintilianus (Quint.):

Quint. *Inst. orat.* – *Institutio oratoria* (Kształcenie mówcy)

Lukan – Marcus Annaeus Lucanus (Lucan)

Phars. – Pharsalia (Farsalia)

Lukian – Lucian Samosatensis (Luc.):

Dial, mort. – Dialogi mortuorum (Dialogi umarłych)

Lukrecjusz – Titus Lurectius Carus (Lucretius):

De rerum natura (O rzeczywistości)

Maniliusz – Marcus Manilius (Manil.):

(Astronomica)

Marcjalis – Marcus Valerius Martialis (Mart.):

(Epigrammaton libri – Epigramy)

Owidiusz – Publius Ovidius Naso (Ov.):

Am. – Amores (Miłostki)

Ars am. – Ars amatoria (Sztuka kochania)

Fast. – Fasti (Fasti – kalendarz poetycki)

Met. – Metamorphoses – (Metamorfozy)

Pont. – Epistulae ex Ponto (Listy z Pontu)

Pauzaniausz – Pausanias (Paus.):

(Graeciae descriptio – Wędrówki po Helladzie)

Plato – Platon (Pl.):

Gorg. – Gorgias (Gorgiasz)

Leg. – Leges (Prawa)

Phd. – Phaedrus (Fajdros)

Resp. – Respublica (Państwo)

Prt. – Protagoras (Protagoras)

Hp. Mai. – Hippias Maior (Hippiasz Większy)

Pliniusz Młodszy – Gaius Plinius Caecilius Secundus [Minor] (Plin.):

Ep. – Epistulae (Listy)

Pliniusz Starszy – Gaius Plinius Secundus [Maior] (Plin.):

HN. – Naturalis Historia (Historia naturalna)

Plutarch – Plutarchus (Plut.):

Luc. – Lucullus (Vitae parallelae) (Lukullus – Żywoty równoległe)

Quomodo adul. – Quomodo adulescens poetas audire debeat (Jak młodzież powinna słuchać poetów)

Propercjusz – Sextus Propertius (Prop.):

(Elegiae – Elegie)

Seneka – Lucius Annaeus Seneca (Sen.)

Dial. – *Dialogi (Ad Polybium de Consolatione: O pocieszeniu dla Polibiusza)*
Sen. Epist. – *Epistulae ad Lucilium (Listy do Luciliusza)*

Stacjusz – Publius Papinius Statius (Stat.):

Silv. – *Silvae (Sylwy)*

Strabon – Strabo (Strab.):

Geograph. – *Geographica (Rerum geographicarum)*

Syliusz Italikus – Silius Italicus (Sil.):

(Punica)

Terencjusz – Publius Terentius Afer (Ter.):

Phorm. – *Phormio (Formion)*

Wergiliusz – Publius Vergilius Maro (Verg.):

Aen. – *Aeneis (Eneida)*

Ecl. – *Eclogae (Eklogi, Bukoliki)*

G. – *Georgica (Georgiki)*

ZV. – *Marcelli Palingenii „Zodiacus vitae”*, Introduzione ed edizione critica di Franco Bacchelli, Bologna 2012.

ZZ. – *Palingeniusz (Marcellus Palingenius Stellatus), Zodiak życia*, Wrocław 2015, przeł. i oprac. U. Bednarz, wstęp U. Bednarz, J. Sokolski, Wrocław 2015.

Antonio Fileremo Fregoso:

CB. – *Cerva Bianca* :

TP. – *De i tre Pellegrin*

CP. – *Contenzione di Pluto e Iro*

Federico Frezzi:

Q. – *Il quadriregio.*

Bibliografia:

Bibliografia została podzielona na dwie części. Pierwszą z nich (Źródła) stanowią edycje łacińskich i obcojęzycznych wydań *Zodiaku* od nowożytnych po współczesne, które wykorzystałam w niniejszej pracy oraz dzieła starożytnych, średniowiecznych i

wczesnonowożytnych autorów, do których nawiązał Palingenius. W drugiej części (Opracowania) zamieszczono wykaz literatury przedmiotu.

Źródła:

Edycje i tłumaczenia *Zodiaku życia*

Zodiacus vitae pulcherrimum opus atque vtilissimum, Marcelli Palingenij Stellati poetae ad illustrissimum Ferrariæ ducem Herculem secundum fœliciter incipit, Venetijs, Bernardinus Vitalis Venetus impressit, Venetiis 1536.

Marcelli Palingenii Stellati poetae doctissimi Zodiacus vitae: hoc est, De hominis vita, studio, ac moribus optime instituendis, Libri XII. Ad Illustrissimum Ferrariæ Ducem Herculem secundum. Opus mirè eruditum, planequae philosophicum, nunc denuo longe quam antea cum emendatius, tum diligentius excusum, Basileae 1537.

Marcelli Palingenii Stellati poetae doctissimi Zodiacus vitae: hoc est, De hominis vita, studio, ac moribus optime instituendis, Libri XII. Ad Illustrissimum Ferrariæ Ducem Herculem secundum. Opus mirè eruditum, planequae philosophicum, nunc tertio longe quam antea emendatius, tum diligentius excusum, Basileae 1543.

Marcelli Palingenii Stellati poetae doctissimi Zodiacus vitae: hoc est, De hominis vita, studio, ac moribus optime instituendis libri XII, apud Joannem Tornaesium et Gul. Gazeium, Lugduni 1556.

Marcelli Palingenii Stellati poetae doctissimi, Zodiacus vitae: hoc est, de hominis vita, studio, ac moribus optime instituendis, libri XII. Opus mirè eruditum, planequae philosophicum, ac diligentissimè in studiosorum vsum denuò excusum, cum indice acutatissimo, apud Lvdivicvm König, Basileae 1621.

Marcelli Palingenii Stellati Zodiacus vitae, id est de hominis vita, studio ac moribus optime instituendis libri XII. Nunc demum ad exeplaria primaria fedulo castigati centenis aliqod mendis expurgati, aliisquw accesionibus acuti, I. Hofhout, Rotterodami, 1722.

Marcelli Palingenii Stellati poetae doctissimi Zodiacus vitae de vita studio, ac moribus hominum optime instituendis libri XII. Editio nova diu desiderata et multis in locis denuo emendata, apud Theod. Christop. Felgineri viduam, Hamburgi 1736.

Marcelli Palingeni Stellati Zodiacus vitae, hoc de hominis vita, studio ac moribus optime instituendis, typis Joannis Schweighauser, Basileae 1789.

Marcelli Palingenii „Zodiacus vitae”, Introduzione ed edizione critica di Franco Bacchelli, Bologna 2012.

[Baranbe Googe] *The zodiake of life, written by the excellent and Christian poet (...)* Translated out of Latine into Englishe, by Barnabie Googe and by him newly recognished.

Herevnto is annexed (for the readers aduantage) a large table, as well of wordes as of matters mentioned in this whole worke, London 1576.

[Johannes Sperng], *Marcelii Palingenii Stellati zwölf Bucher zu Latein Zodiacus vitae, das ist Gurtel des Lebens gennant*, gründtlich verteutschet und in Reymen verfasst, durch Georg Raben, Sigmund Feyerabendt, und Weygand Hanen Erben, Franckfurt 1564.

Marcellus Palingenius von Stellata, *Thiertreis des Labens (...)* in deutsche übersetzt von Franz Schisling, Wien 1785 (1788);

Marcelli Palingenii Stellati poetae „*Zodiacus vitae*” in deutsche Reime übersetzt von Joseph Pracht (...) München und Straubing 1804 (1806).

Le Zodiaque de la vie ou Préceptes pour diriger la Conduite & les Moeurs des Hommes, traduit du Poëme de Marcel Palingene, célèbre Poëte de la Stellada. Par Mr. De la Monnerie, La Haye 1731.

Palingène, *Le Zodiaque de la vie*, texte latin établi, traduit et annoté par Jacques Chomarat, Genève 1996.

Palingeniusz (Marcellus Palingenius Stellatus), *Zodiak życia*, Wrocław 2015, przeł. i oprac. U. Bednarz, wstęp U. Bednarz, J. Sokolski, Wrocław 2015.

Teksty średniowieczne i wczesnonowożytne:

Rudolf Agricola, *Rudolphi Agricolae Phrisii De inventione dialectica libri tres*, apud I. Knoblochum, Argentinae 1521.

Otto Aicher, *Zodiacus Vitae, Sive Iter Ethicum: Continens Symbola Moralia De Hominis Vita, Studio ac Moribus optime instituendis*, Salisburgi 1697.

Kaspar von Barth, *Zodiacus vitae Christianae. Satyricon, pleraque omnia verae sapientiae misteria singulari suavitate enarrans*, Typis Wecheliani, Sumptibus Danielis ac Davidis Aubriorum & Clementis Schleichij, Francofurti 1621.

[Stephen Batman] *Batman uppon Bartholome, His Booke De Proprietatibus Rerum; newly corrected, enlarged, & amended, with such Additions as are requisite, unto every severall Booke. Taken foorth of the most approved Authors, the like heretofore not translated in English. Profitable for all Estates, as well for the benefite of the Mind as the Bodie*, London 1582.

Vincent de Beauvais, *Bibliotheca Myvndi Sev Specvli Maioris Vincentii Bvrgvndi [...]* Tomvs secundus [...], *Qvi Specvlvm Doctrinale Inscritivtr. In quo omnium atrium et scentiarum perfecta encycopaedia continetur (...)*, Ex Officina Typographica Baltazaris Belleri, Duvaci 1624.

Philippus van der Beken, *Zodiacus religiosus cuius duodecim signis duodecim sacrorum religiosorum ordinum fundatores encomiatrice comparantur* A.R.P.F. Philippo vander Beken, ex typographia Ioannis Francisci Crabbens, Antuerpiae 1669.

Martinus Birrius, *Tres tractatus de metallorum transmutatione, quid singulis contineatur, sequens pagina indicat*, Amstelodami, 1668.

Nicolas de Blegny, *Zodiacus medico-gallicus sive Miscellaneorum medico-physicorum gallicorum titulo recens in re medica et naturali exploratorum vnoquoque mense Parisiis gallice prodeuntium annus tertius scilicet* 1681. Authore Nicolao De Blegny R.G.C.O, Sumptibus Leonardi Chouët, Genevae 1682.

[Giovanni Baccaccio] *Ioannis Bocatii Peri Genealogias Deorum: Libri Quindecim*, cum annotationibus Iacobi Micylli, apud Io. Heruagium, Basileae 1532.

[Giovanni Caldiera] *Concordantiae poetarum philosophorum et theologorum, Ioanne Caldiera Phisico authore. Opus vere aureum quod nunc primum in lucem prodit ex antiquo exemplari auctoris*, Venetiis 1547.

Lucas Cranach, *Antithesis figurata vitae Christi et Antichrisiti*, Joan. Grunenber, Wittenbergae 1521.

Jan Cynerski-Rachtamowicz, *Zodiacvs Academicvs XII. Candidatis Prima[m] in artibus honestissimis, et Philosophia lauream publice In Almo Athenæo Iagelloniano capessentibus A M. Ioanne Cynerski Rachtamouio, Coll. Min. Ord. Eloquen. Profes. eorundumque Candidatorum Promotore boni ominiset auspicij gratia monstratus*, apud Matth. Andreouiensem, Cracoviæ 1634.

Johannes Damascenus, *Zodiacus Cæli Sarmatici In Palmari Solea Soli Eucharistico Mysarvm Officio Exporrectus: Lumen Avitæ Gloriæ, Virtutis & Honoris (...)* D. Stanislao Matthæo in Rozdoł & Rejowiec Rzewuski, Palatino Podlachiæ (...) Refundens Sev Lyricorum Libri IV. & Epodon Liber Unus, Typis Scholarum Piarum, Varsaviae 1715.

De formulando studio Rudolphi Agricolae, Erasmi Roterodami et Philippi Melanchthonis rationes cum locorum quorundam indice, Coloniae 1555.

Disputationes quaedam philosophicae in Academia Regiomontanae propositae, Wittenbergae 1548; idem, Methodi dialecticae in gratiam novi gymnasii Dantiscani, Francofurti ad Moenum 1567.

Disputationis Politicæ Periculum Quintum De Monarchia ex 14 & seq.ca. usq; ad fine 1.3 Pol. Arist. Quod sub praesidio Basilii Czölneri Conrector Gymnasii Thorunienis, Thorunii, 1636.

Jeremias Drexel, *Zodiacvs christianvs locupletatus seu Signa XII divinae praedestinationis / totidem symbolis explicata, Formis Cornelij Leysserij*, Monachii 1632.

Jeremias Drexel, *Droga Do Wiecznosci: Abo Dwanascie znakow Przejrzzenia do nieba*, Przez W. Oyca Hieremiasza Drexellivsa, Soc. Iesu, Lacińskim ięzykiem wydana: a teraz na Polski

przez iednego Kapłana tegoż Zakonu przetłumaczona [w Drukarni Macieja Andrzeiowczyka], Kraków 1632.

Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia, vol. 1 , ed. J. Clericus, Lugduni Batavorum 1703.

Thomas Elyot, *The Dictionary of syr Thomas Eliot knyght*, London 1538.

Jacopo Facciolati, *Epistolae Latinae*, Patavii 1765.

[Marsilio Ficino] *Marsilii Ficini Florentini Medici atque Philosophi celeberrimi, de Vita libri Tres recens iam a mendis situque vindicati (...)* cum omnium novo rerum atque vocum Indice. Apud Io. Bee. Basileae 1529.

[Marsilio Ficino] *Marsili Ficini Florentini, insignis Philosophi Platonici, Medici atque Theologi clarissimi opera (...)*, Ex Officina Henricpetrina, Basileae 1561.

[Fabius Planciades Fulgentius] *F. P. Fulgentii christiani philosophi mythologiarum libri tres in quibus enarrat quid omnes insigniores veterum fabulae signifcent, quo docendi genere, miscentes utile dulci, sapientissime σοφώτατοι poetae et forma vere mores & rerum tradiderunt causas (...)*, excudeat Hanricus Petrus, Basileae 1536.

Lilio Gregorio Giraldi, *Dialogi duo de poetis nostrorum temporum ad Illustrissimam Diam Renatam Ferrariae et Carnuti principem*, Florentiae 1551.

Kazimierz Piotr Goszkowski, *Zodiacus Solis Sapientiae D. Thomas Aquinas Doctor Angelicus: Recurrente annua suae Festivitatis die, In Basilica Sanctissimae Trinitatis Ordinis Praedicatorum Celeberrimi Conventus Cracoviensis Oratorio Stylo (...)* / *Per M. Petrum Casimirum Goszkowski Philosophiae Doctorem (...)* Demonstratvs, (...), Anno quo PhasMa DeCor steLLae reX Vasto praebVIIt orbI., Typis Universitatis, Cracoviae 1722.

Gianvincezo Gravina, *Della ragion poetica*, Roma 1708.

Illustris scholae belziciensis recens restauratae nova lectionum series una cum eiusdem legibus, Literis Mollerian, S. 1653.

Instructiones nonnullae circa libros nominatim prohibitos in Sacrosancto Indice [Biblioteca Apostolica Vatinana, Vat. Lat. 6207].

[Barthormaeus Keckermann] *Systematis logici plenoris pars II*, w: *Bartholomaei Keckermanni Dantiscani, In Gymnasio Patrio Philosophiae Professoris eruditissimi Operum Omnium quae extant*, tomus primus, [apud Pterum Aubertum] Genevae 1614.

[Georg Maior] *De Orygine et autoritate verbi Dei et pontificatum patrum [...]*, Vitebergae 1565.

[Filip Melanchton] *Sententiae sanctorum patrum De coena Domini, bona fide, recitatae, et editae A Philippo Melanchtone*, VVitenbergae 1530.

[Fridrich Nausea] *Prudentissima Foederici Nauseae Blancicampiani Franci orientalis De puero litteris instituendo consilia*, in ædibus Georgij de Rusconibus Mediolanensis, Venetiis 1521.

F. R. Lucarino, *Notationes ad Indicem, et post Indicem authorum, et librorum prohibitorum, w: Sacra theologia ac Sacrae Palatii Apostolici Magistro ac Episcopo Civitatis Plebis Tomus Tertius continet imitales Indicis Litteras*, Bibliotheca Apostolica Vaticana, sygn. Barb. lat. 1558.

[Gabriel Naudé] *Panegyricus dictus Urbano VIII Pont. Max., ob. beneficia ab ipso Thomam Campanellam collata. Authore Gabr. Naudaeo Parisino*, Parisiis 1644.

[Gabriel Naudé], *Considérations politiques sur les coups d'État par Gabriel Naudé*, b. m. 1667.

[Francesco Patrizi], *Della poetica di Francesco Patrizi, La Deca Disputata nella quale, e per istori, e' per ragioni, e per autoria' de' grandi antichi, si monstra la falsita*, per Vittorio Baldini, in Ferrara 1585.

[Gottlieb Pelargus] *Rector Academiae Francofurtanae Gottlieb Pelargus, S. Theol. D. & Prof. Publ. Facultatis item Senior; Ad supremum exequiarum honorem, Viro-Juveni [...] Dn. Andreae Francisco de Bulgrin, navo atque industrio, Ex aedibus Santreuterianis hodierno meridie In avium Colbergae monimentum transvehendo; pio ac solenni ritu per vicus & pomeria Urbis ducendarum; Reipubl. literariae [...], Cives amanter invitat, Universität Frankfurt an der Oder 1659.*

Alphonsus Pisanus, *Confutatio brevis centum et tredecim errorum apud Sectarios nostri seculi, circa septem ecclesiae sacramenta, in Officina Typographica Joannis VVolrabi, \Posnaniae 1587 (BUAM, sygn. SD36705 I).*

Alphonsus Pisanus, *Synopsis sectarum praecipuarum quae simul cum catholicis sunt in regno Poloniae*, Biblioteca Nazionale Centrale di Roma, sygn. MS gesuitico 844.

Joannes Placotonus, *Schola: sive latinae scholae constitutio*, Francofurti ad Moenum 1566.

Joannes Placotomus, *Ratio docendi juventutem*, Lipsiae 1566.

[Christoph Praetorius] *M. Christophori Praetorii Politica Annotationibus & Quaestionibus / aucta a Beati Autoris Filio, M. Christophoro Friderico Praetorio, Stetinensi Pomerano, Pastore ad Div. Georg. Wollinensium, Stetini 1688.*

[Antonio Riccoboni] *Poetica Aristotelis: Eivsdem Riccoboni Paraphrasis In Poeticam Aristotelis. Eivsdem Ars Comica Ex Aristotele. Cum Indice copiosissimo, Patavii 1587.*

Johann Sarkander, *Zodiacus Sarcandri De Skoczowa, seu Compendium felicitatis agonis, quem pro Catholica Religione & fidelitate: Deo, Ecclesiae, Sacramentali Sigillo, nec non Caesari integrè fervata, gloriosè subjicit: Joannes Sarkander de Skoczowia, Parochus & Decanus Holeschoviensis: in ultima Boëmiae, & Moraviae rebellionem contra Augustissimum Imperatorem Ferdinandum II ab Haereticis excitata, Olomuncii Die 17. Martij Anno 1620:*

crudeli morte sublatus. Augusstissimo et invictissimo Imperatori Carolo Sexto Sarcandrici cultus zelantissimo. In glorioso ab hispanis reditu demississime praelatus, Godefrido Josepho Bilowski Curato Magno- Slatenicensi.

Johann Sarkander, *ZoDlaCVs soLarIs gLorIae et MalestatIs, anno praesente 12 e signis 12, portae trIVmphaLIs LoCo aDaptatVs : id est salve Carolinvm... de Lege... CaroLo... CaesarI seXto... sVae Caesareae MalestatI, aC... AVstrIaCae DoMVs CynthIo... a beLLe nota... proDIgIosa neo-stella, genuIno et InsIgnI ChrIstI Martyre Ioanne SarCanDro... conseCratVM, Mecoenate... Carolo Ludovico S.R.I. comite de Rogendorff... et serVo InDIgno GoDefrIDo Iosepho BILowsky.*

Iulius Caesar Scaliger, *Poetices libri septem*, Heidelberg 1617.

Johann Abraham Schmierer, *Zodiacus musicus*, Augsburg 1698.

Friedrich Schultz, *Ad supremum humanitatis officium, Viro-Iuveni [...] Dn. Andreae Francisco Bulgrin, L.L. Studiosissimo Qui in celeberrima ad Viadrum Academia, in ipso aetatis & studiorum flore, beata [...] sublatus est; Cuiusq exuviae, debita solemnitate huc deducta, In monumenta majorum [...] recondendae sunt [...]*, Colberae 1659.

Abraham Scultetus, *Annalium evangelii passim per Europam quinto decimo salutis partæ seculo renovati decas prima et secunda ab anno 1516-36*, Heidelbergae 1620.

Johann Sithmann, *Nucleus Pandectarum Paratitlaris : Praemissa ad singulos quinquaginta libros Tabula generali, & singulorum librorum tabulis [...] Ex textu legum: Historia Chronologica: Jure Novo: & Novissimo Recessuum & ordinationum Imperii [...] Juri operam daturis / erutus & exhibitus, a Joan Sithmanno, Stet. Pom. J.U.D. & ibidem Professore Regio, Stetini 1654.*

Martinus Słonkowicz, *Zodiacvs Academicvs In Cælo Cracoviano Duodecim Signis: Hoc est Duodecim Viris secundæ Laureæ LicentiatIs ConspicuuS Aßistente sibi Motore & Promotore [...] D. M. Martino Słonkowicz [...] / Per me Decimum tertium huius Zodiaci igniculum Matthiam Casimirvm Tretrvm Repræsentatus, [...] Cracoviae 1648.*

Piotr Strojeński, *In duobus Martini Cromeri dialogos, qui de vera et falsa nostri temporis religione inscribuntur, animadversiones brevissimae*, Pińczów 1560.

Synopsis Politicae Aristoteleae excerpta et Commentario cujusdam Politici (....) aliquot thesibus comprehendam sub Praesidio Basilii Czölneri Gymnasii Thoruniensis Conrector, Thorunii 1632 (Biblioteka Gdańska PAN: Ma 3985, strony nienuumarowane).

Franciscus Tidicaeus, *In Iatromastigas, de recto et salutari usu, de abusu item multiplici atque nefario, nobilissimae ac salutiferae artis medicinae, libellus*, Torunij, 1592.

Bernardo Tasso, *Ragionamento della poesia*, in vinegia appresso Gabriel Giolito de' Ferrari, Venetiis 1562.

Franciscus Tidicaeus, *Microcosmus, Hoc Est: Descriptio Hominis Et Mundi Parallīlos : In qua, quomodo in homine, ex singulari, infinita & plus quam excellenti Dei Creatoris sapientia, universa rerum natura, per imaginem quasi expressa sit [...]*, Lipsiae 1615.

Tipus sive Designatio Lectionum ac Opearum in Gymnasio Dantiscano, Gedani 1634.

[Marcus Hieronymus Vida] *Marci Hieronymi Vidae Cremonensis De arte poetica libri tres*, ex Officina Roberti Stephani, Parisiis 1527.

Edycje współczesne:

Dante Alighieri, *Biesiada*, przeł. M. Bartkowiak-Lerch, Kraków 2004.

Dante Alighieri, *La divina comedia*:

Inferno, a cura di N. Sapegno, Firenze 1989.

Purgatorio, a cura di N. Sapegno, Firenze 1990.

Paradiso, a cura di N. Sapegno, Firenze 1970.

Lodovico Ariosto, *Orland Szalony*, przeł. P. Kochanowski, oprac. R. Pollak, Wrocław 1965.

Lodovico Ariosto, *Orlando Furioso*, a cura di S. Debenedetti, vol. 2, Bari 1928.

Arystoteles, Dzieła wszystkie, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył K. Leśniak, t. 1, Warszawa 1990.

St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, Latin Text and English translation introductions, notes, appendices, and glossaries Thomas Gilby, London–New York 1963.

[Pietro Bembo] *Lettere di M. Pietro Bembo a' Prencipi e Signori e suoi Famigliari Amici scritte divise in undici libri*, w: *Opere del Cardinale Pietro Bembo*, vol. 7, Milano 1810.

Girolamo Fracastoro, *Navagero. Della Poetica*. Testo critico, traduzione, introduzione e note a cura di E. Peruzzi, Firenze 2005.

Giovanni Boccaccio, *Dekameron*, t. 1, przeł. E. Boyé, poprawił, uzupełnił i przedmową opatrzył M. Brahmer, Warszawa 1975.

Leonardo Bruni, *Oratio in hypocritas*, w: Leonardo Bruni, *Opere letterarie e politiche*, a cura di P. Viti, Torino 1996.

Giordano Bruno, *De immenso et innumerabilibus*, w: *Opera latine scripta*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962, vol. 1-2.

Lodovico Castelvetro, *Poetica d' Aristotele vulgarizzata e sposta*, a cura di Werther Romani, vol. 1, Bari 1978.

[Erazm z Rotterdamu] *De pueris statim ac liberaliter instituendis*, w: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, ed. Jean-Claude Margolin, vol. 2, Amsterdam 1971.

[Erazm z Rotterdamu] *Collected Works of Erasmus: Colloquies*, translated and annotated by C. R. Thompson, Toronto-Buffalo-London 1997.

Marsilio Ficino, *Marsilii Ficini Liber de voluptate. Apologi de voluptate*, vol. 2, Milano 1991.

Marsilio Ficino, *Theologia platonica*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Errico Vitale, Milano 2011.

Andreas Franckerberger, *Constitutio Nova Gymnasii Dantiscani* (1568), w: *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. 2: *Wybór Źródeł z XVI i XVII wieku*, pod red. L. Mokrzeckiego, Gdańsk 2008, s. 21-47.

Antonio Fileremo Fregoso, *Silve, Opere*, a cura di G. Dilemmi, Bologna 1976:

De i tre Pellegrini, s. 327-380.

Contenzione di Pluto e Iro, ss 129-142.

Cerva Bianca, s. 143-262.

Jakub Górski, *De generibus dicendi. O rodzajach wymowy*, wyd. i przeł. R. Sawa, Warszawa 2010.

[Diomedes Grammaticus], *Diomedis Artis Grammaticae libri III*, w: *Grammatici Latini, ex recensione Henrici Keilii*, vol. 1, Lipsiae 1857.

Lilio Gregorio Giraldi, *Modern poets*, ed. and transl. John N. Grant, Cambridge (MA)-London 2011.

[Servius Grammaticus] *Servii Grammatici in Vergilii Georgicon Librorum Primum Commentarius Prooem.* I, 1-2, w: *Servii Grammatici Qui Feruntur in Vergilii Carmina Commentarii*, ed. G. Thilo, H. Hagen, Volume 3, Part 1, Cambridge 2012.

Klemens Janicki, *Carmina. Dzieła wszystkie*, wyd. i wstępem poprzedził J. Królikowski, przeł. E. Jędrkiewicz, Wrocław 1966.

[Krzysztof Kobylański] *Christophori Kobylański Epigrammatum libellus*, edit., praefatione an nontaionibusque instruxit Lidia Winniczuk, Varsoviae 1961.

Jan Kochanowski, *Carmina Latina, Ps. 1, Imago phototypica, transcriptio*, pod red. Zofii Głombiowskiej, Gdańsk, Sopot 2008.

Jan Kochanowski, *Dzieła polskie*, t. 1-3, wstępem i przypisami opatr. J. Krzyżanowski, Warszawa 1955.

Filip Kallimach, *Życie i obyczaje Grzegorza z Sanoka*, przeł. I. Lichońska, Łódź 1994.

Cristophoro Landino, *Comento sopra la Comedia*, a cura di P. Procaccioli, vol. 2, Salerno-Roma 2001.

Brunetto Latini, *Il Tesoretto*, Milano 1985.

Liryka grecka, t. 2: *Melika*, oprac. J. Danielewicz, Warszawa-Poznań 1999.

Marcin Luter, *Księgi wyznaniowe Kościoła luterańskiego*, Bielsko-Biała 2011.

Martin Luter, *De votis monasticis*, w: *Luthers Werke in Auswahl*, Bd. 2: *Schriften von 1520-1524*, Berlin 1967.

Marcin Luter, *O niewolnej woli (De servo arbitrio)*, przeł., wstępem i objaśnieniami opatrzył ks. prof. W. Niemczyk, Warszawa 1977.

[Macrobius: Ambrosius Macrobius Theodosius] *Macrobii Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, excussis exemplis tam manu exartis quam typis descriptis emendavit: apparatus criticum, adnotationes cum aliorum selectas tum suas, adiecit L. Ianus, Quedlinburgi et Lipsiae 1848.

Filip Melanchton, *Obrona Wyznania augsburskiego*, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła luterańskiego*, Bielsko-Biała 2011.

Najdawniejsze ustawy Gimnazjum Toruńskiego, wyd. S. Tync, Toruń 1925.

[Francesco Petrarca] *F. Petrarcae Africa* (quam recensuit, praefatione, notis et appednicibus illustravit L. Pingaud), Parisiis 1872.

Enea Silvio Piccolomini, *Somnium de fortuna*, w: *Der Briefwechsel des Enea Silvius Piccolomini*, hrsg. von R. von Wolkan, Wien 1909 [*Fontes Rerum Austriacarum*, vol I. 1: *Abteilung: Briefe aus der Laienzeit (1431-1445)*], s. 343-353.

Angelo Poliziano, *Stanze, Orfeo, Rime*, a cura di D. Puccini, Milano 1992.

Alexander Pope, *Essay on men*, w: *Alexander Pope, Works of Alexander Pope in verse and prose, with a selection of explanatory notes and the account of his life by dr. Johnson in eight volumens*, vol. 3, London 1812.

Cesare Ripa, *Ikonologia*, przeł. Ireneusz Kania, Kraków 2002.

Maciej Kazimierz Sarbiewski, *O Poezji Doskonałej czyli Wergiliusz i Homer (De perfecta poesi sive Vergilius et Homerus)*, przeł. M. Plezia, oprac. S. Skimina, Wrocław 1954.

Schola Levartoviana restituta, typis Alexii Radecii 1593, w: „Archiwum do Dziejów Oświaty”, t. 13, Kraków 1914 s. 287–327;

[Piotr Statorius] *Piotra Statoriusa Gymnasii Pinczoviensis Instituto*, [wydał] Antoni Karbowski, „Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce”, t. XIII, Kraków 1914, s. 257-282.

Torquato Tasso, *Goffred albo Jerozolima wyzwolona*, przeł. Piotr Kochanowski, oprac. R. Pollak, Kraków 1951.

William Shakesperare, *Król Lear*, w: *W. Shakespeare, Tragedie i kroniki*, przeł. S. Barańczak, Kraków 2013.

[Bernardus de Silvestris] *The Cosmographia of Bernardus de Silvestris*, trans. W. Wetherbee, New York 1973.

Ustawy Gimnazjum Toruńskiego z 1568 r. (cz. I – wychowanie religijne i program nauczania). Przekład z języka łacińskiego T. Dreikopel, „Folia Toruniensia” 2015, t. 15, s. 59–67.

Lorenzo Valla, *O rzekomej, sfalszowanej donacji Konstantyna*, przeł. K. Kokoszkiewicz, przedmową opatrzyła H. Manikowska, Warszawa 2015.

Marco Girolamo Vida, Jan Kochanowski, *Szachy*, wstępem poprzedził i przeł. J. Ciechanowicz, Warszawa 1983.

Opracowania:

Janina Abramowska, *Topos i niektóre miejsca wspólne badań literackich*, „Pamiętnik Literacki” 1982, z. s. 3-23.

Daniel Andersson, *Philosophy and the Renaissance encyclopedia. Some observations*, w: *Encyclopaedism form Antiquity to the Renaissance*, ed. J. König, G. Woolf, Cambridge 2013, s. 398-413.

Franco Bacchelli, *Note per un inquadramento biografico di Marcello Palingenio Stellato*, „Rinascimento”, 25, 1985, s. 275-292.

Franco Bacchelli, *Palingenio e Postel*, „Rinascimento” 1990, vol. 30, s. 309-315.

Franco Bacchelli *Scienza e filosofia nell'opera di Marcello Palingenio Stellato: saggio di un'edizione critica e apparato delle fonti dello Zodiacus vitae*: tesi di dottorato di ricerca in storia della scienza, Università degli studi di Firenze, 1999, vol. 1-7 [praca doktorska].

Franco Bacchelli, *Giovanni Pico della Mirandola e Antonio Fileremo Fregoso*, w: *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, a cura di P. Castelli, Firenze 1998, s. 91–105.

Franco Bacchelli, *Palingenio e la crisi dell'aristotelismo*, w: *Sciences et religions. De Copernic à Galilée (1540-1610). Actes du Colloque*, Rome 1999, s. 357-374.

Franco Bacchelli, *Palingenio e Giordano Bruno*, "Physis" 2001, vol. 38, s. 213-222.

Franco Bacchelli, *Filosofia naturale e simpatia universale. Schede sul dibattito attorno alla razionalità dell'anima dei bruti tra quarto e cinquecento*, w: *La magia nell' Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale. Atti del convegno Firenze 2-4 ottobre 2003*, a cura di F. Menori, Firenze 2007, s. 247-281.

Franco Bacchelli, *Un maestro di scuola napoletana a Forlì: Marcello Palingenio Stellato*, w: *Sculture di carta e alchimie di parole: Scienza e cultura nell'età moderna*, a cura di E. Casali, Bologna 2008, s. 19-28.

Franco Bacchelli: *Appunti sulla fortuna basileese e francese dello Zodiacus vitae del Palingenio*, w: *Nuovi maestri e antichi testi: umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno: atti del Convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli, Mantova, 1-3 dicembre 2010*, a cura di S. Caroti, V.P. Compagni, Firenze 2012, s. 167-189.

Franco Bacchelli, *Marcello Palingenio Stellato e il suo „Zodiacus vitae”*, w: *Marcelli Palingenii „Zodiacus vitae”*, Introduzione ed edizione di Franco Bacchelli, Bologna 2012, s. 7-30.

Franco Bacchelli, *L'utilità della guerra secondo Palingenio Stellato nello „Zodiacus vitae”*, w: *Astrologia e magia nel Rinascimento: teorie, pratiche, condanne. Atti del Convegno del Centro di alti studi Euaristos: Forlì 21-22 maggio 2013*, a cura di Ornella P. Faracovi, Pisa 2014, s. 85-95.

Karol Badecki, *Piotr z Poznania, pierwszy stały księgarz lwowski*, „Lwowskie studia biblioteczne” 1932, t. 1, z. 1 s. 65-87.

Thomas W. Baldwin, *William Shakspeare's small latine et lesse greeke*, vol. 1 i 2, Urbana 1944.

Łukasz Barański, Jerzy Sojka, *Reformacja*, t. 1, Bielsko-Biała 2016.

Krystyna Bartol, *Elementy hymniczne w greckiej elegii okresu archaicznego i klasycznego*, „Collectanea Philologica” 2003, nr. 6, s. 49-60.

Henryk Barycz, *Metryka promowanych Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1639-1741*, w: *Nasza Przeszłość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce*, Kraków 1947, s. 185-212.

Henryk Barycz, *Śląsk w polskiej kulturze umysłowej*, Katowice 1982.

Bruno Basile, *Villa e giardino nella trattatistica rinascimentale* w: *La letteratura di villa e di villeggiatura, Atti del Convegno di Parma 29 settembre – 1 ottobre 2003*, Roma 2004, s. 205-232.

Bruno Basile, *L'elisio effimero. Scrittori in giardino*, Bologna 1993.

Marc A. Beckwith, *A study of Palingenius' „Zodiacus vitae” and its influence on English Renaissance literature*, Ohio State University 1983 [praca doktorska].

Marc A. Beckwith, *Comus and the 'Zodiacus vitae'*, „Milton Quarterly” 1986, vol. 20, no. 4, s. 145-147.

Urszula Bednarz, *„Zodiacus vitae” Marcellusa Palingeniusa wobec tradycji literackiej*, w: *Fortunniejszy był język, bo ten i dziś miły: Colloquium Neolatinum IV*, pod red. I. Bogumił, Z. Głombiowska, Gdańsk 2010, s. 218-225.

Urszula Bednarz, Jacek Sokolski, *Wstęp* w: Palingeniusz (Marcellus Palingenius Stellatus), *Zodiak życia*, przeł. i oprac. U. Badnarz, wstęp U. Badnarz i J. Sokolski, Wrocław 2015, s. 5-90.

Antoni G. Bem, *Wizerunek Mikołaja Reja z Nagłowic jako utwór sztuki i zdrowej myśli*, w: „Pisma krytyczne”, oprac. Z. Żabicki, Warszawa 1963, s. 112-135.

Iványi Béla, *A magyar könyvkultúra múltjából*, Szeged 1983.

Artur Benis, *Materyały do historii drukarstwa i księgarstwa w Polsce. I Inwentarze księgarń krakowskich Macieja Scharffenberga i Floryana Ungelera (1547-1551)*, „Archiwum dla dziejów literatury i oświaty w Polsce”, t. VII, Kraków 1892.

Artur Benis, *Materyały do historii drukarstwa i księgarstwa w Polsce. II. Inwentarze bibliotek prywatnych (1546-1553)*, „Archiwum dla dziejów literatury i oświaty w Polsce”, t. VII, Kraków 1892.

Marco Beretta, *Gli scienzati e l'edizione del „De rerum natura”*, w: *Lucrezio, la natura, la scienza*, a cura di M. Beretta e F. Citti, Firenze 2008, s. 177-224.

Robert Bernagiewicz, *Wprowadzenie do historii muzyki. Starożytna Grecja*, Lublin 2007.

Emrich Berthold, *Topika i topoi*, przeł. J. Koźbiał, „Pamiętnik Literacki” 1977, z. 1, s. 235-263.

Andrzej Betlej, Anna Markiewicz, *Pałac w Cucułowcach w świetle inwentarza Jerzego Stanisława Dzieduszyckiego z 1731 roku*, Kraków 2016.

Elżbieta Bielecka, *Aratea Rufiusa Festusa Awienusa – zarys monograficzny*, Poznań 2014 [praca doktorska].

Tadeusz Bienkowski, *Nauczania filozofii w Gdańsku*, w: *Nauczanie filozofii w Polsce XV-XVIII wieku*. Zbiór studiów pod red. L. Szczuckiego, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978, s. 115-135.

Ann Blair, *Revising Renaissance encyclopaedism*, w: *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, ed. J. König, G. Woolf, Cambridge 2013, s. 379-397.

Dobrochna Bolewska, Ryszard Marciniak, *Katalogi i inwentarze książek w zbiorach rękopiśmiennych Biblioteki Kórnickiej*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej” 1987, z. 22, s. 157-172.

Ettore Bonora, *Poeti Latini. Poesia didascalica e narrativa: Palingenio, Vida, Fracastoro*, w: *Storia della Letteratura Italiana. Il Cinquecento*, a cura di E. Cecchi, N. Sapegno, Milano 1996, s. 283-296.

Giuseppe Borgiani, *Marcello Palingenio Stellato e il suo poema, lo „Zodiacus vitae”*, Città di Castello 1912.

Andrzej Borowski, *Renesans*, Kraków 2002.

Andrzej Borowski, *Rozmowa o sztuce bycia człowiekiem w: Baltazar Castiglione, Książka o Dworzaninie*, przekł., wstęp i opracowanie A. Borowski Kraków 2018, s. 5-9.

Warren Boutcher, *The School of Montaigne in Early Modern Europe*, vol. 2: *The Reader-Writer*, Oxford 2017.

Mariusz Brodnicki, *Spór o istnienie etyki w dawnym Gdańsku*, „*Studia Gdańskie. Wizje i rzeczywistość*” 2007, t. 4, s. 52-63.

Mariusz Brodnicki, *Nauczanie filozofii w Gdańskim Gimnazjum Akademickim do połowy XVII wieku*, Gdańsk 2012.

Mariusz Brodnicki, *Filozofia w Gdańskim Gimnazjum Akademickim w: Gdańskie Gimnazjum Akademickie: t. 1: Szkice z dziejów*, pod red. Edmund Kotarski, Gdańsk 2008, s. 184-185.

Alice Brown, *Macchiavelli e Lucrezio. Fortuna e libertà nella Firenze del Rinascimento*, trad. it. A. Asioli, Roma 2013.

Aleksander Brückner, *Z Teki Bibliograficznej. VIII. Klonowic współautorem „Akcji” przeciw Jezuitom. IX. Kto jest autorem „Napomnienia polskiego ku zgodzie” z r. 1545*, „*Pamiętnik Literacki*” 1904, s. 403-414.

Aleksander Brückner, *Mikołaj Rej. Studium krytyczne*, Kraków 1905.

Aleksander Brückner, *Wstęp*, w: Jan Kochanowski, *Pisma zbiorowe*, t. 1., Warszawa 1924, s. 1-86.

Aleksander Brückner, *Recenzja z T. Sinko, Polski głosiciel „stanu natury” z początku XVIII wieku*, „*Pamiętnik Literacki*” 1910, t. 9, s. 142-145.

Włodzimierz Budka, *Biblioteka Mikołaja Bronowskiego*, „*Przegląd Biblioteczny*” 1930, z. 4, s. 209-215.

Włodzimierz Budka, *Kiedy M. Rej został protestantem?*, „*Ruch Literacki*” 1928, R. III, s. 147-148.

Józef Budzyński, *Paideia humanistyczna czyli wychowanie do kultury. Studium z dziejów klasycznej edukacji w gimnazjach XVI i XVII wieku (na przykładzie Śląska)*, Częstochowa 2003.

Theodore A. Buenger, *The Classics and the Protestant Reformation*, „*The Classical Weekly*” 1917, vol. 11, no. 5, s. 34-37.

Jacob Burkhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, przeł. M. Kreczkowska, wstęp M. Brahmer, Warszawa 1965.

Elwira Buszewicz, *Wielcy i mali poeci w „Foriceniach” Jana Kochanowskiego*, w: *Dobrym towarzyszom gwoli. Studia o „Foriceniach” i „Fraszkiach” Jana Kochanowskiego*, red. R. Krzywy i R. Rusnak, Warszawa 2014, s. 51-80.

Julien Claeys Bouúaert, *De Marcello Palingenio Stellato poeta eiusque opere, quod „Zodiacus vitae” inscribitur*, Accademia Vivarium novum di Frascati, Roma 2014 (nieopublikowana praca magisterska).

Francesco Cabras, *W dialogu z tradycją. Łacińskie źródła foricenum 42 i 52*, w: *Dobrym towarzyszom gwoli. Studia o „Foriceniach” i „Fraszkach” Jana Kochanowskiego*, red. R. Krzywy i R. Rusnak, Warszawa 2014, s. 81-92.

Franco Cardini, Massimo Miglio, *Nostalgia del Paradiso. Il giardino medievale*, Roma–Bari 2002.

Anna Cecot, *Artyści „czarnej sztuki”. Typografia druków Floriana Ungera i Macieja Wierzbięty*, Kraków 2015.

Christopher S. Celenza, *L’umanesimo italiano nel XX secolo: Eugenio Garin e Paul Oskar Kristeller*, w: *Rinascimento perduto. La letteratura latina nella cultura del Quattrocento*, trad. e cura dell’edizione italiana di I. Candido, Roma 2014 (ed. angielska 2004), s. 40-79.

Cenni necrologici e biografici, „Biblioteca italiana ossia giornale di letteratura, scienze ed arti”, compilato da Varii Letterati 1829, tomo 54, s. 136-143.

Marian Chachaj, *Fundacje szkolne Firlejów (Lewartów i Kock)*, w: *Gospodarcza i kulturotwórcza rola Firlejów: Firlejowie w tradycji lokalnej, II Janowieckie Spotkania Historyczne: sesja naukowa odbyła się dnia 27 maja 2000 roku na Zamku w Janowcu (Dom Północny) / org. II JSH Towarzystwo Przyjaciół Janowca* [et al.; red. Andrzej Szymanek], t. 2, Janowiec nad Wisłą 2000, s. 143-165.

Paolo Cherchi, *Enciclopedias y organisation del saber de la antigüedad al renacimiento*, w: *De las academias a la enciclopedia: el discurso del saber en modernidad*, ed. E. Rodriguez Cuadros, Valencia 1993.

Cognition and the book. Typologies of Formal Organisation of Knowledge in the printed Book of the Early Modern Period, ed. K. A. E. Enenkel, W. Neuber, Leiden-Boston 2005.

Robert Coleman, *Gallus, the Bucolics, and the Ending of the Fourth Georgic*, w: “The American Journal of Philology” 1962, vol. 83, No. 1 (1962), s. 55-71.

Stefano Colonna, *Hypnerotomachia Poliphili e Roma: metodologie euristiche per lo studio del Rinascimento*, Roma 2012.

Gian B. Conte, *The Poetry of Pathos. Studies in Vergilian Epic*, ed. S. J. Harrison, New York 2007.

Rita Copeland, Ineke Sluiter, *General Introduction*, w: *Medieval Grammar and Rhetoric: Language Arts and Literary Theory, AD 300–1475*, Oxford 2016, s. 1-18.

Juliana H. Cotton, „Giovanni Caldiera”, w: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 16, Roma 1973, s. 626-628.

Benedetto Croce, *Lo Zodiacus vitae del Palingenio*, w: *idem, Poeti e scrittori del pieno e tardo Rinascimento*, t. 3, Bari 1952, s. 84-92.

Benedetto Croce, *Poetry, Nonpoetry, Antipoetry* w: *Benedetto Croce's Poetry and Literature. An Introduction to its Criticism and History*, translated with an introduction and notes by Giovanni Gellace, (b.m.) 1980.

Ernst R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. i oprac. A. Borowski, Kraków 1997.

Jadwiga Czerwińska, Magdalena Koźluk, „*Quidquid in Euripide, tragicorum principe, memorabile est*” – forma gnomiczna Eurypidesa oraz jej recepcja w XVI wieku, „*Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae*” 2008, t. XVIII, s. 353-373.

Alexander Dalzell, *The Criticism of Didactic Poetry: Essays on Lucretius, Virgil, and Ovid*, Toronto-Buffalo-London 1996.

Franc De Bruyn, *The English afterlife of the silva in the seventeenth and eighteenth centuries*, w: *La Silve: histoire d'une écriture libérée en Europe de l'Antiquité au XVIIIe siècle. Études réunies par Pierrine galand et Sylvie Laigneau-Fontaine*, Turnhout 2013, s. 657-688.

Giovanni Da Pozzo, *Il cinquecento* [Storia letteraria de'Italia (Nuova edizione a cura di A. Balduino)], vol. 1, Padova 2007.

Tommaso De Vivo, *La fortuna europea dello „Zodiacus vitae” di Marcello Palingenio Stellato*, Università degli studi di Firenze, dottorato di ricerca in civiltà dell'umanesimo e del Rinascimento, ciclo XXV. Tesi svolta presso il Dipartimento di lettere e filosofia, Firenze 2015 [praca doktorska].

Giorgio Dilemmi, *Introduzione*, w: A. F. Fregoso, *Opere*, a cura di G. Dilemmi, Bologna 1976, s. XIII–XXX.

Juliusz Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997.

Juliusz Domański, *O dwóch Cycerońskich znaczeniach humanitas jako „człowieczeństwa kwalifikowanego”*, w: *Wielkość i piękno filozofii*, red. J. Lipiec, Kraków 2003, s. 157-168.

Juliusz Domański, *Humanizm i filozofia. Kristellerowska i Garinowska interpretacja myśli renesansowej*, w: *Philologica, literatura, humaniora. Studia i szkice z dziejów recepcji*, Warszawa 2009, s. 65-86.

Juliusz Domański, *Paideia Platona i humanitas Cycerona. Perspektywa antropologiczna*, w: *Humanizm: projekt antropologii humanistycznej*, cz. 1: *Paradygmaty – Tradycje – Profile Historyczne*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2009-2010, s. 136-163.

Juliusz Domański, *Uwagi wstępne*, w: *Enea Silvio Piccolomini broni poezji. Fragment listu do Zbigniewa Oleśnickiego z 27 października 1453 roku*, Warszawa 2018, s. 7-142.

Tomasz Dreikopel, *List Bartłomieja Keckermanna do Franciszka Tidicaeusa z 1608 roku*, „*Rocznik Toruński*” 2003, t. 30, s. 183-195.

Ewelina Drzewiecka, *Universum w „Zodiaku życia” Palingeniusza*, „Ex nihilo: periodyk młodych religioznawców”, 2015, z. 2, s. 49-64.

Ewelina Drzewiecka, *Palingenio e Rej. Alcune osservazioni sulle affinità tra lo „Zodiacus vitae” e il „Wizerunk własny żywota człowieka poczciwego”*, „Rassegna Italiana Di Argomenti Polacchi” (pl.it) 2015, nr. 6, s. 7-21.

Ewelina Drzewiecka, *Podróż w zaświaty w „Zodiaku życia” Palingeniusza*, w: *Sen, marzenie, zaświaty w literaturze i kulturze, t. 1. Literatura*, red. M. Kuran, Łódź 2017, s. 231-240.

Ewelina Drzewiecka, *Hic habitat regina Voluptas. Księga III „Zodiaku życia” (1536 r.) Marcella Palingenia Stellata (Palingeniusza) w świetle źródeł literackich*, „Ruch Literacki” 2017, 3, s. 237–257.

Ewelina Drzewiecka, *Wstęp*, w: *Palingeniusz, „Zodiak życia”, Księga III „Bliźnięta”*, przeł. i wstępem opatrzyła E. Drzewiecka, „Symbolae Philologorum Posnaniensium” 2018, z. 1, s. 121-150.

Ewelina Drzewiecka, *„Sen o różnoistotności Fortuny i Cnoty” Jana Dantyszka w świetle listu „Somnium de Fortuna” Eneasza Sylwiusza Piccolominiego*, „Pamiętnik Literacki” 2018, z. 4, s. 7-21.

Ewelina Drzewiecka, *„Poeta lutheranus”? Marcello Palingenio Stellato i jego poemat Zodiacus vitae*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 2019, XLIII, s. 187-211.

Helena Dzienis, *Ekslibrisy*, w: *Bibliotheca Senatus Gedanensis 1596-1996: dzieje i zbiory*, pod red. M. Babnis i Z. Nowaka, Gdańsk 1998, s. 125-133.

Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance, ed. J. König, G. Woolf, Cambridge 2013.

Karl Enenkel, *In Search of Fame: Self-Representation in Neo-Latin Humanism*, w: *Medieval and Renaissance Humanism. Rhetoric, Representaion and Reform*, ed. Stephen Gersh and Bert Roest, Leiden-Boston 2003, s. 93-113.

Danilo Facca, *Bartłomiej Keckermann i filozofia*, Warszawa 2005.

Danilo Facca, *Franz Tidike i kultura renesansowego humanizmu*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 2007, t. 51.

D. R. Fearon, *Boy’s Education. Endowed Schools*, w: *Schools Inquiry Commission. General Reports*, t. VII London 1868.

Giovanni S. Felici, *Marcello Palingenio Stellato. A proposito delle asserite sue relazioni con la Riforma*, „Rivista italiana di filosofia” 1897, vol. 12, s. 354-364.

Lucia Felici, *La Riforma protestante nell’Europa del Cinquecento*, Roma 2016.

Piotr Feliga, *Czas i ortodoksja: hermeneutyka teologii w świetle „Prawdy i metody” Hansa-Georga Gadamera*, Toruń 2014.

Samuel Fiszman, *Złota też wiem, że nie pragniesz, bo to wszystko Twoje*, w: *Necessitas et Ars. Studia staropolskie dedykowane Prof. Januszowi Pelcowi*, t. 1, pod red. A. Karpińskiego, J. Kowalczyka, A. Nowickiej-Jeżowej, B. Otwinowskiej, Warszawa 1993, s. 95–99.

Robert Fowler, *Encyclopedias: Definitions and Theoretical Problems*, w: *Pre-Modern Encyclopaedic Texts*, ed. Peter Binkley, Koln 1997, s. 3-23.

Małgorzata Frankowska-Terlecka, T. Giermark-Zielińska, *Wstęp*, w: Wilhelm z Lorris, Jan z Meun, *Powieść o róży*, wybór, przekł. M. Frankowska-Terlecka, T. Giermark-Zielińska, Warszawa 1997, s. 6-42.

Joseph S. Freedman, *The Career and Writings of Bartholomew Keckermann (d. 1609)*, „Proceedings of the American Philosophical Society” 1997, vol. 141, no. 3, s. 305-364.

Magnus Frisch, *Daniel Hermann – a Well-Travelled Prussian Humanist and His Poetic Work in Riga*, „Letonica – humanitāru zinātņu žurnāls” 2015, vol. 30, s. 44-56.

Enrico Fubini, *Historia estetyki muzycznej*, Kraków 2015.

Riccardo Fubini, *Umanesimo e secularizzazione da Petrarca a Valla*, Roma 1990.

Monica Gale, *Digressions, intertextuality and ideology in didactic poetry. The case of Manilius*, w: *Forgotten Stars: Rediscovering Manilius' Astronomica*, ed. J. Green, K. Volk, Oxford 2011, s. 1-23.

Monica Gale, *Virgil's metamorphoses: myth and allusions in the Georgics*, „The Cambridge Classical Journal” 1996, vol. 41, s. 36-61.

Eugenio Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze 1961.

Eugenio Garin, *Storia della filosofia italiana*, Torino 1966.

Eugenio Garin, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 1969.

Eugenio Garin, *Educazione umanistica in Italia*, Bari 1971.

Eugenio Garin, *Phantasia e imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, „Giornale Critico della filosofia italiana” 1985, Ser. 6, vol. 5, s. 349–361.

Eugenio Garin, *Powrót filozofów starożytnych*, przeł. A. Dutka, Warszawa 1993.

Eugenio Garin, *Zodiak życia. Astrologia w okresie Renesansu*, przeł. W. Jekiel, Warszawa 1997.

Eugenio Garin, *Il filosofo e il mago*, w: *L'uomo del Rinascimento*, a cura di E. Garin, Roma-Bari 2018, s. 169-202.

C. B. Garrigus, *A Study of the Parallels Between Shakespeare and Palingenius*, Illinois 1938 [praca doktorska].

Pierre Gassendi, *Vie et moeurs d'Epicure*, notes de S. Taussig, vol. 2, Paris 2006.

Gdańskie Gimnazjum Akademickie, Gdańsk 2008:

- t. 1: *Szkice z dziejów*, pod red. Edmunda Kotarskiego;
- t. 2: *Wybór źródeł z XVI i XVII wieku*, pod. red. L. Mokrzeckiego;
- t. 3: *Wybór źródeł od XVI do XVIII wieku*, pod red. Z. Nowaka;
- t. 4: *W progach Muz i Minerwy*, pod red. Z. Głombiowskiej.
- t. 5: *Źródła i artykuły*, pod red. L. Mokrzeckiego i M. Brodnickiego, Gdańsk 2012

Stuart Gillespie, *Shakespeare's Books: A Dictionary of Shakespeare Sources*, London–New York 2004.

Paul F. Grendler, *Jesuit Schools in Europe. A Historiographical Essay*, „Journal of Jesuit Studies” 2014, vol. 1, s. 7-25.

Karol Głombiowski, *Problemy historii czytelnictwa*, Wrocław 1966.

Zofia Głombiowska, *Ślady lektury komedii rzymskich w „Foriceniach” Jana Kochanowskiego*, w: *Libet sapere sine pompa, sine invidia. Można być mądrym nie okazując dumy, nie budząc zawiści. Tom jubileuszowy poświęcony Profesor Ludwice Rychlewskiej*, red. L. Stankiewicz, „Classica Wratislaviensis” 2008, s. 101-111.

Charlotte Goddard, *Lucretius and Lucretian Science in the work of Fracoastoro*, „Res publica litterarum”, 1993, vol. 16, s. 185-192.

Janusz K. Goliński, *„Sidła rozkoszy” i „gniazdo złości”. O Rejowym wizerunku siedmiu grzechów głównych*, w: *Dzieło literackie i książka w kulturze. Studia i szkice ofiarowane Profesor Renardzie Ocieczek w czterdziestolecie pracy naukowej i dydaktycznej*, Katowice 2002, s. 47–58.

Janusz K. Goliński, *„Peccata capitalia”: ze staropolskich dziejów motywów*, „Pamiętnik Literacki” 2002, z. 3, s. 69–83.

Janusz K. Goliński, *Peccata capitalia. Pisarze staropolscy o naturze ludzkiej i grzechu*, Bydgoszcz 2002.

Ernst H. Gombrich, *Botticelli's Mythologies: A Study in the Neoplatonic Symbolism of His Circle*, „The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 1945, vol. 8, s. 7–60.

Aleksandr Gorfunkel, *Una edizione dello „Zodiacus vitae”*, „Rivista di storia della filozofia” 1999, vol. 54, No. 2, s. 309-312.

Albert Gorzkowski, *Paweł z Krosna. Humanistyczne peregrynacje krakowskiego profesora*, Kraków 2000.

Albert Gorzkowski, *Bene atque ornate: twórczość łacińska Jana Kochanowskiego w świetle lektury retorycznej*, Kraków 2004.

Miguel A. Granada, *Bruno, Digges, Palingenio: omogeneità ed eretogeneità nella concezione dell'universo infinito*, „Rivista di storia della filosofia” 1992, vol. 47, no. 1, s. 47–73.

Ian Green, *Humanism and the Protestantism in Early Modern English Education (St Andrew Studies in Reformation History)*, b.m., 2009.

Stephen Greenblatt, *Zwrot: jak zaczął się renesans*, przeł. M. Słysz, Warszawa 2012.

Gordon Griffiths, *Leonardo Bruni and the 1431 Florentine Complaint against indulgence-hawkers: a case study in anticlericalism*, w: *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, ed. P. Dykema, H. Oberman, Leiden 1994, s. 133-143.

Janusz Gruchała, „Aratus” *Jana Kochanowskiego – warsztat filologiczny poety*, Kraków 1989.

Stanisław Grzeszczuk, *W stronę Kochanowskiego*, Katowice 1981.

Radosław Grześkowiak, *Przysłowia „są jakoby szpikiem niejakim bystrego rozumu i głębokiego dowcipu ludzkiego”. Nieznane wydanie „Przypowieści polskich, od Solomona Rysińskiego zebranych, dwa tysiące dwieście” z roku 1621*, w: *Sarmackie Theatrum*, t. VII: *W kręgu rodziny i prywatności*, pod red. Marioli Jarczykowej i Renaty Ryby, Katowice 2014, s. 110-130.

Jacek Grzybowski, *Theatrum mundi. Kosmologia i teologia Dantego Alighieri*, Warszawa 2009.

Lucia Gualdo Rosa, *Leonardo Bruni, L'”oratio in hypocritas” e i suoi difficili rapporti con Ambrogio Traversari*, „Quaderni di vita monastica” 1987, vol. 41, s. 89-111.

Heidi B. Hackel, *Reading Material in Early Modern England. Print, Gender and Literacy*, Cambridge 2009.

Hannibal Hamlin, *The Bible in Shakespeare*, Oxford 2013.

John E. Hankins, *Shakespeare's derived imagery*, Michigan 1953.

Annette Harder, *To Teach or Not to Teach. Some Aspects of the Genre of Didactic Poetry in Antiquity*, w: *Calliope's Classroom. Studies in Didactic Poetry from Antiquity to the Renaissance*, eds. A. Harder, A. A. MacDonald, G. J. Reinink, Paris–Leuven–Dudley 2007.

Yasmin Haskell, *Renaissance Latin didactic poetry on stars: wonder, myth, and science*, w: „Renaissance Studies” 1998, vol. 12, no. 4, s. 495-522.

Yasmin Haskell, *Work or play? Latin 'recreational' georgic poetry of italian renaissance*, w: „Humanistica Lovaniensia” 1999, vol. 48, s. 132-159.

Yasmin Haskell, *Between Facts and Fiction: The Renaissance Didactic Poetry of Fracastoro, Palingenio and Valvasone*, w: *Poets and Teachers: Latin Didactic Poetry and the Didactic Authority of the Latin Poet from the Renaissance to the Present*, eds. Y. Haskell, P. Hardie, Bari 1999, s. 77-105.

Yasmin Haskell, *New Wings on Old Vessels? Scientific Didactic Poetry between Antiquity and Modernity*, „Studies in History and Philosophy of Science” 2000, Vol. 31, no. 1, s. 173-188.

Yasmin Haskell, *Didac-Tech? Prolegomena to the Early Modern Poetry of Information*, w: *Variantology; On Deep Time Relations of Arts, Sciences and Technologies*, eds. S. Zielinski, S. M. Wagnermaier. vol. 1, Cologne 2005, s. 209-222.

Yasmin Haskell, *Loyola's Bees: Ideology and Industry in Jesuit Latin Didactic Poetry*, Oxford 2003.

Yasmin Haskell, *The Masculine Muse. Form and Content in the Didactic Poetry of Palingenius and Bruno*, w: *Form and Content in Didactic Poetry*, ed. C. Atherton, Bari 2007, s. 117-144.

Yasmin Haskell, *Religion and enlightenment in the neo-Latin reception of Lucretius*, w: *The Cambridge companion to Lucretius*, eds. G. Stuart, P. Hardie, Cambridge–New York 2007, s. 185-201.

Yasmin Haskell, *Sleeping with enemy: Tommaso Ceva's use and abuse of Lucretius in the 'Philosophia Novo-Antiqua (Milan, 1704)*, w: *What nature does not to teach. Didactic Literature in the Medieval and Early-Modern Periods*, ed. J. Feros Ruys, Turnhout 2008, s. 497-520.

Yasmin Haskell, *The classification of Neo-Latin Didactic Poetry from the Fifteenth to Nineteenth Centuries*, w: *Brill's Encyclopaedia of the Neo-Latin World*, eds. P. Ford, J. Bloemendal, Ch. Fantazzi, Leiden–Boston 2014, s. 437-448.

Yasmin Haskell, *Poetic Flights or Retreats? Latin Lucretian Poems in Sixteenth-Century Italy*, w: *Lucretius and the Early Modern*, eds. D. Norbrook, S. Harrison and P. Hardie, Oxford 2015, s. 91-121.

Baxter Hathaway, *Patrizi's Attack on Mimesis*, w: *The Age of Criticism. The Late Renaissance in Italy*, New York 1962.

Thomas Haye, *Das Lateinische Lehrgedicht Im Mittelalter: Analyse Einer Gattung*, Leiden-New York 1997.

Georg W. F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Arts*, trans. T. M. Knox, vol. 1, Oxford 1975.

Scott Hendrix, *Luther and the papacy: Stages in a Reformation Conflict*, Philadelphia 1981.

Historia wychowania, red. Ł. Kurdybacha, t. I, Warszawa 1967.

Johannes Hoffmeister, *Kaspar von Barths Leben, Werke und sein Deutscher Phönix*, Heidelberg 1931.

Ernest R. Holloway III, *Andrew Melville and Humanism in Renaissance Scotland 1545-1622 (Studies in the History of Christian Traditions vol. 154)*, ed. R. J. Bast, Leiden–Boston 2011.

Georges Holmes, *The Florentine Enlightenment 1400–1500*, London 1969.

Thomas Huber-Frischeis, Nina Knieling, Rainer Valenta, *Die Privatbibliothek Kaiser Franz I. von Österreich 1784 – 1835: Bibliotheks- und Kulturgeschichte einer fürstlichen Sammlung zwischen Aufklärung und Vormärz*, Wien-Köln-Weimar 2015.

Wolfgang Hübner, *The Culture of Astrology from Antient to Renaissance*, w: *A Companion to Astrology in the Renaissance*, ed. B. Dooley, Leiden–Boston 2014.

Wolfgang Hübner, *Zodiacus Christianus: jüdisch-christliche Adaptationen des Tierkreises von der Antike bis zur Gegenwart*, Königstein 1983.

Wolfgang Hübner, *Manilius als Astrologe und Dichter*, w: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms in Spiegel der neuern Forschung*, ed. H. Temporini, W. Haase (vol. 2, no. 32), Berlin–New York 1984, s. 126-320.

Il dibattito sul Romanzo della Rosa, a cura di B. Garavelli, Milano 2006.

Inwentarze mieszczańskie z lat 1528-1635 z ksiąg miejskich Poznania, oprac. S. Nawrocki i J. Wisłocki, Poznań 1961;

Inwentarze mieszczańskie z wieku XVIII z ksiąg miejskich i grodzkich Poznania, przygot. do druku J. Burszta i Cz. Łuczak t. 1: (1700-1758) Poznań 1962, t. 2: (1759-1793) Poznań 1965.

Inwentarz księgozbioru Aleksandra Ludwika Radziwiłła na zamku w Nieświeżu z roku 1651, Biblioteka PAN w Kórniku, Rkps.1320.

Iter Italicum. Accedunt alia itinera. A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in italian and other libraries, compiled by P. O. Kristeller, vol. 3, London-Leiden 1983.

Iter Italicum. Accedunt alia itinera. A finding list of uncatalogued or incompletely catalogued humanistic manuscripts of the Renaissance in italian and other libraries, compiled by P. O. Kristeller, vol. 4, London-Leiden-New York 1989.

Leonard Jarzębowski, *Druki toruńskie XVI wieku*, Warszawa 1969.

Anna Jędrzejowska, *Książka polska we Lwowie w XVI wieku*, Lwów–Warszawa 1928.

Anna Jędrzejowska, *Inwentarz księgarni Baltazara Hybnera z 1592 roku*, Lwów 1929.

Ian Johnson, *Loose giblets. Encyclopaedic sensibilities of ordinatio and compilatio in later medieval English literary culture and the sad case of Reginald Pecock*, w: *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance* ed. J. König, G. Woolf, Cambridge 2013.

Helmar Junghans, *Der junge Luther und die Humanisten*, Weimar 1984.

Irena Kadulka, *Koncepcja komedii w poetykach szkół jezuickich*, „Pamiętnik Literacki” 1989, z. 2, s. 171-214.

Maria Kamperowa, Witold Maisel, *Księgozbiory mieszczan poznańskich z drugiej połowy XVI w.*, w: „Studia i Materiały do dziejów Wielkopolski i Pomorza” 1960, t. 6, z. 1, s. 257-308.

Evangelos Karakasis, *T. Calpurnius Siculus: A Pastoral Poet in Neronian Rome*, Berlin-Boston 2016.

Katalog Poloników XVI wieku Biblioteki Jagiellońskiej, t. 3, red. M. Malicki, E. Zwinogrodzka, oprac. M. Gałuszka, M. Malicki, E. Szczawińska, E. Zwinogrodzka, Kraków 1995.

Alodia Kawecka-Gryczowa, *Biblioteka ostatniego Jagiellona. Pomnik kultury renesansowej*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1988.

Heinrich Keil, *Praefatio*, w: *Grammatici Latini, ex recensione Henrici Keilii*, vol. 1, Lipsiae 1857, s. VII-LVII.

Luzius Keller, *Palingène. Ronsard. Du Bartas. Trois études sur la poesie cosmologique de la Renaissance*, Bren 1974.

Edward J. Kenney *Review of: The Poetics of Latin Didactic. Lucretius, Vergil, Ovid, Manilius*, „Bryn Mawr Classical Review”, 23.01.2003, dostęp online: 11.06.2019: <http://bmcr.brynmawr.edu/2003/2003-01-26.html>.

Robert Klein, *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l' arte moderna*, trad. it. R. Federici, Torino 1975.

Anna Klimkiewicz, *Hypnerotomachia Francesca Colonna*, Kraków 2015.

Zbigniew Kniaziolucki, *Do genezy poematu Mikołaja Reja „Wizerunk Żywota Poczciwego”*, „Rozprawy Polskiej Akademii Umiejętności” seria 2, t. 29, Kraków 1908, s. 211–328.

Antoni Knot, *Jan Michał Brutus – nadworny historjograf Stefana Batorego*, Lwów 1936.

Anna Kochan, *Wstęp*, w: *M. Rej, Wybór pism*, oprac. A. Kochan, Wrocław–Warszawa–Kraków 2006, s. 97–108.

Irena Komasa, *Zachowane egzemplarze z bibliotek polskich Wazów*, w: *Z badań nad polskimi księgozbiorami historycznymi. Zbiory rozproszone*, t. 15, Warszawa 1993, s. 85-119.

Mirosław Korolko, *Andrzej Frycz Modrzewski. Humanista, pisarz*, Warszawa 1978.

Józef Korpanty, *Lukrecjusz: rzymski apostoł epikureizmu*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991.

Stanisław Kot, *Historia wychowania*, t. 1: *Od starożytnej Grecji do połowy wieku XVIII*, Warszawa 2010.

Edmund Kotarski, *Metaforyka morska w literaturze staropolskiej*, w: *Studia o metaforze*, cz. I. *Z dziejów form artystycznych w Literaturze Polskiej*, pod. red. E. Sarnowskiej-Temeriusz, Wrocław 1980, s. 75-96.

- Jadwiga Kotarska, *Theatrum mundi. Ze studiów nad poezją staropolską*, Gdańsk 2008.
- Alexandre Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, przeł. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 1998.
- Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought. The Classic, Scholastic and Humanist Strains. A revised and enlarged edition of The Classic san Renaissance Thought*, New York 1961.
- Paul Oskar Kristeller, *Humanizm i filozofia: cztery studia*, red. L. Szczucki, przeł. G. Błachowicz, L. Szczucki, M. Szymański Warszawa 1985:
- Ruch humanistyczny*, przeł. G. Błachowicz, s. 13-35;
Humanizm i scholastyka w renesansie włoskim, przeł. G. Błachowicz, s. 39-88;
Myśl moralna humanizmu renesansowego, przeł. M. Szymański, s. 91-149.
- Roman Krzywy, *Wędrowki z Mnemozyne. Studia o topice dawnego podróżopisarstwa*, Warszawa 2013.
- Julian Krzyżanowski, *Poeta czarnoleski*, wyd. M. Bokszczanin i H. Kapełus, Warszawa 1984.
- Rudolf Kuhnke, *Bericht über die auf der Bibliothek des Königlichen und Gröning'schen Gymnasium zu Stargard in Pommern vorhandenen und in den Katalog derselben bis zum 30. Januar 1877 eingetragenem Handschriften und alten Drucke*, w: G. Lotholz, *Programm des Königlichen und Gröning'schen Gymnasiums zu Stargard in Pomm., mit welchem zu der am 23 März stattfindenden öffentlichen Prüfung ehrerbietigst einladet*, Stargard 1877, s. 3-20.
- Kazimierz Kumaniecki, *Twórczość poetycka Kallimacha*, Warszawa 1953.
- Łukasz Kurdybacha, *Idee i dążenia szkoły Lewartowskiej*, w: Ł. Kurdybacha, *Z dziejów pedagogiki ariańskiej*, Warszawa 1958, s. 16-32
- Jan Lachs, *Krakowskie księgozbiory lekarskie z XVI wieku*, Kraków 1914 („Archiwum do Dziejów Literatury i Oświaty w Polsce”), s. 328-412.
- Jan Lachs, *Krakowskie księgozbiory lekarskie z XVII wieku*, „Archiwum Towarzystwa Naukowego we Lwowie”, t. 2, z. 4, Lwów 1930, s. 361-493.
- Estera Lasocińska, *Epikurejska idea szczęścia w literaturze polskiej renesansu i baroku. Od Kallimacha do Potockiego*, Warszawa 2014.
- Elena Laureti, *Il quadriregio di Federico Frezzi da Foligno. Un viaggio nei quattro regni*, Foligno 2007.
- Heinrich Lausberg, *Retoryka literacka: podstawy wiedzy o literaturze*, przeł., oprac. i wstępem poprzedził A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002.
- Valentina Lepri, „*Hic liber libenter legitur in Polonia*”. *Mapping the popularity of the „Zodiacus vitae” in Poland between the sixteenth and seventeenth centuries*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 2015, z. 59, s. 67-93.

Clive S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, przeł. W. Ostrowski, Warszawa 1998.

Małgorzata Lisiecka, *Staropolska melopoesis. Słowo i muzyka w poezji polskiej 1600–1750 wobec refleksji teoretycznej*, Toruń 2016.

Arthur O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, przeł. A. Przybysławski, Gdańsk 2009.

Mauro Lucco, *Andrea Mantegna*, w: *Mantegna a Mantova 1460–1506*, a cura di M. Lucco, Milano 2006, s. 106–108.

Michael Mack, *Sidney's Poetics imitating creation*, Washington 2005.

Peter Mack, *Elisabethan Rhetoric: Theory and Practice*, Cambridge 2004.

Eric M. MacPhail, *Dancing Around the Well: The Circulation of Commonplaces in Renaissance Humanism*, Leida 2014.

Arleta Majewska, *Losy pewnej stargardzkiej biblioteki*, „Bibliotekarz Zachodniopomorski”, nr. I, R. 47 (2005), s. 54-58.

Dariusz Cezary Maleszyński, „Jedyna Księga”. Z dziejów toposu w literaturze dawnej, „Pamiętnik Literacki” 1982, z. 3/4, s. 3-39.

Halina Manikowska, *Przedmowa*, w: L. Valla, *O rzekomej, sfalszowanej donacji Konstantyna*, przeł. K. Kokoszkiewicz, Warszawa 2015, s. 9-37.

Margaret Mann Philips, *Introduction*, w: *Collected Works of Erasmus, Adages Ii1 to Iv100*, translated by M. Mann Philips, annotated by R. A. B. Mynors, vol. 31, Toronto–Buffalo–London 1982, s. 3-28.

Margaret Mann Philips, *Introduction*, w: *Erasmus on his Times. A shortened version of „The Adages” of Erasmus*, Cambridge–London–New York–New Rochelle–Melbourne–Sydney 2009, s. vii-xvi.

Valerio Marchetti, *Ricostruzione delle tesi antitrinitarie di Niccolo Paruta*, w: *Movimenti ereticali in Italia e Polonia nei secoli XVI-XVII. Atti del Convegno italo-polacco*, Firenze 1974, s. 211-268.

Thomas F. Mayer, *Ariosto anticlerical: epic poetry and the clergy in early cinquecento Italy*, w: *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, ed. P. Dykema, H. Oberman, Leiden 1994, s. 283-297.

Giuseppe Mazzotta, *Dante's Vision and the Circle of Knowledge*, New Jersey 1993.

Memoir of the Rev. Henry Francis Cary, M. A., translator of Dante, with his literary journals and letters, ed. by his son the rev. Henry Cary M.A., vol. 1, London 1847.

Teresa Michałowska, *Staropolska teoria genologiczna*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1974.

Barbara Milewska-Ważbińska, *O roli twórczej inspiracji na podstawie „Zodiacus vitae” Palingeniusza i „Victoria Deorum” Klonowica*, „Meander” 1989, z. 3, s. 127–134.

Georges Minois, *Historia piekła*, przeł. A. Dębska, Warszawa 1996.

Małgorzata Mirek, *Księgozbiór prywatny Jacka Idziego Przybylskiego w zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie*, Kraków 2010.

Zygmunt Mocarski, *Książka w Toruniu do 1793 roku. Dzieje Torunia*, Toruń 1933.

Lech Mokrzecki, *Wokół staropolskiej nauki i oświaty: Gdańsk – Prusy Królewskie – Rzeczpospolita*, Gdańsk 2001.

Lech Mokrzecki, *Refleksje o Gimnazjum Gdańskim w dobie I Rzeczypospolitej*, w: *Gdańskie Gimnazjum Akademickie*, t. 5: *Źródła i artykuły*, pod red. L. Mokrzeckiego i M. Brodnickiego, Gdańsk 2012, s. 37-52.

Ryszard Mordarski, *Filozofia polityczna Platona wobec sporu filozofii z poezją. Interpretacja Leo Straussa*, „Filo-Sofija” 2009, nr. 1, s. 189-206.

Claudio Moreschini, *Satira e teologia nello "Zodiacus vitae" di M. Palingenio Stellato*, „Res publica litterarum” 1986, vol. 9, s. 203-217.

Claudio Moreschini, *La perfidia di Marcello Palingenio Stellato*, „Bruniana & Campanelliana. Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali” 2013, vol. 19, no. 1, s. 103-119.

Ann Moss, *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought*, Oxford 1996.

Ann Moss, *Książki „miejsc wspólnych” w szkole*, w: M. Skwara, *Retoryka*, przeł. Marta Skwara, Gdańsk 2008, s. 158-177.

Milton K. Munitz, *Theories of the universe: from Babylonian myth to modern science*, New York 1957.

Bronisław Nadolski, *Humanizm w murach Gimnazjum Toruńskiego*, „Rocznik Toruński” 1969, t. 3, s. 29-53.

Ottavia Niccoli, *Rinascimento anticlericale: infamia, propaganda e satira in Italia tra Quattro e Cinquecento*, Roma-Bari 2005

Alina Nowicka-Jeżowa, *Komparatystyka i filologia. Uwagi o studiach porównawczych literatury epok dawnych*, w: *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja*, red. M. Czermińska, S. Gajda, K. Kłosiński, A. Legeżyńska, A. Z. Makowiecki, R. Nycz, t. 2, Kraków 2005, s. 348–361.

Adrian Nüssel, ‘*Sed quid ego hic Musas?*’ *On Invocations in Aonio Paleario*, ‘*De Animorum Immortalitate*’ (1535) and Scipione Capace, ‘*De Principiis Rerum*’ (1546), w: *Poets and*

teachers: Latin Didactic Poetry and the Didactic Authority of the Latin Poet from Renaissance to the Present, ed. by Y. Haskell, P. Hardie, Bari 1999, s. 35-56.

Heiko A. Oberman, *Luther: Man between God and the Devil*, trad. Eng. E. Walliser-Schwarzbrot, New Haven, 1989.

Walter G. Old, *The Astrological aspects of the Zodiac of life*, w: F. Waston *The Zodiacus vitae of Marcellus Palingenius Stellatus. An Old School Book*, London 1908, s. 86-92.

John W. O'Malley, *The First Jesuits*, Cambridge (MA)–London 1993.

Margerita Palumbo, „Manzoli, Pier Angelo (Marcello Palingenio Stellato)”, w: *Dizionario Biografico degli Italiani*, t. 69, Roma 2007, „Dizionario Biografico degli Italiani, direttore Mario Caravale, (Istituto della enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani; presidente Francesco Paolo Casavola), t. 69 (Mangiabotti-Marconi), Roma 2007, s. 294-298.

Erwin Panofsky, Franz Saxl, *Classical mythology in medieval art* w: „Metropolitan Museum Studies” 1933, vol. 4, no 2, s. 228-280.

Adele Parrotta Nosei, *Marcello Palingenio Stellato e Lucrezio*, „Studi Italiani di Filologia Classica”, Nuova Serie, vol. 5, Firenze 1927, s. 111–124.

Joanna Partyka, *Między Scintilla Curiosa a encyklopedią: europejskie konteksty dla staropolskich kompendiów wiedzy*, Warszawa 2019.

Erwin Panofsky, *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of Renaissance*, New York 1972.

Isabelle Pantin, ‘*Res contanta doceri?*’ *Renaissance Comological Poetry, Classical Models and the Poetics of ‘Didascalica’*, w: *Poets and Teachers: Latin Didactic Poetry and thr Didactic Authority of the Latin Poet from the Renaissance to the Present*, eds. Y. Haskell, Philip Hardie, Bari 1999, s. 21-34.

Wiesław Pawlak, *Z dziejów pojęcia humanitas do XVII wieku*, w: *Humanizm: projekt antropologii humanistycznej*, cz. 1: *Paradygmaty – Tradycje – Profile Historyczne*, red. A. Nowicka – Jeżowa, Warszawa 2009-2010, s. 165-204.

Janusz Pelc, *Jan Kochanowski. Szczyt Renesansu w literaturze polskiej*, Warszawa 1980.

Tommaso Pellizzari, ‘*Mundum captum deducere*’. *L’immaginario della Gigantomachia negli ‘Astronomica’ di Manilio*, Università degli studi di Milano 2018 [praca licencjacka].

Vittoria Perrone Compagni, *Critica e riforma del cristianesimo nel „De fato” di Pomponazzi*, w: *Pietro Pomponazzi, Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, saggio introduttivo, traduzione e note di V. Perrone Compagni, Torino 2004, s. IX-CLVII.

Enrico Peruzzi, *Introduzione*, w: Girolamo Fracastoro, *Navagero. Della Poetica*. Testo critico, traduzione, introduzione e note a cura di E. Peruzzi, Firenze 2005, s. 7-33.

Radosław Piętka, *Kaliope i Urania. Rzymskie poematy astronomiczne*, Poznań 2005.

Czesław Pilichowski, *Z dziejów szwedzkich zaborów bibliotek i archiwów polskich w XVII i XVIII wieku*, Gdańsk 1960.

Henryk Podbielski, *Wstęp: Stan zachowania i charakter dzieła*, w: Arystoteles, *Poetyka*, Warszawa 2001.

Franz Posset, „*Heaven is on Sale*”. *The influence of Italian Humanist and Carmelite Baptist Mantuanus on Martin Luther*, „*Carmelus*” 1989, vol. 36, s. 134-144.

Henryk Porożyński, Stefan Rudnik, *Lutheran Secondary Schools in the 16th and 17th Century Pomerania (Thorun, Elbing)*, w: *Luther and Melancthon in the Educational Thought of Central and Eastern Europe*, ed. Reinhard Golz, Wolfgang Mayrhofer, transl. A. Da Silva, Alan Maimon, Münster 1998 [Texte zur Theorie und Geschichte der Bildung, bd. 10], s. 139-145.

Salvadore Puglisi Marino, *Marcello Palingenio Stellato e lo „Zodiacus vitae”* Catania 1899.

Stanisław Pyszka, *Nauczanie filozofii moralnej w uniwersytetach i gimnazjach akademickich w Polsce i na Litwie od XV do XVIII wieku w świetle podręczników szkolnych*, Kraków 2011.

Jan Pyszkowski, *Mikołaj Rej's „Wizerunek” und dessen Verhältnis zum „Zodiacus vitae” des Marcellus Palingenius*: Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde von der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz, Kraków 1901.

Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1999.

Anne Reynolds, *Cardinal Oliviero Carafa and the early modern cinquecento tradition of the feast of pasquino*, „*Humanistica Lovaniensia*” 1985, vol. 34, s. 178-208.

Magdalena Reszka-Kurczab, *Historia i przemiany topoi jako bodziec do renesansowej reformy dialektyki*, „*Terminus*” 2014, t. 16, z. 2 (31), s. 133-150.

Neil Rhodes, *Shakespeare's encyclopedias*, w: *Encyclopaedism from Antiquity to the Renaissance*, ed. J. König, G. Woolf, Cambridge 2013, s. 444-460.

Henryk Rietz „*Stroband Henryk (1548-1609), burmistrz, twórca Gimnazjum Akademickiego w Toruniu*”, w: *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego*, pod red. Z. Nowaka, t. 4, Gdańsk 1997, s. 282-283.

Henryk Rietz, *Burmistrz Henryk Stroband (1548–1609) twórca Toruńskiego Gimnazjum Akademickiego*, w: *Księga pamiątkowa 400-lecia Toruńskiego Gimnazjum Akademickiego*, red. Z. Zdrojkowski, Toruń 1972, s. 13-39.

Giovanni Romano, *Verso la maniera moderna: da Mantegna a Raffaello*, w: *Storia dell'arte italiana*, vol. 6, Torino: 1981, s. 5-85.

Ewa Rot, *Kłęska awanturnicy w „Mowie ostatniej...” Jana Gawińskiego. Historia a tradycja literacka*, „*Napis*” 2003, seria IX, s. 93-107.

Ewa Rot, *Jak dalece edytor może być "kreatywny"?, czyli Warianty i marginalia w pierwodrukach i autografie "Sielanek" Jana Gawińskiego*, w: *W kręgu sztuki edytorskiej*, pod red. D. Gajc i K. Nepelskiej, Lublin 2006, s. 55-70.

Ewa Rot, *Filologiczne prolegomena do "Sielanek" Jana Gawińskiego. Autograf, pierwodruki, inne przekazy oraz dostępne przedruki "Sielanek" Jana Gawińskiego*, „Terminus” 2007, z. 2, s. 213-244.

Edward Różycki, *O księgozbiorze Sobieskich (na podstawie inwentarzy bibliotek króla Jana III oraz królewicza Konstantego Władysława)*, „Rocznik Biblioteki Narodowej” 2008, z. 39–40, s. 289-314.

Wojciech Ryczek, *Antystrofa dialektyki. Teoria retoryczna Bartłomieja Keckermanna*, Toruń 2016

Stephen F. Ryle, *Fate, will and providence in the „Zodiacus vitae” of Marcello Palingenio Stellato*, w: *L'uomo e la natura nel Rinascimento*, a cura di L. Rotondi Secchi Tarugi, Milano 1996, s. 209-226.

Giuseppe Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, vol. 2, *Rinascimento*, Firenze 1961.

Stanisław Salmonowicz, *Toruńskie Gimnazjum Akademickie w latach 1681-1817: studium z dziejów nauki i oświaty*, (*Księga pamiątkowa 400-lecia Toruńskiego Gimnazjum Akademickiego*, t. 4, red. Z. Zdrójkowski), Poznań 1973.

Elżbieta Sarnowska-Temeriusz, *Wizerunek i Zodiacus vitae*, w: *M. Rej, Wizerunek własny żywota człowieka poczciwego*, część II, oprac. H. Kiepuś i W. Kuraszewicz, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1971, s. 33–50.

Elżbieta Sarnowska-Temeriusz, *Droga na Parnas. Problemy staropolskiej wiedzy o poezji*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1974.

Elżbieta Sarnowska-Temeriusz, „Loci communes” w: *Słownik literatury Staropolskiej. Średniowiecze, renesans, barok*, pod red. T. Michałowskiej, przy udziale B. Otwinowskiej i E. Sarnowskiej-Temeriusz, wyd. II poprawione, Warszawa 1990, s. 501-505.

Heinz Schilling, *Marcin Luter. Buntownik w czasach przełomu*, przeł. J. Kałużny, współpraca M. Kałużna, Poznań 2017.

Werner Schwartz, *Studies in Luther's attitude towards humanism*, „The journal of theological studies” 1953, vol. 6, s. 66-76.

Christiane Schwarz, *Studien zur Stammbuchpraxis der Frühen Neuzeit: Gestaltung und Nutzung des Album amicorum am Beispiel eines Hofbeamten und Dichters, eines Politikers und eines Goldschmieds (etwa 1550 bis 1650)*, Frankfurt am Main 2002.

Barbara Secci, *Lorenzo Costa*, w: *Mantegna a Mantova 1460-1506*, a cura di M. Lucco, Milano 2006, s. 178-181.

Silvana Seidel Menchi, *Erasmus in Italia 1520-1580*, Torino 1987.

Silvana Seidel Menchi, *Characteristics of Italian Anticlericalism*, English translation by A. Jacobson Schutte, w: *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, ed. P. Dykema, H. Oberman, Leiden 1994, s. 271-281.

Alessandro Simili, *Astrologia, demonologia, pregiudizi terapeutici nella medicina legale e forense del Rinascimento*, „Estratto da Minerva Medica” 1976, vol. 67, n. 56, s. 3719–3737.

Tadeusz Sinko *Rey i Dante*, „Przegląd Polski” Kraków 1905, t. 158, z. 472-474, s. 414-429.

Tadeusz Sinko, *Polski głosiciel „stanu natury” z początku XVIII wieku*, w: „Rozprawy Akademii Umiejętności, wydział filologiczny” t. XLV, Kraków 1909, s. 289-358.

Jan Skoczek, *Lwowskie inwentarze biblioteczne w epoce renesansu (inventaria librorum leopolitana aetatis renascentium litterarum)*, Lwów 1939.

Marian Skrzypek, *Wstęp*, w: Antoni Poniński, *Sarmatides seu Satyrae/ Sarmatydy albo Satyry*, red. naukowa M. Górka, wstęp i przypisy M. Skrzypek, przeł. A. Mączyńska-Dilis, Kraków-Warszawa 2005, s. 7-53.

Skrót zarysu teologii (Sumy teologicznej) św. Tomasza z Akwinu, skrótu dokonał i objaśnieniami opatrzył F. W. Bednarski, Warszawa 2000.

Ewa Skwara, *Historia komedii rzymskiej*, Poznań 2001.

Marek Skwara, *„Miejsca wspólne” polskiej poezji i sztuki funeralnej XVI i początku XVII wieku*, Szczecin 1994.

Słownik Łaciny Średniowiecznej w Polsce, pod red. K. Weyssenhoff-Brożkowej, t. 7, z. 1 (52), Kraków 1992.

Rolf Soellner, *Shakespeare's Patterns of Self-knowledge*, Ohio University Press- b.m. 1972.

J. Kelley Sowards, *Introduction*, w: *Erasmus Desiderius, Collected works of Erasmus: Literary and Educational Writings*, vol. 26, Toronto-Buffalo-London 1985.

Magdalena Stuligrosz, *Gnoma: definicje i zakres zastosowania*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae” 1997, t. 11, s. 39-47.

Lewis W. Spitz, *The religious renaissance of the German humanists*, Cambridge 1963.

Lewis W. Spitz, *Luther, Humanism and the Word*, „Lutheran theological seminary bulletin (Pennsylvania)” 1985, vol. 65, s. 3-18.

Jacek Sokolski, *„Miejsce to zową żywot...”. Staropolskie romanse alegoryczne*, Wrocław 1988.

Jacek Sokolski, *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyśćca i nieba w renesansowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej* 1994.

Jacek Sokolski, „Poemat alegoryczny w Polsce”, w: *Słownik literatury Staropolskiej. Średniowiecze, renesans, barok*, pod red. T. Michałowskiej, przy udziale B. Otwinowskiej i E. Sarnowskiej-Temeriusz, wyd. II poprawione, Warszawa 1998, s. 682-689.

Słownik Łaciny Średniowiecznej w Polsce, t. V., pod red. M. Plezi, Wrocław – Warszawa – Kraków–Gdańsk 1978.

Michał Spadowski, *Inkunabuły dawnych bibliotek w Stargardzie*, „Stargardia” 2013, t. 8, s. 41-97.

Stammbücher des 16. Jahrhunderts, (*Wolfenbütteler Forschungen*, Bd. 42), hrsg. von W. Klose, Wiesbaden 1989.

Henryk Strobant (1548–1609) – burmistrz toruński. W czterechsetną rocznicę śmierci, red. K. Mikulski, Toruń 2010.

Stefan Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*:

- t. 2: *Wiedza*, Warszawa 1974;
- t. 4: *Bóg*, Warszawa 1979;
- t. 5: *Wszecławiat*, Warszawa 1980;
- t. 6: *Człowiek*, Warszawa 1983.

Małgorzata Szafrńska, *Ogrody Poliphila. Wczesny ogród renesansowy w świetle „Hypnerotomachii Poliphili”*, „Biuletyn Historii Sztuki” 1992, R. 54, nr 1, s. 1-26.

Urszula Szajko, *Katalog Starych Druków Książnicy Pomorskiej. Pomeranica XVI i XVII w.*, Szczecin 2003.

Zofia Szmydtowa, *Hezjod o prawdzie i nieprawdzie w poezji*, w: *W kręgu renesansu i romantyzmu. Studia porównawcze z literatury polskiej i obcej*, wybór i przedmowa Z. Libera, Warszawa 1979, s. 719-739.

Zofia Szmydtowa, *Erazm z Rotterdamu a Kochanowski*, w: *W kręgu renesansu i romantyzmu*, Warszawa 1979, s. 182-209.

Wojciech Szramowski, *Starodruki z dawnej Bibliothek des Königlichen und Gröningschen Gymnasiums w Stargardzie Szczecińskim w zbiorach Książnicy Kopernikańskiej w Toruniu*, „Folia Toruniensia” 2013, t. 13, s. 131-138.

Ewa Śnieżyńska-Stolot, *Ikonomia znaków zodiaku i gwiazdozbiorów w średniowieczu*, Kraków 1994.

Ewa Śnieżyńska-Stolot, *Ikonomia znaków zodiaku i gwiazdozbiorów w rękopisach Albumasara*, Kraków 1997.

Ewa Śnieżyńska-Stolot, *Ikonomia astrologiczna w średniowieczu: stopnie znaków zodiaku*, Kraków 2002.

Władysław Taratkiewicz, *Historia esetyki*, t. 3 Warszawa 2009.

Francesco Tatero, *Letteratura didascalica e doctrinale: Girolamo Fracastoto, Pier Angelo Manzoli, Aonio Paleario*, w: *Storia della Letteratura Italiana diretta da Enrico Malato*, vol. 4: *Il Primo Cinquecento*, Roma 1996, s. 477-480.

Emiliano Teza, *Lo Zodiacus vitae di Pier Angelo Manzolli*, Bologna 1888.

Emiliano Teza, *Lo „Zodiacus vitae” di Palingenio*, in „*Il Propugnatore*” 1888, no. XII, s. 117-130.

Thesaurus Linguae Latinae, vol. 6 (pars tertia), Lipsiae 1936-1942.

The Greek Anthology, with an English translation by W. R. Paton, vol. 4, London 1921

The Spenser's Encyclopedia, ed. A. C. Hamilton, Toronto-Buffalo-London 1997.

Girolamo Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, vol. 4 (dall'anno MD fino all'anno MDCC, Milano 1833.

Giuseppe Toffanin, *Il cinquecento*, Milano 1960.

Peter Toohey, *Epic Lessons: An Introduction to Ancient Didactic Poetry*, London-New York 1996.

Elżbieta Torój, *Inwentarze księgozbiorów mieszczan lubelskich z lat 1591-1678*, Lublin 1997.

Alice K. Turner, *Historia piekła*, przeł. J. Jarniewicz, Gdańsk 2004.

Rosemond Tuve, *Introduction*, w: *The Zodiak of Life, translated by Barnabe Googe, with an introduction by Rosemond Tuve* (Professor of English, Connecticut College, Scholars facsimiles and reprints, Delmar) New York 1976, s. v-xxvi.

Rosemond Tuve, *Spenser and the "Zodiak of Life"*, „*The Journal of English and Germanic Philology*” 1935, vol. 34, no. 1, s. 1-19.

Stanisław Tworek, *Gimnazjum kalwińskie prowincji małopolskiej w Bełżycach w pierwszej połowie XVII wieku*, w: *Annales Univeristatis Mariae Curie-Skłodowska, Nauki Filozoficzne i Humanistyczne* 1962, nr. 17, s. 155-194.

Stanisław Tworek, *Z zagadnień ruchu kalwińskiego w Polsce*, „*Rocznik Lubelski*” 1967, z. 10, s. 153-170.

Stanisław Tworek, *Działalność oświatowo-kulturalna kalwinizmu małopolskiego (połowa XVI-połowa XVIII w.)*, Lublin 1970, s. 191-201.

Aleksander Tyczyński, *Wizerunek. Poemat z roku 1558 Mikołaja Reja*, w: *Wizerunki polskie*, Warszawa 1875, s. 86 [Pierwsze Wydanie Bibl. Warsz., 1868].

Stanisław Tync, *Dzieje Gimnazjum Toruńskiego (1568-1793)*, t. 1, „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 1927 (R. 34), s. 57-284

Stanisław Tync, *Dzieje Gimnazjum Toruńskiego*, t. 2, „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 1949 (R. 53).

Stanisław Tync, *Ślązak Urlyk Schober. Konrektor i działacz kulturalny toruński (1559-1598)*, Kraków-Wrocław-Warszawa 1960.

Morimichi Watanabe, *Martin Luther's Relations with Italian Humanists. With Special Reference to Ioannes Baptista Mantuanus*, „Luter Jahrbuch” 1987, vol. 54, s. 23-47.

John H. Whitfield, *Petrarch and the Renaissance*, New York 1966.

David M. Whitford, *The Papal Antichrist: Martin Luther and Underappreciated Influence of Lorenzo Valla*, „Renaissance Quarterly” 2008, vol. 61, no. 1, s. 26-52.

Cezare Vasoli, *Novità sullo Zodiacus vitae*, „Nouvelle Revue du XVIe Siècle” 1996, n. 1: *Poésie de la Connaissance*, s. 15–28.

Giulio Vallese, *Umanisti e Fratри nella Prima Meta del '400: Poggio Bracciolini e il „Contra Hypocritas”*, „Italica” 1946, vol. 23, no. 3, s. 147-151.

Gianni Venturi, *Picta poesis: ricerche sulla poesia e il giardino dalle origini al seicento*, w: *Storia d'Italia. Annali 5: Il paesaggio*, a cura di C. de Seta, Torino 1982, s. 663-751.

Paul Venzke, *Verzeichnis der in der Gymnasialbibliothek zu Stargard i. Pom. Befindlichen Inkunabeln und Frühdrucke (bis 1525)*, Stargard 1910.

Graziella F. Vescovini, *Medievo magico. La magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, Torino 2008.

Katharina Volk, *Cum carmine crescit et annus: Ovid's Fasti and the Poetics of Simultaneity*, „Transactions of the American Philological Association” 1997, no. 127, s. 287-313.

Katharina Volk, *The Poetics of Latin Didactic. Lucretius, Vergil, Ovid, Manilius*, Oxford 2002.

Volsciana: katalog renesansowego księgozbioru Piotra Dunin-Wolskiego, biskupa płockiego, oprac. A. Obrębski, Kraków–Warszawa 1999.

Maria Walentynowicz, *Hipoteza Aleksandra Wejnerta o założeniu pierwszej biblioteki publicznej w Warszawie w XVI wieku*, „Roczniki Biblioteczne” 1962, t. 6, z. 1-2, s. 155-174.

Aby Warburg, *Botticelli*, trad. it. E. Cantimori, Milano 2003.

Aby Warburg, *Sztuka Italii i astrologia międzynarodowa w Palazzo Schifanoia w Ferrarze*, w: Aby Warburg, *Narodziny Wenus i inne szkice renesansowe*, przeł. R. Kasprówic, Gdańsk 2010.

Thomas Warton, *The History of English Poetry 1774-1781*, London 1924.

Foster Weston, *The Zodiacus vitae of Marcellus Palingenius Stellatus: An Old School-Book*, London 1908.

Wiktor Weintraub, *Rzecz czarnoleska*, Kraków 1977.

Wiktor Weintraub, *Religia Kochanowskiego a polska kultura renesansowa*, „Pamiętnik Literacki” 1974, z. 1, s. 3-22;

Elżbieta Wesołowska, *Wstęp*, w: Owidiusz, *Fasti. Kalendarz poetycki*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2008, s.

Marian Wesoły, *Parmenides z Elei – physikos*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2001, R. 10, nr 2 (38), s. 59-70.

Maria Wichowa, *Krytyka pijaństwa w twórczości Jana Kochanowskiego*, w: *Wiązania sobótkowe. Studia o Janie Kochanowskim*, pod red. E. Lasocińskiej i W. Pawlaka, Warszawa 2015, s. 265-279.

Edgar Wind, *Misteri pagani nel Rinascimento*, trad. it. P. Bertolucci, Milano 1999.

Grażyna Witort, *Cyceron jako tłumacz Aratosa*, „Meander” 1959, z. 4-5, s. 207–221.

Maria Wojciechowska, *Z dziejów książki w Poznaniu w XVI wieku*, Poznań, 1927.

Frances A. Yates, *Sztuka pamięci*, przeł. W. Radwański, posłowiem opatrzył L. Szczucki, Warszawa 1977

Frances A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, trad. it. R. Pecchioli Bari 2010.

Ignacy Zarębski, *Stosunki Eneasza Sylwiusza z Polską i Polakami*, „Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego”, Seria II, t. XLV, nr 4, Kraków 1939.

Jerzy Ziomek, *Renesans*, Warszawa 1995.

Jerzy Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław 2000.

Piotr Żbikowski P. Żbikowski, „*Ziemiaństwo polskie*” *Kajetana Koźmiana jako poemat dydaktyczny: próba tożsamości gatunkowej*, „Pamiętnik Literacki” 1991, z. 3, s. 15-30.

Maciej Żurowski, *Kochanowski i Palingeniusz*, w: *Między renesansem a awangardą. O literaturze europejskiej z perspektywy komparatysty*, przeł. L. Sokół, wybór i red. H. Chudak, Z. Naliwajek, L. Sokół, J. Żurowska, Warszawa 2007, s. 29-47.