

**Qui legit, intelligat. Refleksje o  
retorycznych modelach lektury w kulturze i  
literaturze dawnej**

Albert Gorzkowski

ALBERT GORZKOWSKI

## QUI LEGIT, INTELLIGAT

REFLEKSJE O RETORYCZNYCH MODELACH LEKTURY  
W KULTURZE I LITERATURZE DAWNEJ*Homo unius libri.* [Tomasz z Akwinu]

Same rzeczy będzie mi może dane poznać kiedyś lub może znam je niegdyś, wedle tego, jak los mógł mnie zawieść w miejsca, gdzie były one w pełnym świetle [...]. [M. Montaigne]

Gdybym ja umiał pisać, to napisałbym książkę o większym szczęściu i o większym nieszczęściu człowieka. Dzięki książkom i z książek dowiedziałem się, że niebios wcale nie są humanitarne i że człowiek myślący także humanitarny nie jest, nie żeby nie chciał, lecz dlatego, że byłoby to sprzeczne z poprawnym myśleniem [...]. Książki nauczyły mnie gustować w spustoszeniu, cieszyć się nim. [B. Hrabal]<sup>1</sup>

Czytać jasno, w zamysleniu... Taki miał być pierwotnie tytuł mniejszego szkicu, poświęconego dawnym modelom lektury. Albowiem gdyby szukać wśród starożytnych adwerbiów określenia, które by najbardziej adekwatnie oddawało – w sposób przejrzysty – zarazem cel i metodę odbierania dzieła literackiego przez archiczytelnika: czy to Kwintyliana wychwalającego mowy Izokratesa, czy Wincentego z Beauvois interpretującego Arystotelesa, Petrarke rozmyślającego nad Augustynem, Montaigne'a krytykującego styl Cyncerona czy wreszcie Potockiego kreślącego eliptyczne komentarze na marginaliach pism Erazma z Rotterdamu – zdaje się, że mógłby do tego miana pretendować przysłówek „*perspicue*” (co należałoby czytać: „*per-spicue*”, żeby uzyskać znaczenie, o które tu chodzi)<sup>2</sup>. Czasownik „*perspicere*” (‘przejrzeć, obejrzyć, dostrzec, przypatrzyć się dokładnie, zbadać, pojąć’) wiąże w sobie drobiazgowy, a n a l i t y c z n y proces lektury, dotyczący wszystkich poziomów retorycznych – od inwencyjnego po memoratywny i pronuncjacyjny, z czytaniem s y n t e t y c z n y m: holistycznym i często zarazem odkonkretnionym w toku odbioru repetywnego, ale przy

<sup>1</sup> M. Montaigne, *Próby*. Przeł., wstęp T. Żeleński (Boy). Ks. II. Warszawa 1957, s. 97. – B. Hrabal, *Zbyt głośna samotność*. Przeł. P. Godlewski. Wrocław 1996, s. 10.

<sup>2</sup> Zob. *Thesaurus linguae Latinae*. T. 9. Lipsiae 1900–1910. Zob. też H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*. Przeł. i oprac. A. Gorzkowski. Kraków–Bydgoszcz 2002, § 528–537.

tym wysoce przenikliwym w swych uogólnieniach i skrótowości<sup>3</sup>. *Legere perspicue* zatem, które nas tu przede wszystkim interesuje, to czytanie filologiczne o-humaniistyczne usytuowane źródłowo w orbicie kultury klasycznej (ale jeszcze nie klasycyzującej!) i polegające na pojmowaniu tekstu jako upostaciowanego łańcucha retorycznych fenomenów – rozwijanych, powielanych i interpretowanych (*explicite* lub *implicite*) w ścisłym nawiązaniu do idei historyczności albo też w częściowym od niej oderwaniu, i traktowane jako inwencyjno-elokucyjny komponent obszaru otwartej lub utajonej gry z daną tradycją<sup>4</sup>. Lektura retoryczna *sensu largo* była od starożytności po wiek XVII naturalnym sposobem odbioru dzieła literackiego (czy też paraliterackiego, jeśli jako pograniczne potraktujemy gatunki publicystyczne: traktat, kazanie *etc.*), nie zaś lekturą drugorzędną, wariantywną, „wtórną” czy sztuczną w znaczeniu zabawowym (*playful*)<sup>5</sup>. Oczywiście, ujmując rzecz nawet bardzo wybiórczo i oglądowo z uwagi na formalne ograniczenia niniejszego szkicu, można mówić o kilku podstawowych typach takiej lektury, a dalej w ich obrębie o kilku czy nawet kilkunastu podtypach (*subpartes*)<sup>6</sup>. Przypatrując się wybranym autorom oraz poszczególnym, reprezentatywnym dokonaniom literackim spróbujemy owe typy nakreślić

<sup>3</sup> Zob. Lausberg, *op. cit.*, § 1067–1070.

<sup>4</sup> Zob. G. A. Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton – New Jersey 1994, s. 8 n. Wnikliwie i komparatystycznie, acz dyskusyjnie na temat „fenomenologii retoryki” i jej funkcji w procesie odbioru pisze B. Couture (*Toward a Phenomenological Rhetoric. Writing, Profession and Altruism*. Carbondale and Edwardsville 1998). Zob. też J. Axer, *Tradycja klasyczna w polskojęzycznej poezji renesansowej a mechanizmy odbioru tej poezji*. „Pamiętnik Literacki” 1984, z. 2. – H. Markiewicz, *Literaturoznawstwo i jego sąsiedztwa*. Warszawa 1989, s. 7–31. – H. Dziechcińska, „Być pisarzem” – w *wniemaniu własnym i w świadomości społecznej*. W: *Kultura literacka w Polsce XVI i XVII wieku*. Warszawa 1994, s. 93. – T. Cieślukowska, *Tekst intertekstualny. Tekst – kontekst – intertekst. (Sytuacje graniczne)*. W: *W kregu genologii, intertekstualności, teorii sugestii*. Warszawa–Łódź 1995. Z klasycznych już rozpraw na temat oglądowej perspektywy odbioru dzieła literackiego w kulturze dawnej wciąż nieocenione pozostają cztery fundamentalne prace: E. Auerbacha *Literaturspreche und Publikum in der lateinischen Spätantike und in Mittelalter* (Bern 1958), D. Menagera *Introduction à la vie littéraire du XVI siècle* (Paris 1968), H. S. Bennetta *English Books and Readers 1475 to 1557* (Cambridge 1969) oraz J. Vouga *Writer and Public in France: From the Middle Ages to the Present Day* (Oxford 1978).

<sup>5</sup> Zob. J. Kennedy: *Rhetorical Norms in Renaissance Literature*. New Haven – London 1978, rozdz. 1; *Renaissance Eloquence. Studies in the Theory and Practice of Renaissance Rhetoric*. Ed. J. J. Murphy. Berkeley – Los Angeles – London 1983, *passim*.

<sup>6</sup> Zob. K. Dmítruk, *Wprowadzenie do teorii publiczności literackiej*. W zb.: *Problemy publiczności literackiej*. Red. S. Żółkiewski, M. Hopfinger. Warszawa 1982 (tu szczegółowa analiza ważnego dla nas zagadnienia „odbiorcy aktywnego”). – M. Hopfinger, *Kodowanie jako problem odbioru*. W zb.: jw. – J. Sławiński, *Odbiór i odbiorca w procesie historycznoliterackim*. W zb.: jw., s. 76–77 (kwestia autorskiego „projektu stosownych działań deszyfracyjnych i zestawu wskazań dla każdego czytelnika”). W niniejszym szkicu proponowane modele lektury odnoszą się wyłącznie do odbiorcy-archiczytelnika, świadomie pozostawiając na uboczu szczegółowe kwestie dawnych technik przekazu, problemu różnicowania odbiorcy w kulturze renesansowej i barokowej, roli i miejsca gatunku w procesach odbioru, relacji między „strukturą czytelniczą” a „strukturą tradycji”, komunikacją oralną a komunikacją piśmienną, *etc.* Zob. *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*. Red. B. Geremek. Wrocław 1978. – Dziechcińska, *op. cit.* (tu szczegółowa bibliografia). – K. Dmítruk, *Funkcje zespołu instytucji literackich w mieście*. W zb.: *Spoleczne funkcje tekstów literackich i paraliterackich*. Red. S. Żółkiewski, M. Hopfinger, K. Rudzińska. Wrocław 1974, s. 309 n.

bliżej, wskazując tylko na najważniejsze ich wyznaczniki i specyfikacje modelowe. Zajmiemy się również, choć marginesowo, naświetleniem ciekawej kwestii „głośnego” i „cichego” czytania w starożytności i w średniowieczu ze względu na jej doniosłość w rozumieniu złożonej roli zapisanego dzieła autorytatywnego, *verbum significatum atque actum*, i jego funkcji w aspekcie wewnątrz- i pozatekstowej sytuacji komunikacyjnej, a co za tym idzie – jego „bycia-innym-niż-się-stało” w spetryfikowanych odbiorach szkolnych aż po wiek XVIII<sup>7</sup>.

Wyjdźmy od samej starożytnej leksyki, gdyż w niej właśnie polisemantyczność odnoszona do procesu czytania rysuje się wyjątkowo klarownie<sup>8</sup>. Łacina klasyczna wykształciła kilkanaście znaczeń czasownika „*legere*”, których dosłowne i metaforyczne konotacje odzwierciedlają swego rodzaju *gradacyjność*, *etapowość* i *wielofunkcyjność* typów lektury reprezentowanych w kulturze dawnej.

A. <i>legere</i> = <i>seligere, eximere</i>	‘wybierać, wyjmować’
B. <i>legere</i> = <i>colligere</i>	‘zbierać, skupiać’
C. <i>legere</i> = <i>praelegere, exquirere</i>	‘wyszukiwać’
D. <i>legere</i> = <i>colligere</i> = <i>solvere</i>	‘związać’
E. <i>legere</i> = <i>subducere</i> = <i>rapere</i>	‘zabierać, kraść’
F. <i>legere</i> = <i>sublegere</i>	‘podśłuchiwać, przysłuchiwać się’
G. <i>legere</i> = <i>investigare</i>	‘śledzić, tropić’
H. <i>legere</i> = <i>percurrere</i>	‘przebiegać oczyma’
I. <i>legere</i> = <i>recognoscere</i>	‘przeglądać’
K. <i>legere</i> = <i>fluere, tranare</i>	‘(prze)płynąć’
L. <i>legere</i> = <i>coram recitare</i>	‘czytać na głos [publicznie]’
M. <i>legere</i> = <i>intelligere</i>	‘rozumieć’
N. <i>legere</i> = <i>interpretari, enarrare</i>	‘interpretować, objaśniać’
O. <i>legere</i> = <i>docere, scholas profiteri</i>	‘uczyć, nauczać’
P. <i>legere</i> = <i>discere, inspicere</i>	‘studiować, badać’

Wszystkie 15 podanych tu znaczeń, które odnajdujemy w tekstach starożytnych i średniowiecznych, łączy aspekt imitacyjno-emulacyjny *kat’egzochen*, związany albo z procesem *memoratywno-inkrustatywnym*, albo z zabiegami *interpretacyjno-deskryptywnymi*, albo też – na najwyższym poziomie – z lekturą *poetyczną*, w której proces odbioru jednego dzieła jawi się w sensie *continuatio* jako najgłębszy, gdyż owocuje nowym, odrębnym dzie-

<sup>7</sup> Zob. J. Sławiński: *op. cit.*, s. 76; *Dzielo – język – tradycja*. Warszawa 1974, s. 65 n. Zob. też J. Ziomek, *Retoryka opisowa*. Wrocław 1990, s. 64–72.

<sup>8</sup> Zob. *Thesaurus linguae Latinae*, t. 7, cz. 2, z. 1, s. 1126 n. – *Totius Latinitatis lexicon*. Opera et studio A. Forcellini lucubratum. T. 4. Prati 1858–1875, s. 723–725. Zob. też *Słownik łacińsko-polski*. Red. J. Korpanty. T. 2. Warszawa 2003, hasło: „*Legere*”. – *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce. / Lexicon mediae et infimae Latinitatis Polonorum*. Red. M. Plezia [in.]. T. 5. Wrocław 1978–1984, t. 5. 1327–1328. *Nb.* grecki czasownik „λεγω” ‘mówię, przemawiam’ mógł w klasycznej grece oznaczać również publiczne recytowanie tekstu (zob. Pl. *Th.* 143C: „λαβε το βιβλιον και λεγε”), jako zaś adekwatny odpowiednik łacińskiego „*legere*” pojawiał się tylko w compositiwach: „αναλεγομαι” oraz „επιλεγομαι”. Zob. *A Greek-English Lexicon*. Ed. H. G. Liddell, R. Scott. Oxford 1953, s. 1034. Użyty tu w nawiasie skrót Pl. *Th.* oznacza: Pl. *Th.* = *Plato, Theaitet*. Ponadto stosuję następujące skróty: Boileau *Art* = N. Boileau, *L’Art poétique*. – Cic. *Orat.* = M. T. Cicero, *De oratore*. – Cic. *Phil.* = M. T. Cicero, *Philippikos*. – Hor. *Ep.* = Q. Horatius Flaccus, *Epodae*. – Pet. *Fam.* = F. Petrarca, *Familiarium rerum libri*. – Quint. *Inst.* = M. F. Quintilianus, *Institutio oratoria*. – Ter. *Eu.* = P. Terentius, *Eunuchus*.

łem, współzależnym *in nuce* od dzieła pierwszego (translacja, parafraza, trawestacja, parodia, pastisz *etc.*).

Nazwa modelu „memoratywno-inkrustatywnego”, który można też określić jako topiczny, zawiera zarówno istotę samego procesu odbioru, jak i jego ściśle określone przeznaczenie: uczeń czyta – powie Kwintyliana, a za nim Fortunatianus i Scaliger – aby wynaleźć i zapamiętać poszczególne frazy, toposy, poetyzmy itp., a następnie tyleż umieć je rozpoznawać w innym tekście, ileż wykorzystać je jako inkrustowane elementy w tworzonych przez siebie *praeexercitamenta*<sup>9</sup>. Czytanie było więc komponentem filologicznej, eksploratywnej *exercitatio*, pozwalającej najpierw zorientować się w stekstualizowanych pokładach danej tradycji (hebrajskiej, grecko-rzymskiej, chrześcijańskiej), potem zaś oswoić ją memoratywnie i inkorporować w żywy nurt np. renesansowej kultury<sup>10</sup>. Z dzieł autorów poddawanych w średniowieczu i renesansie uniwersyteckiemu *legendo*: Arystotelesa, Boecjusza, Hugona z klasztoru św. Wiktora, *Dystychów* Katona, Seneki, Aleksandra de Villa Dei, Kwintyliana, Jana z Salisbury, Waleriusza Maksimusa, Priscjana, Gwidryna, Wincentego z Beauvaix, Cycerona, Wergiliusza, Horacego, Owidiusza, Salustiusza *etc.*<sup>11</sup>, wybierano setki formuł i sentencji, które później stawały się podstawą tezaurusów i eklektycznych zbiorów *copiae rerum et verborum*; *nb.* już XV-wieczne zbiory tego typu są dowodem lektury nie tylko skrupulatnej, acz czysto ekscerptycznej, ale już także często pogłębionej, emulacyjno-interpretacyjnej, czego najlepszym świadectwem są dzieła Erazma z Rotterdamu czy Wawrzyńca Korwina. Tu lektor wybierający (*legere ut eligere*, zob. punkt A) staje się lektorem zbierającym i dobierającym (*legere ut colligere*, zob. punkt B). Kiedy Jan Sacranus, rektor Akademii Krakowskiej, zapowiada jako *pro lectura* dzieła Horacego i Propertjusza, to pierwszy etap takiej lektury stanowi analiza topiczna wynikająca z uświadomienia naturalnej konieczności (*ex necessitate ingenii*, by użyć sformułowania Korwina z jego *Hortulus elegantiarum*) funkcjonowania w humanistycznym kręgu określonych *loci*<sup>12</sup>. Śledząc krakowskie

<sup>9</sup> Zob. Lausberg, *op. cit.*, § 1106–1139. Zob. też F. A. Yates, *Sztuka pamięci*. Przel. W. Radwański. Posłowie L. Szczucki. Warszawa 1977, s. 16 n. Co do *legere ut colligere* oraz *legere ut seligere* zob. Cic. *Orat.* II 265; Quint. *Inst.* VI 1, 30; Cic. *Phil.* V 16. Samą kwestię lektury inkrustacyjnej, a także emulacyjnej, oraz zabiegu „wyszukiwania” i „wybierania” ujmowano często w postaci metafory artysty-pszczoły. Zob. Seneca, *Epistulae morales* LXXXIV. – Erazm z Rotterdamu, *Ciceronianus*. Szczegółowo na ten temat: J. Domański, *O dwu znaczeniach metafory pszczoły*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” t. 42 (1997).

<sup>10</sup> Zob. Lausberg, *op. cit.*, § 1140–1142. Zob. też *ibidem*, s. 12 (wstęp). Odnośnie do *lectio ut exercitatio* zob. Quint. *Inst.* X 1, 19: „*Lectio libera est nec actionis impetu transcurrit, sed repetere saepius licet, sive dubites sive memoriae penitus affigere velis*”. Odnośnie do *lectio ut recitatio* zob. Cic. *Orat.* II 223.

<sup>11</sup> Zob. M. Kowalczyk, *Krakowskie mowy uniwersyteckie z pierwszej połowy XV wieku*. Wrocław 1970, s. 80. – J. Domański, *Początki humanizmu*. Wrocław 1982, s. 51 n. – I. Zarębski, *Okres wczesnego humanizmu*. W zb.: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1464–1964*. Red. K. Lepszy. Kraków 1964.

<sup>12</sup> Zob. Domański, *Początki humanizmu*, s. 52–54. – T. Michałowska, *Poetyka i poezja. Studia i szkice staropolskie*. Warszawa 1982, s. 226 n. – J. Głomski, *The Imitation of Non-classical Models in the Renaissance: Italian NeoLatin Writing and the Early Cracow Humanists*. Referat przedstawiony na kongresie neolatynistycznym w Hiszpanii, zorganizowanym przez Societas Internationalis Studiis NeoLatinis Provehendis, Avila 1997. Zob. też klasyczną definicję *loci* – Quint. *Inst.* V 10, 20: „*Locos appello [...] sedes argumentorum, in quibus latent, ex quibus sunt petenda*”. Por. Lausberg, *op. cit.*, § 373–399.

mowy uniwersyteckie z pierwszej połowy XVI w. możemy odnaleźć różnorakie przemyślenia teoretyczne dotyczące procesu uczenia się i metod przekazywania wiedzy. Jeden z anonimowych mówców podkreśla, iż na studiowanie składa się słuchanie wykładów, czytanie pism różnych autorów, dodawanie do zdobytej w ten sposób wiedzy własnego rozumowania<sup>13</sup>.

Zauważmy, iż sztuka mnemotechniczna (która na krakowskiej wszechnicy pozostawała odrębnym przedmiotem nauczania aż do r. 1536!), umieszczana jako przedostatnia wśród retorycznych *partes*, okazuje się w rzeczywistości pierwszą *pars*, a zarazem pierwszym źródłem toku inwencyjnego<sup>14</sup>. Lektura memoratywna, pramoduł ówczesnej czytelniczej komunikacji, a za nią lektura emulacyjna, uruchamiała cały mechanizm twórczości i odtwórczości, co korespondowało z dawnym rozumieniem pojęcia oryginalności:

Elementy rozpoznawalne dzięki wiedzy i doświadczeniom czytelniczym odbiorcy tworzyły swoistą „strefę bezpieczeństwa” umożliwiającą zrozumienie dzieła; stawały się warunkiem skuteczności komunikacji. Proces deszyfracji zależał od stopnia intelektualnej sprawności czytelnika. Liczne przejawy genetycznej zależności utworu od źródła były rozpoznawalne tylko dla elity legitymującej się wykształceniem co najmniej równym autorowi. [...] Z pewnym uproszczeniem można by powiedzieć, że oryginalność utworów staropolskich, będąc właściwością odrotnie proporcjonalną do stopnia ich zależności od wzorów, stanowi cechę mierzalną obiektywnie, podlegającą badaniu za pomocą odpowiednich metod porównawczych. [...] Oryginalność utworu w okresie staropolskim nie stanowiła czynnika decydującego o dodatniej aksjologii dzieła; to raczej – paradoksalnie – cechy konwencjonalne i tradycyjne, pozwalające rozpoznać miejsce utworu w procesie historycznoliterackim i ułatwiające zrozumienie zawartych w nim znaczeń, budziły zaufanie i aprobatę odbiorców<sup>15</sup>.

Czytanie *in nuce* zawsze było w gestii gramatyki – to oczywiste stwierdzenie pozwala w istocie zrozumieć genezę starożytnego przejścia między lekturą literalno-memoratywną a lekturą interpretacyjną. Gramatyka jako pierwsza z *artes liberales* dzieliła się bowiem na dwie zasadnicze części: *recte loquendi scientia* oraz *poetarum (auctorum) enarratio*<sup>16</sup>. Ten swoisty, dychotomiczny podział miał swoje źródło, z jednej strony w roli *auctores* jako wzorcowych użytkowników języka, z drugiej zaś w kontekście edukacyjnym, mianowicie w konieczności objaśniania ję z y k a p o e t ó w, odbiegającego od codziennego użycia. Jednak te dwie części gramatyki, jak wskazuje Harald Weinrich, rozwinęły się niezależnie, bez możliwości wzajemnego oddziaływania na siebie.

<sup>13</sup> Zob. Bibl. Jagiellońska, rkps 2459, k. 263: „*in studio litterarum volenti utiliter laborare optimum est, ut hec tria velit servare: primo, ut aliorum dicta tacendo audiat [...] demum aliorum scripta legat, tandem ex ingenio proprio aliquis superaddat*”.

<sup>14</sup> Zwraca na to uwagę Yates (*op. cit.*).

<sup>15</sup> T. Michałowska, *Oryginalność*. Hasło w: *Słownik literatury staropolskiej. (Średniowiecze – renesans – barok)*. Red. ... przy udziale B. Otwinowskiej, E. Samowskiej-Temierusz. Wrocław 1990, s. 540–541. Podkreśli. A. G. Zob. też Dziełcińska, *op. cit.*, s. 94–95.

<sup>16</sup> Zob. Quint. *Inst.* I 4, 6: „*Ne quis igitur tanquam parva fastidiat grammatices elementa [...] quia interiora velut sacri huius adeuntibus apparebit multa rerum subtilitas, quae non modo acere ingenia puerilia, sed exercere altissimam quoque eruditionem ac scientiam possit*”. Zob. też w przekładzie M. Brożka (M. F. Kwintylijan, *Kształcenie mówcy. Księgi I, II i X*. Wrocław 1951, s. 42. BN II 62): „Nikt przeto nie powinien gardzić wstępną nauką w szkole gramatycznej [...], dlatego że ludziom, którzy zblizną się głębiej do wnętrza tej jakby świątyni nauki, objawi się wiele subtelnych zagadnień, na których nie tylko umysł dziecka do bystrości zaprawiać się może, lecz także może się ćwiczyć największa nawet: erudycja i wiedza”.

Konsekwencji tej dwuczęściowości teorii antycznej gramatyki doświadczamy po dziś dzień: we współczesnych naukach filologicznych istnieje ona po prostu jako podział na „językoznawstwo” i „naukę o literaturze”<sup>17</sup>. Przejścia od *littera* do *sensus*, od *methodice* do *historice*, a co za tym idzie: od *recte* do *bene* – były wynikiem mentalności „l o g o c e n t r y c z n e j” w Steinerowskim rozumieniu tego słowa, dziedzictwem ufundowanego w znacznej mierze na piśmienniczej p a n c e n t r y c z n o ś c i języka łacińskiego, istniejącej właściwie aż do połowy w. XVI, zawartego w cywilizacji śródziemnomorskiej kontraktu zaufania i wzajemnej odpowiedniości między *res* a *verba*<sup>18</sup>. Językowe niechlujstwo uważano, nie tylko w starożytności (poza Kwintylianiem: „ważniejsze [...] są obyczaje”), za *grave vitium* i stawiano na równi z wykroczeniami moralnymi; tak sądził jeszcze Montaigne. Stąd postromantyczne i (post)modernistyczne lektury rozpatrujące niekiedy literaturę XVI-wieczną z perspektywy diametralnie różnej – nie poprzez tekst, lecz poprzez teorię sprokurowaną nieraz *ad hoc* na potrzeby modelu – są zajmujące, ba, nawet równouprawnione z metodologicznego punktu widzenia, ale nieadekwatne do ówczesnego rozumienia tekstu, do odbioru i odbiorcy<sup>19</sup>. Dalsze konotacje retorycznego modelu lektury, ścisłego związku między *inventio* a *memoria*, dotyczą płaszczyzny *exempla–virtutes–doctrina*. Nauka *virtutes* w *imitatio* dokonywała się przy pomocy czytelnicznych *exempla*, w *ars* zaś przy pomocy wydobytej (i przekazywanej później) z wcześniejszych lektur *doctrina*<sup>20</sup>. Kwintyliani już w I księdze *Institutio oratoria* podkreśla, iż kiedy dziecko zaznajomi się dokładnie z kształtem liter, bawiąc się literkami wykutymi z kości słoniowej (I 1, 26), winno rozpocząć naukę od pojedynczych zdań odnoszących się do wartości moralnych oraz od słynnych cytatów (I 1, 35–36):

*versus qui ad imitationem scribendi proponentur, non otiosas velim sententias habeant, sed honestum aliquid monentes. Prosequitur haec memoria in senectutem et impressa animo rudi usque ad mores proficiet. Etiam dicta clarorum virorum et electos ex poetis maxime [...] locos ediscere inter lusum licet.*

[chciałbym, aby i te wiersze, które się podaje jako przykłady do przepisywania, nie zawierały błahych myśli, lecz jakąś szlachetną radę. Wspomnienie takich sentencji towarzyszy nam potem do samej starości, a wyryte w podatnym i surowym jeszcze umyśle może wyrzeźbić korzystny wpływ i na nasz charakter. W ten sam przyjemny sposób można się też uczyć na pamięć zdań sławnych ludzi, a także ustępów, wybranych w pierwszym rzędzie z poetów [...]]<sup>21</sup>.

Szczegółne, literackie pokłosie scalenia lektury memoratywnej (topicznej) z lekturą emulacyjno-deskryptywną stanowiły niektóre wczesnorenesansowe, e k s p i l o w a n e oracje, kazania i listowniki, przypominające „mozaiki cytatów struktury”<sup>22</sup>: nie były one czystymi ekscerptami antycznych *formulae*, ale połą-

<sup>17</sup> Zob. H. Weinrich, *Linguistik der Luge*. Heidelberg 1966, s. 38 n. Por. Lausberg, *op. cit.*, § 17.

<sup>18</sup> Zob. G. Steiner, *Zerwany kontrakt*. Przeł. O. Kubińska. Warszawa 1994, s. 47 n. Zob. też H. Blumenberg, *O aktualności retoryki w wymiarze antropologicznym*. W: *Rzeczywistości, w których żyjemy*. Przeł. W. Lipnik. Warszawa 1997.

<sup>19</sup> Zob. A. Fulińska, *Naśladowanie i twórczość. Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*. Wrocław 2000, *passim*.

<sup>20</sup> Zob. Lausberg, *op. cit.*, § 18.

<sup>21</sup> Kwintyliani, *op. cit.*, s. 25–26. Podkreśl. w cytacie łac. A. G.

<sup>22</sup> Zob. E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*. Tłum. i oprac. A. Borowski. Wyd. 2. Kraków 1997, *passim*. – Domański, *Początki humanizmu*, s. 86 n. Zob. też S. Balbus, *Intertekstualność a proces historycznoliteracki*. Kraków 1990, s. 80 n.

czeniu zabiegu enumeracyjnej cytacji, *quasi*- i kryptocytacji z powierzchownymi parafrazami też wyłuskanych z danych dzieł starożytnych. Znamionym tego typu przykładem może być chociażby *Oratio de laudibus dignitate eloquentiae et oratoriae scientiae* Jana z Ludziska, stanowiąca konglomerat fragmentów kilku mów cyceroniańskich<sup>23</sup>. Posłużmy się tu jednym tylko *passusem*:

*Cogitanti michi, viri eruditissimi, et memoria facultatis oratoriae laudes, utilitates et ornamenta sedulo volventi, tot tanteque res occurrunt, quod unde quove loco dicendi initium sumam, vix ego tantis rebus, que huic decori et exaltationi sunt, septus et circumfusus invenire valeo [...]. Inquit enim: „Quid praestabilius videtur quam posse dicendo tenere hominum cetus, mentes allicere, voluntates impellere, quo velit, unde autem velit, deducere?” [...] Et quam vim aliam in Cicerone illo nostro summo in dicendo viro ac principe, cum Milonem vita dignum fore demonstrare conabatur, regnasse existimatis [...]. Ac Senecam moralis philosophiae monarcham nonne huiusmodi sententiam libris suis „De declamacionibus” interseruisse vidimus: „Quidquid Romana facundia habet, quod insolenti Graeciae aut opponat aut preferat, circa Ciceronem effloruit”<sup>24</sup>.*

Tego typu *orationes*, zrodzone w wyniku serii lektur memoratywno-topicznych, czynią z inkrustacji lub *quasi*-inkrustacji prymarny strukturalno-myślowy komponent dzieła. Lektura zaś emulacyjno-deskryptywna czyni z inkrustowanych *loci* oraz w ogóle z zapożyczanych „składnic myślowych” jedynie narzędzie służące emulacyjnej (re)interpretacji. W zależności od charakteru i stopnia imitacji interpretowanej lektury kontekstualność ujawnia się *explicite* bądź jest tylko implikowana, ale nigdy nie jest *condicio sine qua non* zaistnienia dzieła, jak w przypadku tłumaczenia, parafrazy czy parodii (rozumianej w XVI-wiecznym sensie!). Technika *imitatio*, wpisana od samego początku w proces odbioru dzieła literackiego, pozwalała na wysoce wyrafinowaną grę z odbiorcą na wielu poziomach struktury dzieła. Renesansowy humanista przygotowując dane zapożyczenie o antycznym rodowodzie, sugerował zwykle czytelnikowi określoną *identyfikację*, tak aby wydawało się ono np. „raczej cyceroniańskie niż senecjańskie, raczej z Wergiliusza niż z Lukana”, *etc.* Lecz proponowaną przeróbkę starożytnego wzorca można było kilkakrotnie *zakotwiczyć* w tradycji literackiej, pozwalając odbiorcy na dokonanie wyboru: wprowadzenie bowiem do tekstu frazy cyceroniańskiej bądź senecjańskiej implikowało, *nolens volens*, rozległy kontekst filozoficzno-kulturowy, przywołując na myśl np. *passusy* z dzieł św. Augustyna czy Jana z Salisbury, w których ów fragment z Cyserona został przytoczony lub sparafrazowany. Taka metoda była (i jest) właściwym kluczem do czytania m.in. wspomnianych mów Jana z Ludziska, korespondencji Zbigniewa Oleśnickiego z Aeneasem Silviussem Piccolominim, *Mów sapiencjalnych* Stanisława ze Skarbimierza, itp.<sup>25</sup>

Taki czytelnik to już nie tylko *lector colligens et eligens*. To czytelnik wyrafinowanie „zabierający” i „zawłaszczający” (*lector furo*, zob. punkt E),

<sup>23</sup> Zob. H. S. Bojarski, *Prolegomena*. W: Ioannis de Ludzisko, *Orationes*. Ed. ... 1971, s. 14 n.

<sup>24</sup> Przytoczony *passus* inkrustują, z niewielkimi zmianami, fragmenty następujących dzieł antycznych: Cic. *Orat.* I 1, I oraz I 8, 30; Seneca, *Controversiae*, I praef. 6.

<sup>25</sup> Zob. A. Gorzkowski, wstęp w zb.: *Fontes NeoLatini. Materiały źródłowe do dziejów renesansowej prozy nowołacińskiej w Polsce. (XV–XVI w.)*. Wstęp, wybór, oprac. ... Kraków 1999, s. 13–14.



a jednocześnie wyłuskujący z całej gamy odcieni mozaikowych *colores rhetorici* jakąś jedną szczególną jakość. Repetycja takiego wyłuskiwania przypomina, jak to określił Wolfgang Babilas<sup>26</sup>, zwijanie i rozwijanie wciąż tego samego manuskryptu (*legere ut convolvere*, zob. punkt D), tyle że w innym miejscu lub – w innym świetle. Co więcej, dokonuje się w takim procesie odbioru zabieg, który Lausberg określa jako „*die raffend-akzentuierende Ganzheit*”: całe pasmo tradycji zostaje w jednym momencie uchwycone i „koncentrycznie sprzęgnięte”, z wydobyciem jego esencjalności<sup>27</sup>.

*Vita et mores Gregorii Sanocei* Filipa Kallimacha to właśnie jeden z wielu renesansowych przykładów transponowania lektury emulacyjno-deskryptywnej na dzieło literackie. Po pierwsze, włoski humanista rysuje się tu jako wytrawny znawca starożytnych apoftegmatów – nie tylko używa ich w funkcji inkrustacyjno-egzemplifikacyjnej, lecz przede wszystkim czyni je elementem topiki laudacyjnej: cytowane chreje mają świadczyć o nieprzeciętnej erudycji i talencie portretowanego Grzegorza z Sanoka<sup>28</sup>. Po drugie, w aspekcie panegirycznym wprowadza Kallimach topos uważnej, emendacyjnej lektury filologicznej dotyczącej historii o Kodrusie, jakoby błędnie skomentowanej przez Jana z Dąbrowki:

W tym samym czasie wpadły mu [tj. Grzegorzowi z Sanoka] w ręce satyry Juwenalisa, które kiedy z zainteresowaniem czytał, natknął się na ów wiersz [tu fragment wiersza Juwenalisa: III 203–205 – A. G.]. Z tych słów wnet wywnioskował bystry młodzieniec, że doktor Dąbrowka, który pisał wówczas komentarze do dziejów Polski, pomylił się zaraz na samym wstępie, tam gdzie jest wzmianka o Kodrusie [...]. Przeto całą tę kwestię i swój sąd przedstawił doktorowi i tym swoim odkryciem takie w owym mężu wzbudził przekonanie, iż ten później wszystko, co tylko napisał w tymże komentarzu, zawsze, zanim wydał, oddawał Grzegorzowi do oceny<sup>29</sup>.

Po trzecie wreszcie – w bogatym, atopicznym wizerunku idealnego humanisty Kallimach nie pomija kwestii krytyki lektury scholastycznej, zaciemniającej drogę prowadzącą do prawdziwego poznania:

O tych, którzy czytali nowych gramatyków pomijając dawnych, powiadał, że podobni są do ludzi chorych, którzy stroniąc od wszystkiego, co im zdrowie może przywrócić, zwracają się ku rzeczom szkodliwym i za nimi w trop podążają<sup>30</sup>.

Podobnie jak u Kallimacha, Filelfa czy Leonarda Bruniego, tak i u Petrarcki lektura dzieł antycznych służyła bądź ornamentyce (odbiór topiczno-inkrustacyjny), bądź głębszej interpretacji w deskryptywno-emulacyjnym sensie, która w zależności od potrzeb archiczytelnika i umieszczenia tekstu w takim czy innym kulturowym kontekście wydobywała sensy etyczne, estetyczne, religijne... Co ciekawe, Petrarca ani w zbiorze *Familiarium rerum libri*, ani w *Seniles* nie zamieścił jakiegokolwiek osobnego listu dotyczącego sposobu odbierania *antiquae litterae*, chociaż jego technika posługiwania się parafrazowanymi cytatami i kryptocytatami wciąż czeka w literaturze przedmiotu na gruntowne zbadanie. List introduk-

<sup>26</sup> Zob. W. Babilas, *Tradition und Interpretation*. München 1961, s. 56 n.

<sup>27</sup> Lausberg, *op. cit.*, § 1166 n.

<sup>28</sup> Zob. Ph. Callimachus, *Vita et mores Gregorii Sanocei*. / *Żywo i obyczaje Grzegorza z Sanoka*. Transl. I. Lichońska. Varsoviae 1963, s. 26–27.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 22–23.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 24–25.

cyjny zbioru *Familiarium rerum libri* to, z jednej strony, wyraźna, elokucyjnie wyrafinowana gra z cycerońską tradycją epistołarną (*Ad familiares*), z drugiej zaś kontynuacja, a właściwie hołd złożony Cyceronowi jako autorowi *De amicitia* i *Tuskulane*<sup>31</sup>. Z kolei epistołarna wymiana myśli z Giovannim Colonną (np. Petr. *Fam.* II 7) to właściwie zabawa antycznymi inkrustacjami i popis znamienitej orientacji w rzymskiej myśli filozoficznej. Ale fragmentami korespondencja Petrarcki ukrywa i odślania zarazem coś znacznie więcej niż tylko grę interpretacyjną: ukazuje nam autora sonetów do Laury jako wyraziciela metafizycznego w istocie pragnienia współuobecnienia – poprzez sam fenomen lektury *hic et nunc* – i jakże humanistycznego w istocie współodczuwania (ale współodczuwania wyrosłego z głębokiego uświadomienia sobie człowieczej godności, *dignitatis humani*, oraz *severitatis*, powagi wypowiedanych i zapisanych słów ludzkich, niezależnie od czasu i przestrzeni) poprzez rozpoznanie w dziele danego autora intencji, sądów i odczuć tożsamyh ze swoimi własnymi<sup>32</sup>. W jednym z listów Petrarcki do Giovanniego Boccaccia czytamy:

*Unumque cum ingenio facta sunt meo, ut etsi per omnem vitam amplius non legantur, ipsa quidem haereant actis in intima animi parte radicibus, sed interdum obliviscar auctorem. Quippe qui longo usu, et possessione continua quasi illa [...] pro meis habuerim, et turba talium obsessus, nec cuius sint certe, nec aliena meminerim.* [Petr. *Fam.* XXII 2; podkreśl. A. G.]<sup>33</sup>

Tak Petrarca odczytywał i odbierał, jak sądzę, Cycerona, i odczytywanie to czynił niejednokrotnie podstawą filozoficznych tez, a także źródłem konsolacji i autokonsolacji, czego dowodnym znakiem może być cała księga XXIV *Familiarium rerum libri*. Takie pragnienie współobecności było też bardzo bliskie

<sup>31</sup> Zob. G. Pianko, *Cycero w oczach Petrarcki*. „Meander” t. 4 (1949). – K. Morawski, wstęp w: F. Petrarca, *Wybór pism*. Wrocław 1983, s. LXVIII–LXIX. BN II 206. Bardzo cenne uwagi o wielowzorcowości emulacji u Petrarcki zamieszcza w swej książce Fulińska (*op. cit.*, s. 71 n.), choć nie uwzględnia ważnych spostrzeżeń A. Tripeta zawartych w pracy *Petrarque ou la connaissance de soi* (Genève 1967). Por. Petr. *Fam.* XXI 15, 17.

<sup>32</sup> Zwracają na to uwagę A. Buck (*Die humanistische Tradition in der Romania*. Berlin 1968, s. 131 n.) i Tripet (*op. cit.*, s. 27 n.), a także G. L. Bruns (*The Originality of Texts in a Manuscript Culture*. „Comparative Literature” t. 32 (1980), s. 124–125). Bardzo podobnie wypowiada się S. Dresden w odniesieniu do Erazma (*Presence d’Erasmus*. W zb.: *Actes du Congrès Erasme [...]*, Rotterdam, 27–29 octobre 1969. Amsterdam 1971). Zob. też J. Domański, *Metafizyczne aspekty tak zwanej disputa delle arti*. „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” z. 22 (1977). Można by spytać, czy zgłębiając coś innego – mimo przyjęcia odmiennej perspektywy retorycznej i odmiennego traktowania samego procesu tekstualizacji – jest w gruncie rzeczy lektura pojęta jako „pragnienie metafizyczne” (nawet jeśli to pragnienie jest w rzeczywistości pragmatyczne...), którą ilustruje M. P. Markowski w ostatnich esejach o czytaniu i pisaniu (*Występek*. Kraków 2001)...

<sup>33</sup> Por. utrzymany w bardzo podobnej poetyce Petr. *Fam.* XXI 15. Podobny obraz „pochłaniania ksiąg” na zasadzie metafizycznego współegzystowania z jego nieobecnym twórcą spotykamy u L. Coluccia Salutatiego (*Epist. VIII. W: Epistolario*. A cura di F. Novati. T. 2. Roma 1893, s. 103–104. Podkreśl. A. G.): „*Nam cum ex libris et orationibus Ciceronem meum mihi iam non incognitum venerarer, nunc ipsum mihi totum hoc tuo munere tradidisti [...]. Quid enim mihi iocundius esse potest quam cum Cicerone loqui, quam tot procerum, scientissimorum virorum, quos volumus illud, munus scilicet tuum, immo divinum, habet, vidisse tum eloquentiam tum mores tum virtutes tum casus varios et affectus?*”

Erazmowi w odniesieniu do wykładni słowa biblijnego, o czym dalej. Warto natomiast zwrócić uwagę na lekturę dzieł samego Petrarke w w. XV, a zwłaszcza w komentarzach i wykładach profesorów Jagiellońskiej Wszechnicy<sup>34</sup>. Juliusz Domański nazywa wprost *De remediis utriusque fortunae* najbardziej tradycyjnym – „średniowiecznym” – dziełem w myślicielskiej twórczości włoskiego prekursora renesansu, nic więc dziwnego, iż np. Mikołaj Kozłowski wydobywał z owego dzieła przede wszystkim tradycyjnie chrześcijański model rozumienia cnoty i jej odniesienia do moralnego wysiłku człowieka, chociaż *De remediis* zawierało *implicitę* krytykę Arystotelesowskiej koncepcji cnoty i kwestionowało spekulatywny, czysto poznawczy charakter samej filozofii<sup>35</sup>. *De vita solitaria* z kolei interpretowano nie tyle jako apoteozę samotniczego życia kontemplacyjnego, ile jako dowodzenie wyższości życia wewnętrznego i mądrej izolacji nad „zgiełkiem świata”. Podobnie *Familiarium rerum libri* odczytywano dość eklektycznie, i jako kontynuację Augustyńskiego interioryzmu religijnego, i jako utożsamianie prawdziwej filozofii z chrześcijaństwem, i jako obraz polemiki arystotelizmu z sokratyzmem etycznym. Właściwie równolegle – dychotomicznie interpretowano *Genealogia deorum gentilium* Boccaccia: jako zbiór wiedzy o starożytnej mitologii oraz religii i związanych z nimi rozmaitych realiów antycznych, a także jako traktat o poezji, której pochwałę zawarł autor w księgach XIV i XV<sup>36</sup>.

W przypadku Erazma z Rotterdamu kwestia sposobu emulacyjno-deskryptywnego odbierania dzieła wzbogaca się jeszcze przynajmniej o dwa warianty: pierwszy to *legere ut intelligere* w odniesieniu do *verba sacra*, drugi zaś to traktowanie przekazu zapisanego w duchu idei „uobecnienia”<sup>37</sup>. W *Ratio seu methodus verae theologiae* wyraża Erazm pogląd, iż potrzebna jest rozumna, dyskursywna, ale zarazem „zaangażowana” lektura *Biblii*, zwłaszcza zaś *Nowego Testamentu*, w której to lekturze filologiczna metoda interpretacji nie istnieje autonomicznie, ale łączy się z „przemieniającą” i „odradzającą” medytacją, bez jakiej wszelkie scjentyczne dyspozycje okazują się w odniesieniu do *sacrum* istotowo bezcelowe. Owa medytacja to towarzyszące lekturze „czystość od grzechu”, „spokój od zgiełku żądz”, pokora wobec zawartej w Piśmie nauki i, co za tym idzie – zatracenie własnego intelektualnego „ja” i poddanie się w zupełności przewodnictwu „duchowej wzniosłości”<sup>38</sup>.

Erazm wskazuje przy tym bardzo wyraźnie na pokrewieństwo *bonae litterae* z *Pismem świętym*, zdając sobie doskonale sprawę z tego, iż XV-wieczne scholastyczne metody komentowania *Biblii*, oparte prawie wyłącznie na zaufaniu wobec dialektyki, formalistyczno-gramatycznego estetyzmu i techniki sylogistycznych

<sup>34</sup> Zob. N. Contieri, *La fortuna di Petrarca in Polonia nei secoli XIV e XV*. „Istituto Universitario [Napoli]. Annali, Sezione Slava” t. 4 (1961).

<sup>35</sup> Zob. Domański: *Początki humanizmu*, s. 56 n. Por. *Codex epistolaris saeculi decimi quinti*. T. 2. Kraków 1898, s. 323–330.

<sup>36</sup> Zob. I. Boccattius, *Περὶ γενεαλογίας. / Deorum gentilium*. Cum annotationibus I. Mycilli. Basileae 1532, s. 380 n.

<sup>37</sup> Zob. J. Domański: *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*. Wrocław 1973, s. 91 n.; *Tekst jako uobecnienie. Szkice z dziejów myśli o piśmie i książce*. Wyd. 2. Kęty 2002, s. 141–146.

<sup>38</sup> Domański, *Erazm i filozofia*, s. 102–103. Zob. też J. Étienne, *La Méditation des Écritures selon Erasme*. W zb.: *Scrinium Erasmianum*. Ed. J. Copnes. T. 2. Leiden 1969, s. 3 n.

schematów (wystarczy przypomnieć *Sentencie* Piotra Lombarda), pozostają w sprzeczności z poetyckością wielu ksiąg *Starego Testamentu* i godzą w sens prawdziwej teologii:

Poetyckich figur i tropów pełne są wszędzie pisma proroków. W parabole wszystko niemal przybrał Chrystus – a parabole to specjalność poetów. I bynajmniej nie za dziecinną igraszkę uważał Augustyn śledzenie schematów retorycznych, cezur i okresów krasomówczych u proroków i w listach Pawłowych, a czynił to w tych księgach, które poświęcił nie gramatyce czy dialektyce, ale doktrynie chrześcijańskiej. Czymże zaś jest doktryna chrześcijańska jak nie teologią?<sup>39</sup>

Takie odczytywanie *Pisma* ma m.in. oczywiste korzenie w lekturze ksiąg biblijnych dokonanej przez św. Augustyna, który korzystając z retorycznego dziedzictwa kultury późnołacińskiej stosował metodę pięcioelementową: zasadę *lectio* (odczytanie, uwzględniające również poprawki w interpunkcji przywracające pierwotne znaczenie tekstu), *recitatio* (wygłoszenie), *iudicium* (komentarz), *enarratio* (analiza) i *emendatio* (filologiczna krytyka tekstu)<sup>40</sup>.

Idea „uobecnienia”, zgodnie z którą tekst, a przede wszystkim dzieło literackie, umożliwi inną niż fizyczna obecność ludzi fizycznie nieobecnych (oddalonych w przestrzeni lub zmarłych), ma bogatą tradycję – od poematów Homerych, poprzez hellenistyczną kulturę pisma, średniowieczny kult książki jako źródła wiedzy (św. Benedykt, Aleksander Neckham, Alain z Lille, Hugon od św. Wiktora, Izidor z Sewilli, Jan z Salisbury), *O miłości do ksiąg* Richardusa de Bury i dzieła humanistów włoskiego Quattrocenta<sup>41</sup>. Wśród tych ostatnich szczególnie *De ingenius moribus et liberalibus studiis adolescentiae* Piera Paola Vergeria, a także listy Guarina Veronese oraz Aeneasa Silviusa Piccolominiego przynoszą bardzo plastyczne przedstawienia idei wcielenia się ducha ludzkiego w pismo i książkę, retoryczne personifikacje Księgi, *etc.*<sup>42</sup> Marsilio Ficino w listach do Jacopa Braccioliniego podkreślał antynomię rzeczywistości nieśmiertelnej duszy i pozorów nieśmiertelności zapisanej w słowie, w komentarzach zaś i interpretacjach przekładów na język łaciński wszystkich dialogów Platona zespolił tradycję neoplatońską z wczesnonowożytną myślą hermetyczną i ideami ewangelijnymi<sup>43</sup>. Dopiero wszakże Tomasz a Kempis w duchu *devotio moderna* pierwszy zobrazował i zezemplifikował ideę *sacra littera* jako ideę doskonalszego uobecnienia Chrystusa, co stało się później jednym ze źródeł teorii Erazmowych:

kiedy [człowiek ukształtowany przez nową pobożność] czyta *Ewangelię* lub Proroków, czy nie zdaje mu się, że w jakiś sposób rozmawia z Jezusem i apostołami oraz dawnymi prorokami? A gdy czyta chciwie inne księgi uczonych, to cóż innego czyni jak nie to, że dzięki ich dobre-

<sup>39</sup> Desiderius Erasmus Roterodamus, *Ratio seu methodes verae theologiae*. W: *Ausgewählte Werke*. Hrsg. H. Holborn. München 1964, s. 191. Cyt. za: Domański, *Erazm i filozofia*, s. 122.

<sup>40</sup> Zob. H. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris 1958, s. 95 n.

<sup>41</sup> Zob. Domański, *Tekst jako uobecnienie*, *passim*.

<sup>42</sup> Zob. zwłaszcza P. P. Vergerio, *De ingenius moribus et liberalibus studiis adolescentiae*. Ed. A. Gnesotto. „Atti e Memorie della Reale Accademia di Padova” t. 24 (1918). Celowo pomijamy tu bogatą antyczną i średniowieczną metaforyczną topikę Księgi (zob. Curtius, *op. cit.*, s. 312 n.), odczytywanie tekstów w renesansie w duchu ezoteryczno-kabalistycznym, *etc.*, o czym olbrzymia literatura przedmiotu (m.in. prace E. Garina, C. Vasolego).

<sup>43</sup> Zob. P. O. Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*. New York 1979, s. 179 n.

mu towarzystwu odpęda od siebie wszelkie zniechęcenie duszy? Czytając często Augustyna albo Grzegorza, czy nie oglądasz ich jak obecnych? Czy z mniej silnym uczuciem śledzisz ich słowa, ponieważ nie są już w ciele, niżbyś to czynił, gdyby żyli i słowa swoje kierowali do ciebie?<sup>44</sup>

Nic tedy dziwnego, iż właśnie teksty św. Augustyna i Tomasza a Kempisa stały się już w XV w. źródłem tyleż malowniczego, co odważnego porównania nie tylko artysty (*artifex*), lecz i czytelnika pogrążonego w księgach i dokonującego ich wykładni w duchu *libertatis et veritatis* – do Boga sprawcy aktu stworzenia.

Erazmowa „obecność Chrystusa w *Piśmie świętym*”, najpełniej wyłożona chyba w *Podręczniku żołnierza Chrystusowego* i *Paraclesis*, dowodzi zasadniczo wyższości *sensus* nad *littera*, ducha nad ciałem, a w konsekwencji – alegorycznego rozumienia *Biblii* nad jej odbiorem literalnym<sup>45</sup>. Jako jeden z tekstologiczno-antropologicznych argumentów służy Erazmowi wykładnia wersetu 16, 7 *Ewangelii według św. Jana*, w którym Chrystus mówi do apostołów o przyjściu Pocieszyciela-Parakleta:

Czyż nie czytasz o tym, jak słabi byli apostołowie, jak prostackie mieli usposobienie, póki zażywali obcowania z Chrystusem będącym jeszcze w ciele [...]. A przecież po tylu dokonanych cudach, po nauce przez tyle lat płynącej z ust Bożych, po dowodach zmartwychwstania – czyż w ostatniej godzinie, już mając wrócić do nieba, nie wyrzuca im niewiary? Jakaż więc tego przyczyna? Oto na przeszkodzie stało ciało Chrystusa – i dlatego właśnie Chrystus mówi: „Jeżeli nie odejdę, nie przyjdzie Pocieszyciel. Lepiej dla was, żebym odszedł”. Cieleśna obecność Chrystusa bezużyteczna jest dla zbawienia – czyż więc ośmielimy się w jakiegokolwiek innej rzeczy cielesnej upatrywać pobożność doskonałą?<sup>46</sup>

Tego typu interpretacja każe upomnieć się o kwestię lektury alegorycznej jako centralnego ogniwa metafizycznej pansemiozy współkonstytuującej mentalność średniowieczną, próbującej ogarnąć na płaszczyźnie uniwersalnej „wielki łańcuch bytu”<sup>47</sup>. *Legere ut interpretari* otrzymało dzięki Dantemu poczworną wykładnię, i to właściwie autorowi *Boskiej Komedii* renesansowi humaniści zawdzięczają cytowane wielokroć *quattuor genera legendi*. Teoria lektury autorstwa Dantego, ponownie analizowana niedawno przez R. Hollandera i Marię Corti<sup>48</sup>, warta jest krótkiej rewindykacji ze względu na niekoherentność między postawą metodologiczną prezentowaną w liście XIII a teorią zawartą w drugiej części *Convivio*, co dało podstawę do pytania o jej zgodność z tomistyczną teorią znaczenia poetyckiego. Zacytujmy tedy najpierw list Dantego do Can Grande della Scala, tekst kluczowy dla zrozumienia *Boskiej Komedii*, i choć w europejskiej literaturze dantologicznej wielokrotnie analizowany, to, o ile mi wiadomo, w polskiej przywoływany całościowo niezwykle rzadko:

<sup>44</sup> Tomasz a Kempis, *Opera omnia*. Ed. M. J. Pohl. T. 5. Friburgi 1902, s. 406.

<sup>45</sup> Zob. Dresden, *op. cit.*, s. 3 n. – Domański, *Tekst jako uobecnienie*, s. 141 n.

<sup>46</sup> Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny*. Przeł., wstęp, oprac. J. Domański. Przedmowa L. Kołakowski. Warszawa 1965, s. 128–129.

<sup>47</sup> Zob. A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*. Cambridge 1936, s. 4 n. – C. S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*. Przeł. W. Ostrowski. Warszawa 1986, s. 12 n.

<sup>48</sup> R. Hollander, *Dante theologus-poeta*. W: *Studies in Dante*. Ravenna 1980. – M. Corti, *Dante a un nuovo crocevia*. Firenze 1981.

Żeby objaśnić to, co ma być powiedziane, należy wiedzieć, że dzieło to nie ma jednego znaczenia, a raczej można je nazwać polisemicznym, czyli o wielu znaczeniach. Pierwszy sens poznajemy przez słowa, drugi przez to, co jest oznaczane słowami. Pierwszy nazywamy dosłownym, drugi zaś alegorycznym, moralnym lub anagogicznym. Żeby lepiej uchwycić ten drugi sposób rozumienia, rozważmy te wersy: „Po wyjściu Izraela z Egiptu, domu Jakuba z narodu pogańskiego, naród judejski został poświęcony Bogu, a Izrael stał się jego dziedzictwem”. Jeśli rozważymy tylko sens dosłowny, to zdanie to oznaczać będzie wyjście synów Izraela z Egiptu, które dokonało się za czasów Mojżesza; jeśli alegoryczny, to z kolei oznaczać będzie ono nasze odkupienie dokonane przez Chrystusa; a jeżeli moralny, to oznaczać będzie ono odwrócenie się duszy od smutku i nędzy grzechu i powrót do stanu łaski; jeśli anagogiczny, to oznaczać będzie ono przejście błogosławionej duszy od niewoli ziemskiego zepsucia do wolności chwały wiecznej. Choć w różny sposób nazywamy te znaczenia mistyczne, ogólnie można je wszystkie określić jako alegoryczne, ponieważ różnią się one od sensu dosłownego, czyli historycznego. Albowiem „alegoria” pochodzi od greckiego „*alleon*”, co znaczy „inny”, „różny”<sup>49</sup>.

Podobną teorię interpretacyjną znajdujemy w *Convivio* (II 1): i tu Dante, opatrując komentarzem zawarte w wierszowanym *exordium* strofy poświęcone istocie jego miłości ku Beatrycze, sugeruje, iż tekst poetycki ma zawsze co najmniej jeszcze drugie znaczenie, zaszyfrowane, które można i należy odkodować. To o d k o d o w a n i e rodzi *delectatio*, stanowiąc nieodłączną część przyjemności płynącej z lektury. Inaczej wszakże niż w liście do Can Grande czyni tu Dante ostrą dyferencję pomiędzy alegorią poetycką a alegorią teologiczną, posługując się przy wykładni tej ostatniej cytatem biblijnym zasadniczo odmiennym niż w liście, a mianowicie przytaczając nie fragment z *Pięcioksięgu*, lecz opowieść psalmisty o tym wydarzeniu<sup>50</sup>:

Twierdę, jak omówiono w pierwszym rozdziale, że objaśnienie winno być dosłowne i alegoryczne. I aby to pojąć, należy wiedzieć, iż pisma mogą być rozumiane i powinny być wyjaśniane przede wszystkim w czterech znaczeniach. Pierwsze nazywa się dosłownym i jest nim to, które nie wykracza poza literę wymyślonych słów, jak w baśniach poetów. Drugie zwane jest alegorycznym i jest nim to, co kryje się pod płaszczem owych baśni i jest prawdą ukrytą pod pięknym kłamstwem: jak wtedy, gdy Owidiusz [w *Metamorfozach* XI 1–2] powiada, że Orfeusz gra cytry łagodził dzikie bestie i poruszał ku sobie drzewa i skały. Oznacza to, że człek uczony posługując się instrumentem swego głosu uspokaja i do pokory przywodzi okrutne serca i nakłania ku swej woli tych, co nie posiadli w swym życiu wiedzy ni sztuki: a ci, co nie mają żadnej rozumnej egzystencji, są niemal jak głazy. Dlaczego mędrcy wynaleźli taką kryjówkę, będzie wyjaśnione w przedostatnim traktacie. Doprawdy, teologowie pojmują sens ów inaczej niż poeci, lecz ponieważ moim zamiarem jest tutaj iść śladem poetów, przyjmuję sens alegoryczny, jak pojmują go poeci. Trzeci sens zwany jest moralnym i jest to ten, który komentatorzy powinni uważnie starać się odkrywać w pismach ku pożytkowi własnemu oraz ich uczniów: jak odczytać możemy w *Ewangeliu*, że gdy Chrystus wszedł na górę, aby się przemienić, wziął ze sobą trzech Apostołów z dwunastu; czego moralne znaczenie jest takie, że w rzeczach najbardziej poufnych powinniśmy mieć niewielu towarzyszy. Czwarty sens zwie się anagogicznym, czyli sensem wyższym, i tak jest, gdy od strony duchowej wyjaśnia się pismo, które, choć prawdziwe jest także jego znaczenie dosłowne, oznacza, poprzez rzeczy posiadają-

<sup>49</sup> Przeł. M. Olszewski. Tu bardzo istotny tekst oryginalny (Dante Alighieri, *Epist. XIII*. W cytacie podkreśl. A. G.): „*Ad evidentiam itaque dicendorum sciendum est quod istius operis non est simplex sensus, ymo dici potest polisemos, hoc est plurium sensuum; nam primus sensus est qui habetur per litteram, alius est qui habetur per significata per litteram*”.

<sup>50</sup> Zob. Augustinus, *Enarrationes in psalmos CXIII*. Zob. też J. Pepin, *Dante et la tradition de l'allegorie*. Montreal–Paris 1970, s. 80–83.

ce znaczenie, najwyższe sprawy wiekistej chwały: jak można zobaczyć w tej pieśni Proroka, w której mówi on, że poprzez wyjście Izraela z Egiptu Judea stała się święta i wolna. Gdyż pomimo iż oczywistą prawdą jest to, co zapisano, nie mniej prawdziwym jest znaczenie duchowe, a więc że dusza wychodząc z grzechu staje się świętą i wolną w swej mocy. I w takim objaśnieniu zawsze dosłowne powinno iść najpierw jako to, w którego znaczeniu zamknięte są pozostałe i bez którego niemożliwe i nielogiczne byłoby zrozumienie innych znaczeń, w szczególności zaś alegorycznego. Jest to niemożliwe, w przypadku bowiem każdej rzeczy, która ma wewnątrz i zewnątrz, niemożliwe jest dotarcie do wnętrza, jeśli wprzód nie dotrze się do zewnątrz: stąd, jako że w pismach znaczenie dosłowne jest zawsze zewnątrz, niemożliwe jest dotarcie do innych, szczególnie zaś do alegorycznego, jeśli się wprzód nie dojdzie do dosłownego. Niemożliwe to jest również dlatego, że w każdej rzeczy, naturalnej czy też sztucznej, nie można przejść do formy, gdy nie została przygotowana podstawa, na której ma być postawiona forma: jak nie może być urzeczywistnioną formą złota, jeśli materia, a więc rzecz jej poddana, nie została przysposobiona i przygotowana; ani forma skrzyni nie może się spełnić, gdy materia, czyli drewno, nie jest uprzednio przysposobione i przygotowane. Stąd ponieważ dosłowne znaczenie zawsze jest podstawą i materią innych, szczególnie alegorycznego, nie można poznać tamtych przed tym. Niemożliwe jest to też i dlatego, że w żadnej rzeczy, prawdziwej czy też sztucznej, nie można robić postępów, jeśli pierwej nie położono fundamentów, czy to w przypadku domu, czy też nauki: stąd ponieważ objaśnianie jest budowaniem wiedzy, a znaczenie dosłowne fundamentem pozostałych, szczególnie alegorycznego, niemożliwe jest dotarcie do innych, zanim nie dotrze się do tego<sup>51</sup>.

Jak zauważył Pepin, a za nim Umberto Eco, translacje łacińskiego listu do Can Grande na język włoski, utrzymane w duchu ortodoksyjnego tomizmu i sprowadzające sens paraboliczny do poszerzonego znaczenia dosłownego, nie wytrzymują już krytyki<sup>52</sup>. Dante, jako zarówno twórca poetycki *Czyśćca*, jak i wyraziciel „autoalegorezy”, poszedł drogą obcą tomizmowi<sup>53</sup> i sprzeczną z jego rygorystycznym *caveat*: Dante, być może zainspirowany metodami lektury dzieł klasyków na bolońskim uniwersytecie, nigdy nie zaprzestał odczytywania antycznych obrazów i *loci* jako alegorii *in factis*. Wystarczy przypomnieć jedynie IX księgę *Piekle*, aby zauważyć, iż gdyby mowa poetycka miała być tylko dosłowna – tak jak w parabolicznym rozumieniu św. Tomasza, nie byłoby powodu, aby poeta obciążał swoje dzieło wezwaniami do odszyfrowania tego, co kryje się pod osłoną dziwnych wersów (IX 61–63)<sup>54</sup>. Dlatego właśnie w liście VII Dante może dokonać alegorycznej interpretacji fragmentu *Metamorfoz* Owidiusza, widzianych jako zapowiedź losu Florencji, a w *Komedii* pozwala Stacjuszowi uznać Wergiliusza za mędrca, „*come quei che va di notte – che porta il lume dietro e a se non giova*”. Poeta, *vates et verus theologus*, niekiedy – jako natchniony

<sup>51</sup> Przeł. M. Bartkowiak. Tłumaczenie całości I księgi *Convivio* zob.: „Terminus” 2002, z. 1.

<sup>52</sup> Pepin, *op. cit.*, s. 81. – U. Eco, *Sztuka i piękno w średniowieczu*. Przeł. M. Olszewski, M. Zabłocka. Kraków 1997, s. 172–174.

<sup>53</sup> Zob. M. D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*. Tłum. H. Rosner. Warszawa 1974, s. 10 n. Zob. też A. Hauser, *Spoleczna historia literatury i sztuki*. Przeł. J. Ruszczyćówna. Warszawa 1974, s. 182 n. *Nb.* odnośnie do często przytaczanej dziś Tomaszowej frazy „*homo unius libri*” należy zauważyć, iż zgodnie z intencją autora jej znaczenie nie było bynajmniej pejoratywne, ale przeciwnie – poprzez związek z lekturą *Pisma świętego* miała ona podkreślać wyjątkowość i niezastępowalność *Biblii*. „*Liber*” w niektórych tekstach XIV-wiecznych oznaczało na zasadzie antonomazji po prostu *Biblię*. Sens negatywny tej frazy spotykamy dopiero pod koniec w. XV, m.in. w korespondencji Erazma.

<sup>54</sup> Zob. Eco, *op. cit.*, s. 176.

– nie w pełni świadom tego, co mówi, jest tedy kontynuatorem idei wyrażonych w *Biblii*<sup>55</sup>.

Kwestie średniowiecznych modeli lektury prowokują pytanie o ciągle nie zakończony spór wokół historii procesu głośnego i cichego czytania w kulturze dawnej. Jednym z ostatnich ważkich głosów na ten temat jest szkic Paula Saengera, w którym badacz po skrupulatnej kodykologicznej kwerendzie przyjmuje ostatecznie tezę, iż jeszcze do końca XII w. samotne czytanie – poza zakonnym skryptorium – miało charakter głośny, tak jak w całej dobie antycznej<sup>56</sup>. Jak poświadczają obserwacje André de Laborde’a, większość XII- i XIII-wiecznych miniatur pokazuje ludzi czytających w grupach, a czytanie grupowe było w średniowieczu *a priori* lekturą głośną<sup>57</sup>. Dopiero wiek XIII przynosi pojęcie samotnej lektury jako czytania w ciszy<sup>58</sup>. Średniowieczne malowidła przedstawiające osoby w samotności skupione nad księgą ukazują zazwyczaj gołębicę umiejscowioną nad uchem lektora, co ma oznaczać głos samego Boga, a tym samym sugerować komunikację audytywną. W roku 1880 Noël Valois, jeden z najwybitniejszych ówczesnych mediewistów francuskich, wykazywał, iż jeszcze w późnym średniowieczu antyczna praktyka głośnego czytania była powszechna, zgodna zresztą z genezą – skomponowanych przeważnie w kancelariach papieskich – traktatów dotyczących *ars dictaminis* oraz z teorią *cursus*, dominującą nawet w prywatnej korespondencji Jana z Salisbury, Piotra z Blois czy Johna Peckhama<sup>59</sup>. Metryczna ornamentyka np. stylu gregoriańskiego nie byłaby tak doskonała, jeśliby średniowieczni autorzy nie komponowali również ustnie; to przecież proces oralnej kompozycji posługującej się *cursus* i innymi, mniej formalnymi regułami rytmicznymi określano mianem „*dictare*”. I znów pomocna okazuje się leksykologia: do III w. p.n.e. zarówno „*scribere*”, jak i „*dictare*” mogły odnosić się do aktu tworzenia, chociaż „*scribere*” pozostawało terminem używanym znacznie częściej<sup>60</sup>. Ale już w IX w. czasownik „*dictare*” zaczął wypierać „*scribere*” i stał się podstawowym synonimem sztuki komponowania tekstów; odtąd „*scribere*” oznaczało prawie wyłącznie fizyczny akt pisania.

Sztuka recytowania i głośnego czytania w XII w. kłóciła się z monastyczną regułą milczenia wprowadzoną przez zakon św. Benedykta, co więcej – wobec bezpośredniości i „prywatności” relacji z Bogiem podkreślanych w przesłaniach

<sup>55</sup> I tu, w istocie, pojęcie lektury jako „pragnienia” zbliża się do Petrarkowskiej zasady „*convivere et convivere*”, tak wyraźnej w *Familiarium rerum libri*. Więcej na ten temat można znaleźć w ciągle aktualnej, mimo upływu ćwierćwiecza, świetnej rozprawie syntetyzującej R. A s s u n t a *Ipotesi e postille sull'estetica medievale con alcuni rilievi su Dante teorizzatore della poesia* (Milano 1975). Zob. też w *Piekle* słynny obraz wspólnej lektury kochanków jako źródła nieogarnionej namiętności i *caecus amor*.

<sup>56</sup> P. Saenger, *Silent Reading: Its Impact on Late Mediaeval Script and Society*. „*Viator*” t. 13 (1982). Zob. też J. Balogh, *Voces paginorum*. „*Philologus*” t. 82 (1926–1927). – G. L. Hendrickson, E. C. McCartney, *Notes on Reading and Praying*. „*Classical Philology*” t. 43 (1948).

<sup>57</sup> Zob. A. de Laborde, *Étude sur la „Bible” moralisée illustrée*. Paris 1911–1927, s. 16, 18, 21.

<sup>58</sup> Zob. Augustinus, *Confessiones* VI 3, 3 (opowieść o św. Ambrozym). – Quint. *Inst.* XI 2, 33.

<sup>59</sup> Zob. N. Valois, *De arte scribendi epistolas apud Gallicos medii aevi scriptores rhetoresque*. Paris 1880, s. 70 n.

<sup>60</sup> Zob. Saenger, *op. cit.*, s. 380–381.



ewangelijnych – sztuka dyktowania, a nawet zapisywania była czymś nieprzystającym („*ne deceat*”) i na pewno wtórnym. Św. Augustyn w *Soliloquiach* jasno stwierdza, iż wiele jego myśli i odczuć odnoszących się do Stwórcy jest zbyt intymnych, aby mógł wyrażać je za pośrednictwem skryby. Stąd, wedle Saengera, od VI w. aż do czasów św. Bernarda głośne czytanie dotyczyło albo spowiedzi, albo mniszej recytacji ściśle przewidzianej daną regułą; z tego punktu widzenia należy rozpatrywać XII-wieczną zasadę bernardyńskich mnichów z Cluny nakładającą na nich przymusowe milczenie poza wypowiedaniem słów zapisanych w tekście<sup>61</sup>. Przejście pomiędzy głośnym a cichym czytaniem było tedy długim procesem, który dokonywał się stopniowo i niejednolicie. Izidor z Sewilli w swoich *Sententiae* zauważa, iż czytanie na głos interferuje z *perspicuitas* analizowanego tekstu, i zaleca, aby język i wargi poruszały się miękko i łagodnie, dając wrażenie szeptu<sup>62</sup>. Przypomina się tu początek *Psalmu 1* księgi I (w. 1–2), który w przekładach polskich oddaje się zwykle następująco:

Błogosławiony mąż,  
który nie idzie za radą występnych, nie wchodzi na drogę grzeszników  
i nie siada w kole szyderców,  
lecz ma upodobanie w Prawie Jahwe,  
nad Jego Prawem rozmyśla dniem i nocą<sup>63</sup>.

Tymczasem hebrajski oryginał podkreśla bardzo mocno zespolenie samego aktu czytania z wyszeptaniem kontemplowanych słów, albowiem wyrażenie w wersecie 2: „*uvtorato jeheggeh jomam walajla*”, oznacza nie tyle ‘rozmyślanie’, ile ‘ustawiczne czytanie szeptem z rozwagą [czcią]’<sup>64</sup>. Kwestia poruszona przez Izidora znalazła oddźwięk w IX w. w metodzie edukacyjnej związanej z nauką czytania: źródła hagiograficzne opowiadają np. o tym, jak młody św. Samson uczy się rozpoznawać *distinctiones* poszczególnych liter i słów<sup>65</sup>, modelując odpowiednio kształt ust. Bardzo powoli teoria nadażala za rejestracją różnic między czytaniem komuś przez nas, czytaniem nam przez kogoś i czytaniem w samotności, w skupieniu, sobie samemu. Kwestię owych różnic podniósł dopiero Hugon od św. Wiktora, który w *Didascalion* poucza: „*Trimodum est lectionis genus: docentis, discentis, vel per se inspicientis. Dicimus enim »lego librum illi«, et »lego librum ab illo«, et »lego librum«*”<sup>66</sup>. Cysterski mnich Richelmus z zakonu w Schonthal ponoć czytał jedynie oczyma, bez poruszania wargami, ponieważ taka technika miała odnosić najlepszy skutek przy recypowaniu skomplikowanego dzieła, a ponadto... miała chronić przed diabłem, który w przypadku głośnej lektury natych-

<sup>61</sup> Zob. *Ordo Cluniacensis* 180. Cyt. w: G. de Velous, *Le Monachisme clunisien des origines au XV<sup>e</sup> siècle*. Wyd. 2. Paris 1970. Por. Saenger, *op. cit.*, s. 383.

<sup>62</sup> Isidorus, *Sententiae* III 14, 9.

<sup>63</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Opracował Zespół Biblistów Polskich [...]. *Biblia Tysiąclecia*. Wyd. 2, poprawione. Poznań-Warszawa 1971, s. 57. Podkreśl. A. G.

<sup>64</sup> Tekst oryginalny cyt. z: *Bibbia ebraica*. A cura di D. Disegni. Firenze 1995. Por. *Salmi. Tehillim*. Introduzione, traslitterazione, traduzione italiana e note a cura di F. Monti Amoroso. Presentazione di C. M. Martini. Milano 2000.

<sup>65</sup> Zob. R. Fawtier, *La Vie de Saint Samson. Essai de critique hagiographique*. Paris 1912, s. 108. Zob. też Beda Venerabilis: *Historia ecclesiastica* V 2; *De arte metrica* 1–2.

<sup>66</sup> Cyt. z wyd.: *Didascalion*. Ed. Ch. H. Butimer. Washington 1939, s. 57–58. Podkreśl. A. G.

miast zaczynał prześladować czytającego, wybijając w jego myślach donośne dźwięki słów, co miało go szybko rozproszyć:

*Saepe cum lego solo codice et cognitione, sicut soleo, faciunt meo verbotenus et ore legere ut tantummodo eo magis auferant mihi internum intellectum et eo minus vim lectionis intus penetrem, quo magis in verba foris profundor*<sup>67</sup>.

Robert z Sorbony przyznaje, iż jednych ksiąg tylko słucha, inne – tylko czyta<sup>68</sup>. Tak więc w XIV w. formy „*inspexere*” oraz „*videre*” zaczęły denotować cichą, samotną lekturę<sup>69</sup>.

Parę słów należy się lekturze dawnej pojętej jako *iudicium* (*legere ut iudicari*). Odbiór topiczny, proces eskercpcji, doboru i wyboru *loci* dały przecież istotne zarzewie starożytnej i wczesnonowożytnej „krytyki literackiej” (Quint. *Inst.* X 1, 40: „*iudicium*”; Boileau *Art* I, 219: „*la critique*”) i pierwszych list *boni auctores* – pisarzy zalecanych do lektury. Starorzymaska krytyka literacka opierała się na następujących fundamentach: podstawowym kryterium była *virtus* (Quint. *Inst.* X 1, 37: „*quae in auctore quoque praecipua virtus*”), którą dzielono na lingwistyczną (normatywną), stylistyczną oraz „wyższą” („*excellens*”), właściwą tylko dziełom literackim (Quint. *Inst.* X 1, 8)<sup>70</sup>. Kwintyliian zaznacza wszakże (Quint. *Inst.* X 1, 8), iż nawet „dobrzy” („*boni*”, zalecani) autorzy nie spełniają czasami do końca danej *virtus* i robią błędy, których nie wolno naśladować:

*Neque id statim legenti persuasum sit omnia quae optimi auctores dixerint utique esse perfecta, nam et labuntur aliquando [...] nec semper intendunt animum, nonnumquam fatigantur, cum Ciceroni dormitare interim Demosthenes, Horatio vero etiam Homerus ipse videatur.*

[Czytelnik nie powinien jednak pozostawać w przekonaniu, iż wszystko, co powiedzieli najlepsi twórcy, jest konieczne doskonale. Albowiem czasami i oni popełniają błędy [...], nie zawsze wysilają swój umysł, a czasami są [po prostu] zmęczeni. Cynceron pisze np., iż Demostenes niekiedy drzemał nad swymi mowami [tzn. pozwalał sobie na niedociągnięcia – A. G.], a Horacy podobnie mówi o samym Homerze [Horatius, *Ars poetica* 359 – A. G.].]

Wykaz zalecanych autorów określano jako „*ordo*” albo „*numerus*” (Quint. *Inst.* I 4, 3; X 1, 54), przy czym – do czasów romantyzmu – nie włączano na taką listę autorów współczesnych (Quint. *Inst.* X 1, 54: „*Aristarchus atque Aristophanes, poetarum iudices, neminem sui temporis in numerum redegerunt*”). Wspomniani przez Kwintyliana Arystarch i Arystofanes to dwaj krytycy aleksandryjscy, którzy podczas sporządzania inwentarza Biblioteki Aleksandryjskiej (II w. p.n.e.) stworzyli pierwszą, jak się zdaje, listę zalecanych do lektury dzieł. Echa poetyckie takowych *ordines* znajdujemy chociażby w listach Horacego (Hor. *Ep.* II 1, 34 n.)<sup>71</sup>:

<sup>67</sup> Cyt. za: B. Pez, *Thesaurus novissimus anecdotorum*, I 11. Augsburg 1721, s. 390. Podkreśl. A. G. Odnośnie do kwestii historii czytania samymi oczyma bez poruszania wargami zob. P. A. Kolers, *Eye Movements in Search and Reading*. „Processing Visible Language” t. 1 (1979). – E. Javal, *Essai sur la physiologie de la lecture*. „Annales d’Oculistique” 82 (1979), s. 252.

<sup>68</sup> Robert de Sorbon, *De conscientia et De tribus dietis*. Ed. F. Chambon. Paris 1903, s. 29.

<sup>69</sup> Potwierdza to m.in. P. Guilhaumez (*Enquetes et proces. Étude sur la procedure et le fonctionnement du parlement au XIV<sup>e</sup> siècle*. Paris 1892, s. 140–141).

<sup>70</sup> Zob. Lausberg, *op. cit.*, § 26.

<sup>71</sup> *Ibidem*, § 27.

*Si meliora dies, ut vina, poemata reddit,  
scire velim, chartis pretium quotus adroget annus:  
scriptor abhinc annos centum qui decidit, inter  
perfectos veteresque referri debet an inter  
viles atque novos?*

[Gdy czas wierszom, jak winu, świętości przydaje, / Mówcie, po ilu latach dzieło bywa w cenie? / Pisarz zmarł sto lat temu. Wśród świętych wymienię / I do starych go wliczę czy też go położę / Wśród nowych i nicwartych? [Przeł. J. Sękowski].]

Już Sebillet nazywał zalecanych do lektury autorów starofrancuskich „kła-sycznymi” („*la lecture des bons et classiques poètes françois, comme sont entre les vieux Alain Chartier et Jan de Meun*”), Wolter zaś pisarzy francuskich XVII w. określał: „*nos auteurs classiques*”. W wyborze autorów kierowano się od samego początku potrzebą wykształcenia młodego *puer scholasticus*, nawet jeśli same kryteria wynikały z języka i literatury. Wydobywając w nauczaniu wyselekcjonowanych tekstów lingwistyczne, stylistyczne i literackie jakości (*virtutes*), *enarratio poetarum* wiodła ku „literackiej krytyce”, która sama była i jest teoretycznym odpowiednikiem poetyki oraz retoryki. *Ars exercitatioque bene et recte legendi* – tak zwięźle można by określić sztukę i starożytną, i renesansową, opartą na pajdeutycznym modelu, lektury. Stąd, jak słusznie akcentuje Heinrich Lausberg, najbliższe lingwistycznym czy też stylistycznym oraz literackim kryteriom selekcji pozostawało z niewielkimi odchyleniami aż po schyłek w. XVII – kryterium etyczne. I ponownie kryterium podstawowym jest tu *virtus*, ponieważ lektura danego dzieła mogła służyć jako parenetyczne *exemplum* dla indywidualnego działania. *Legere ut eligere* okazuje się istotne również na płaszczyźnie *bene*. Albowiem Cyceeron, Kwintylijan, autor *Retoryki do Herenniusza* oraz twórcy XV-wiecznych podręczników retoryki mają oczywistą świadomość, iż kryteria „artystyczne” nie zawsze zbiegają się z kryterium etycznym: literackiej *virtus* może odpowiadać etyczne *vitium*. Stąd Kwintylijan (Quint. *Inst.* I 8, 6) postulował, by z lektur szkolnych wykluczać czasami całe gatunki, np. elegie miłosne, niektóre zaś dzieła czytać tylko we fragmentach<sup>72</sup>. Czytanie komedii, które Kwintylijan (Quint. *Inst.* I 8, 8) zaleca ze względu na walory elokucyjne, spotyka się z krytyką św. Augustyna (*Confessiones* I 16, z odniesieniem do Ter. *Eu.* 589), uważającego komedie za lekturę moralnie niedopuszczalną. Pod tym właśnie kątem należy patrzeć na – większość, choć nie wszystkie – edycje *ad usum Delphini* dokonywane przez Jaques’a Bénigne’a Bossueta i Pierre’a Daniela Hueta, które cenzurowano z punktu widzenia etyki. Jeden z XV-wiecznych dziekanów Akademii Krakowskiej, Mikołaj Kozłowski, w mowie *Animo perfecto* narzeka, iż studenci opóźniają zdobywanie wiedzy, gdyż zamiast sztuk wyzwolonych uczą się i czytają wiersze poetów, komedie, tragedie i historie, które są tylko drobnym dodatkiem do filozofii<sup>73</sup>.

Gdybym wśród XVI-wiecznych autorów i tekstów miał wskazać, wysoce wprawdzie arbitralnie, na twórcę, w którego dziełach lektura śródziemnomorskiego dziedzictwa jawi się całą paletą retorycznych *colores*, opatrzonych przy tym najrozmaitszymi odcieniami ironii, autoironii oraz – krytycznego osądu, wskazałbym z pewnością na *Próby* Montaigne’a. Zgodnie z poetyką renesansowego eseju

<sup>72</sup> *Ibidem*, § 29.

<sup>73</sup> Zob. Bibl. Jagiellońska, rkps 2216, k. 119.

*legere ut interpretari* splata się tu z *legere ut iudicari* i chwilami trudno rozdzielić obie te jakości. Montaigne w sztuce inkrustacji, a przede wszystkim w lekturze i sztuce emulacyjnej dostrzega nie tyle typowe dla dojrzałego renesansu współzawodnictwo, ile możliwość współobecności i w s p ó ł u c z e s t n i c z e n i a w szkicowaniu i cieniowaniu przeróżnych sfer ludzkiej kondycji. Jak przystało na wielbiciela Pirrona, podchodzi do owej sztuki z głębokim sceptycyzmem, ale nie z bezradnością: tam gdzie zawodzi go własny język, gdzie myśl nie zdaje mu się zbyt krągła, tam sięga po zdania cudze. Cudze – własne. Bo wydobyte „na pełne światło”, odrodzone i ubrane w nowy kontekst, „przeszczepione do własnego ogródka”, są jednocześnie *extra hic et nunc* wspólnie Senece, Cyцерonowi, Propercjuszowi i Montaigne’owi właśnie – jako obserwatorom i deskryptorom rzeczywistości. Dla Montaigne’a lektura to wieczna rekontekstualizacja ciągle tego samego „architekstu” zwerbalizowanej świadomości migotliwej ludzkiej egzystencji i niemożności dotarcia w samym słowie do prawdziwej *res*:

Niech nikt nie zwraca baczenia na przedmiot, jeno na kształt, jaki mu daje. Niech patrzy, czy w tym, co zapożyczam, umiałem znaleźć coś sposobnego, aby podnieść lub wspomóc własne wymysły; każę bowiem mówić innym, nie wedle mej głowy, ale wedle mego wyboru, by mnie wspomogli w tym, czego nie umiem tak dobrze powiedzieć, bądź dla niezradności języka, bądź słabości pojęcia<sup>74</sup>.

Montaigne nie odrzuca oczywiście wagi krytycznego osądu podczas czytania i przywoływania nawet najbardziej autorytatywnych opinii<sup>75</sup>, ba – dokonując a u t o k r e a c j i wytrawnego lektora idzie znacznie dalej i kreśli siebie jako odbiorcę w pełni zdystansowanego wobec tradycji, szukającego w księgach jedynie „uciesznej, a przystojnej zabawy” lub też „wiedzy, która traktuje o znajomości samego siebie i która by [...] nauczyła dobrze żyć i dobrze umierać”<sup>76</sup>. Takiej autokreacji przydaje Montaigne rys czytelnika nie podejmującego tytanicznych zmagania z zawikłanymi sensami dzieł zawołowanych zaciemniającą erudycją<sup>77</sup>. Jego lektury to wybory (*lego ut colligo*) dokonywane spontanicznie i żywiołowo (*lego ut fluo*), w jakiejś niezwyklej pasji radosnego p o c h ł a n i a n i a p i s m a:

Jak pomyślenia moje mi przychodzą, tak je gromadzę; czasem cisną się gromadą, to znów wloką się sznurkiem. Chcę, aby mnie widziano w mym naturalnym i zwyczajnym chodzie, by jak [!] beładnym. Tak sobie wędruję, jak mi padnie [...].

Wzrok mój miesza się i rozprasza; muszę go umykać i znów wracać znienacka; jako aby osądzić o świetności szkarlatu, zlecają rzucać nań oczyma raz po raz, wracając z nagła na kilka zawodów [tj. *legere ut percurrere* – A. G.]<sup>78</sup>.

<sup>74</sup> Montaigne, *op. cit.*, s. 97. Zob. też fragment *Prób* przytoczony jako motto niniejszego szkicu. Można by rzec, iż – choć jedynie *à rebours*, autoironicznie – tego typu współodczuwanie (również samej materii) ksiąg i postrzeganie np. dzieł Seneki, odnajdujemy, paradoksalnie, u bohatera-narratora *Zbyt głośnej samotności* Hrabala...

<sup>75</sup> Montaigne, *op. cit.*, s. 98.

<sup>76</sup> *Ibidem*, s. 99.

<sup>77</sup> Zob. *ibidem*: „Jeśli, czytając, natykam się na jakie trudności, nie ogryzam zbyt długo nad nimi paznokci; ot, przechodzę mimo, zakołatawszy raz lub dwa razy do furty. Gdybym się w nich zatapiał, marnowałbym próżno czas i głowę; umysł mój wart jest jeno coś od pierwszego skoku”.

<sup>78</sup> *Ibidem*, s. 98–99.

Taka recepcja tekstu była zgodna z Montaigne'owską ideą ciągłego poszerzania perspektywy obserwacji i opisu, tak jak twórca ten czynił w ostatnich dniach życia przyklejając coraz to nowe pasemka papieru do ostatniej edycji swych esejów, zachowanej po dziś dzień w Bibliotece Miejskiej w Bordeaux. *Legere* zawsze pozostało u niego sztuką *praecipuae investigationis*. Tak więc czy w istocie autor *Prób* był przekonany, iż jego eseje „trafią do niewielu i na niewiele lat”?

Te ogólnikowe i dość wybiórcze uwagi na temat retorycznych modeli czytania wypada zakończyć sygnalizacyjną głosą i sugestią podjęcia bardziej wnikliwych, analityczno-źródłowych (zwłaszcza w odniesieniu do okresu wczesnego humanizmu renesansowego) badań nad specyfiką modelu lektury pojetycznej, która wyrastała naturalnie z opisanych tu lektur memoratywno-inkrustatywnej i emulacyjno-deskryptywnej, lecz z powodu swej autonomiczności oraz charakteru odniesienia do dzieła recypowanego stanowiła największe wyzwanie. Odbiciem lektury pojetycznej były wszystkie przekłady, parafrazy, trawestacje *etc.*, czyli formy nawiązujące do emulowanego dzieła poprzez kontekstualność *sine qua non*. Właściwie żadna lektura pojetyczna nie może obejść się bez lektury memoratywnej i interpretacyjnej. Nie wdając się tu w zajmującą kwestię na temat wątpliwych i dość mglistych różnic pomiędzy translacją filologiczną, translacją artystyczną i parafrazą, trzeba przypomnieć, iż nie byłoby *Psałterza Dawidowego* Jana Kochanowskiego ani *Dworzanina* Łukasza Górnickiego, gdyby nie starotestamentowy zbiór psalmów i *Il Cortegiano* Baldassare'a Castiglione<sup>79</sup>. Podobna oczywistość nie zachodzi jednak przy lekturze pojetycznej takiego rodzaju, gdzie nie mamy do czynienia ani z tłumaczeniem, ani z parafrazą, ale gdzie kontekstualność *sine qua non* niewątpliwie istnieje<sup>80</sup>. Tak jest w przypadku *Secretum meum* Petrarcki, które nie mogłoby powstać bez *Soliloquiów* Augustyna, podobnie *Szachy* Kochanowskiego nie ujrzałyby światła dziennego, gdyby nie *Scacchia ludus* Girolama Vidy. Analogicznie w w. XX zamysł słynnej dylogii Brocha *Śmierć Wergilego* i *Powrót Wergilego* nie zrodziłby się bez lektury *Eneidy* Wergiliusza. Tego typu kontekstualno-alegacyjna zależność jest czymś innym niż linearno-diachroniczne dziedzictwo *genera et species*, tzn. niż np. „epopeiczna” zależność *Pana Tadeusza* od eposów Homera. I zwykle, przynajmniej w odniesieniu do modeli retorycznych lektury dotyczącej kultury dawnej zakładających czytelnika świadomego gier interpretacyjnych i odpowiednio edukowanego, ujawniała się ona *explicite* (choć niekiedy mogło to być tylko fingowane, np. XV-wieczne *Listy ciecmych mężów*). Zwykle. Ale czy – zawsze?...

<sup>79</sup> Zob. Axer, *op. cit.*

<sup>80</sup> Zob. Couture, *op. cit.*