

# **Moralitet “Komedycja Justyna i Konstancyjej” Marcina Bielskiego a karnawał**

Witold Wojtowicz

WITOLD WOJTOWICZ Uniwersytet Szczeciński

## MORALITET „KOMEDYJA JUSTYNA I KONSTANCYJEJ” MARCINA BIELSKIEGO A KARNAWAŁ

*Komedyje Justyna i Konstancyjej* (1557) Marcina Bielskiego<sup>1</sup> będę starał się rozumieć w kontekście karnawału i zjawisk dlań typowych<sup>2</sup>. Wymowa utworu koresponduje z rozważaniami Richarda van Dülmena, dotyczącymi cech literatury (zwłaszcza należącej do sfery mieszczańskiej), polegających na „nadawaniu wymiaru moralnego rodzinie”<sup>3</sup>, określaniu jasnego podziału ról, wskazywaniu, co odpowiednio jest w zachowaniu ojca, matki, dzieci czy służby. „Ekonomia domu” rozciągała się, oczywiście, także na rozważania moralne, zalecenia odnośnie do praktykowania cnót poszczególnych członków rodziny. W *Komedyi* części (tu nazywane „sprawami”) druga i trzecia to istotne życiowe wskazówki i nauki skierowane ku potomstwu – ku Justinusowi<sup>4</sup> i Konstancyjej<sup>5</sup>. Właśnie w ramach ideowych reformacji kładziono olbrzymi nacisk na wychowanie dzieci, na odpowiedzialność za ich sumienie<sup>6</sup> – nową rolą kobiety (zwłaszcza w kręgach kalwińskich) była także praca nad kształtowaniem sumień potomstwa<sup>7</sup>. W *Komedyi* Bielski nie idzie tak daleko, rolę wychowawcy powierza Ołcu. Autor wprost wspomina (w podtytule), że jego komedia istnieje „Na przykład wszem, którzy swe Działki roztropnie chować żądają” (s. 99). Potencjał moralny w ramach reguł religijnych wychowania mają (i tym

<sup>1</sup> Tekst przywołuję za edycją: M. Bielski, *Komedyje Justyna i Konstancyjej*. – M. i J. Bielscy, *Sjem niewieści*. Oprac., komentarz, wprowadzenie J. Starnawski. Wstęp A. Gorzkowski. Kraków 2001. Do wydania odsyłam podając stronicę w nawiasie. Ponadto oznaczam „sprawę” cyfrą rzymską, cyfry arabskie po niej wskazują numery wersów.

<sup>2</sup> *Mankind*, z którym zestawia się z racji poetyki moralitetu dzieło Bielskiego, był w istocie przedstawieniem karnawałowym, jedynym tego rodzaju w Anglii. Zob. np. H.-J. Diller, *Lachen im geistlichen Schauspiel des englischen Mittelalters*. W zb.: *Komische Gegenwelten. Lachen und Literatur in Mittelalter und früher Neuzeit*. Hrsg. W. Röcke, H. Neumann. Paderborn 1999, s. 190 n.; także literatura przedmiotu.

<sup>3</sup> R. van Dülmen, *Entstehung des frühneuzeitlichen Europas 1550–1648*. Frankfurt am Main 1982, s. 200.

<sup>4</sup> W artykule używam form występujących w tekście Bielskiego, tj. Justinus (tylko w tytule jest: Justyn) i Konstancyjej.

<sup>5</sup> Zob. van Dülmen, *op. cit.*, s. 200.

<sup>6</sup> Zob. *ibidem*, s. 202 n.

<sup>7</sup> Zob. H. Wunder, *Frauen in der Gesellschaft Mitteleuropas im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit (15–18 Jahrhundert)*. W zb.: *Hexen und Zauberer. Die grosse Verfolgung. Ein europäisches Phänomen in der Steiermark*. Hrsg. H. Valentinitzsch. Graz-Wien 1987, s. 143.

samym podkreślają wagę zachowań obyczajnych) liczne sentencje zintegrowane z tekstem głoszonym przez poszczególne postacie.

### Karnawał

Dzięki wyraźnemu kategoryzowaniu przez autora postaw nagannych i godnych aprobaty, co właściwe jest poetyce moralitetu, mogła być *Komedycja* wiązana ze zwyczajami mięsopustnymi: koniecznością wyboru między społecznością należąca do *civitas Dei* a tą, która czerpie przemijającą radość z cielesności i sfery popędowej człowieka i która skazana jest na upadek, jej zaś członkowie – na wieczne potępienie<sup>8</sup>. Spór między *affectus animi* a *affectus carni* stanowi oś psychomachii w *Komedycji*. Sama natomiast cielesność nie tylko wyraża ułomność ludzkiego ciała, ale jest także, na zasadzie metonimii, przejawem buntu przeciwko Bogu. Dotyczy to również szeregu postaw człowieka, obrazuje „porządek świata”<sup>9</sup>. Mechanizm dobitnie ilustrują motta, trzy z czterech zamieszczonych przez Bielskiego:

(Petri 2)

*Abstinete a carnalibus desideris qui militant adversus animam.*

(Ad Galatas 5)

*Caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem, haec autem inter se mutuo adversantur.*

(Galat. 6)

*Si spiritu vivimus, spiritu incedamus. Qui seminat per carnem suam, de carne metet corruptionem. Se qui seminat per spiritum, de spiritu metet vitam aeternam. [s. 99]<sup>10</sup>*

Demonstrowanie antynormy w sporze między *affectus animi* a *affectus carni* stanowi tylko przykład moralnej w swej istocie zabawy czy zachowania, nie jest zachętą do grzechu. Zasadę klarownie wykladał Bielski w liście zawartym w prologu:

I niepodobna to rzecz u Boga i u ludzi, aby złość z dobrocią jednakiej odplaty były kiedy. Mamy tedy w takie krotofile ugadzać, które summienia naszego obrazić nie mogą, biorąc przed się ty przykłady, bądź to krotofilne albo żalobliwe, które serce nasze zmieknąć mogą, gdy je sobie rozważymy, wiele rzeczy złych od myśli naszej odpadnie. Słyszac osob rozmaitych na wszystkie strony rozmowę, tym więcej z trybowania ich rzeczom potrzebniejszym wyrozumieć możemy. Nie tylko też o tym cielesnym naszym wszystkim myśleć się nam godzi, jakoby w dostatku a w powadze było chowano. Zażęśmy się jeszcze nie najedli

<sup>8</sup> Szerzej zob. zwłaszcza D.-R. Moser, *Fastnacht – Fasching – Karneval. Das Fest der „Verkehrten Welt”*. Graz-Wien-Köln 1986. Koncepcję karnawału Moser czerpie z wyobrażeń św. Augustyna jako podstawy teologicznego „umocowania” karnawału (*ibidem*, rozdz. 3: *Der Kampf zwischen Fastnacht und Fastenzeit*). Zob. też W. Brückner, *Kultur und Volk. Begriffe, Probleme, Ideengeschichte*. Würzburg 2000, s. 61 n. – W. Dudzik, *Karnawały w kulturze*. Warszawa 2005, s. 47 n.

<sup>9</sup> Zob. uwagę J. Ziomka o „hipotezie porządku świata” (*Renesans*. Wyd. 2. Warszawa 1976, s. 122).

<sup>10</sup> W tłumaczeniu – według edycji: *Biblia*. W przekładzie J. Wujka z 1599 r. Transkrypcja, wstęp J. Frankowski. Wyd. 8. Warszawa 2013 – wersety te brzmią: „proszę [...], abyście się wstrzymawali od pożądlivosti cielesnych, które walczą przeciwko duszy” (1 P 2, 11); „Abowiem ciało pożąda przeciwko duchowi, a duch przeciw ciału. Bo te się sobie wzajem sprzeciwiają [...]” (Ga 5, 17); „Abowiem co będzie siał człowiek, to też będzie żał. Bo kto sieje na swym cielesnym, z ciała też żać będzie skażenie. A kto sieje na Duchu, z Ducha żać będzie żywot wieczny” (Ga 6, 8). Również dalej, przytaczając cytaty z *Biblii*, korzystam z tego właśnie wydania.

albo nie napili, albo też ludziom nie okazali do tego czasu? Bo to są rzeczy nietrwale, ale więcej o tych, które nam wieczność przynoszą. [s. 100]

Tym samym prowokujące ku złu wypowiedzi Wenus w *Sprawie wtorej o afekciach człowieczych* (II 433 n., s. 153 n.), absolutyzujące w niedopuszczalny sposób erotyczne *temporalia* jako szczególny przejaw zasady „*vivere secundum carnem* [żyć podług ciała]”, spotkają się z oczywistą ripostą Wstydu (II 479 n., s. 155 n.), a wcześniej samego Justinusa (II 445 n., s. 154). Perory karnawałowej postaci Bachusa (II 541 n., s. 157 n.) zostaną skonfrontowane z dłuższymi wypowiedziami Mierności, nakierowanymi na trwałość i wartość spraw pozadoczesnych (II 607, s. 159 n.; II 685 n., s. 161 n.). Podobnie wypowiedź Sors (podważająca m.in. istnienie Opatrzności Bożej na świecie) (II 715 n., s. 162–163) znajdzie ripostę w kwestii Sprawiedliwości (II 761 n., s. 164), wynurzenia Postawy (II 835 n., s. 166 n.) zostaną skonfrontowane ze słowami Pokory (II 889 n., s. 168), kwestionującej jej hardość m.in. poprzez odwołanie do wersetu *Magnificat*:

Pomni na święte Pismo,  
Ktore jest pisano:  
„Podniosł pokorne ludzi  
A pyszne stracono”. [II 923–926, s. 169]

Pokora ukazuje w taki sposób złudność, *vanitas* całości spraw ziemskich. Zapominanie o tym, nadmierne przywiązanie do pozycji społecznej, do władzy i jej ziemskiego splendoru, do rzeczy przemijających – to w istocie „błazeństwo” (czy „szaleństwo”), przedstawiane zresztą w kulturze epoki za pomocą motywu „z chłopa król”: władza dana przez Boga może być w każdej chwili przez tego Boga odebrana. Stąd też powiązanie wypowiedzi Pokory w jej intencji społecznej z wykładnią wersetu z *Magnificat*: „Złożył mocarze z stolice, a podwyższył niskie” (Łk 1, 52)<sup>11</sup> – jako swego rodzaju *memento* dla każdego władcy<sup>12</sup>; w moralitecie Bielskiego to przestroga przed zbytelnym demonstrowaniem splendoru własnej pozycji społecznej. Na tej samej zasadzie kontrastuje autor naganną postawę Pomsty (II 1015 n., s. 172 n.) z tą reprezentowaną przez Cierpliwość (II 1031, s. 173).

Efekt sporu (dla widza bądź czytelnika) jest w każdym z wymienionych przypadków wyłącznie pozytywny – poprzez ukazywanie właściwych zachowań zestawionych z niewłaściwymi, a zatem odrzucanymi. Przykładowo, w wypowiedzi Justinusa, podkreśla się racje Mierności w sporze z Bachusem:

Dziękujęz-ci, cnotliwa Mierności,  
Żeś odparła Pokusę w starości.  
Snad by mię już namową wzruszyły,  
By mię Corki Cnoty odstąpiły,  
A tak wolę Mierność swą zachować  
Niż brzuchowi bez miary ołdować. [II 709–714, s. 162]

<sup>11</sup> Zob. werset ten według *Wulgaty* (*Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*. Adiuvantibus B. Fischer. Rec. et brevi apparatu critico instruxit R. Weber. Ed. 5, emendatam retractatam praeeparavit R. Gryson. Stuttgart 2007: „*deposuit potentes de sede et exaltavit humiles*” (Łc 1, 52). Wszystkie cytaty biblijne w języku łacińskim podaję za tym wydaniem.

<sup>12</sup> Zob. szerzej W. Wojtowiec, *Między literaturą a kulturą. Studia o „literaturze mieszczańskiej” przełomu XVI i XVII wieku*. Szczecin 2012, s. 372 n.

Bielski postępuje zatem w swych pastoralnych rozważaniach moralitetu jak ktoś doskonale zaznajomiony z chrześcijańską alegorezą, kto interesujące go (z punktu widzenia udzielanej lekcji moralności) wyobrażenia jest w stanie przenieść w „konkretne” obrazy i postaci. Narracja funkcjonuje na zasadzie daleko idącej paraleli pomiędzy przedstawianym ludzkim działaniem a sferą samoświadomości widzów bądź czytelników w odniesieniu do ich własnych uczynków.

Powinność dydaktyczną realizowano przez ukazanie antywzoru w zachowaniu grup społecznych czy indywidualnych postaci<sup>13</sup>, którego ujawnienie nie oznaczało automatycznie akceptacji dla niego – było prezentowaniem postępowania nie mieszczącego się w ramach pożądaných, właściwych postaw. Określano je mianem „głupiego”, „szalonego” czy „błażeńskiego”<sup>14</sup> – sprzecznego z rozumem, wybiegającego poza przypisaną sobie miarę<sup>15</sup>, jak w wypowiedzi Mądrości:

Krotofilna rzecz wino,  
Pijaństwo swarliwe.  
Kto w tym miary nie chowa,  
Jest dziecie błażniwe<sup>16</sup>. [I 461–464, s. 122]

W innym miejscu Starość poucza o potrzebie „baczenia”, „uczciwości”. Niezbędny jest „rozum”, konieczna dobra praktyka życiowa, poprzedzona wychowaniem („ćwiczenie”) (I 85–88, s. 112). Rozum służy poznaniu Boga i człowieka – samego siebie (I 121–124, s. 113). Podobnie Ociec zachwala rozum:

Synu miły, rozum twój  
Jest osobny dar Boży.  
Kto ji ma, w nim się kocha,  
Dni swoich przymnoży. [I 629–632, s. 127]

– Mierność zaś w swej krytyce Bachusa drastycznie przeciwstawia cielesność („słuszysz brzuchowi”) rozumowi (II 687–688, s. 161). Natomiast wybór cnotliwy, zgodny z zasadą środka, jest w moralitecie stale przypominany, przykładowo w słowach Ojca:

Na który stan wezwaneś,  
Miej to na baczności,  
Byś nie wykroczył z miary  
Dla nieopatrzności. [I 709–712, s. 129]

<sup>13</sup> Zob. M. Corti, *Models and Antimodels in Medieval Culture*. „New Literary History” 1979, nr 2.

<sup>14</sup> W tym sensie Postawa przewrotnie wskaże na pokorę jako na błażeństwo: „I to-ć będzie każdy błażen prawy, / Komu się twe podobają sprawy” (II 913–914, s. 168). Widz także za sprawą krytyki przeprowadzonej przez Pokorę winien dostrzec w istocie niewłaściwe stanowisko Postawy.

<sup>15</sup> Zachowanie miary, „pojęcie środka” to w pewnym sensie kluczowy aspekt etyki Arystotelesa (zob. np. A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*. Przekł., wstęp, przypisy A. Chmielewski. Wyd. 2. Warszawa 2000, s. 103 n.), przejęty przez scholastyzm średniowiecza, co jest przyczynkiem do olbrzymiego wpływu tego autora na życie umysłowe średniowiecza (tu: XIII-wieczne przekłady dominikanina Wilhelma z Moerbeke) i renesansu (zob. E. Grant, *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej w kontekście religijnym, instytucjonalnym oraz intelektualnym*. Przel. T. Szafrański. Warszawa 2005, s. 44 n.).

<sup>16</sup> „Dziecie” występuje stale w kontekście negatywnym, sugerującym wadliwy, bo niedojrzały, pozbawiony rozumu uczynek (co sugeruje niewłaściwą postawę moralną), np. w kwestii, którą wypowiada Syn Justinus: „Umorzywszy cielesne bujności, / Opuszczę już dziecinne płochości” (II 231–232, s. 147).

– czy w wypowiedzi Justinusa:

Dałbych zdrowie za ty Boskie dary,  
Kiedy nie występują z swej miary. [II 253–254, s. 148]

Peany na cześć „miary” wygłasza Mierność:

Kto mię zachowuje miare,  
Zachowuje cześć i wiare.  
Takież, kto żywie w mierności,  
Nie utracą majątności.  
Wszystko się mu dobre rodzi,  
Kto drogą mierności chodzi. [II 639–644, s. 160]

Wiara w rozum, w jego zdolności poznawcze, odsłaniające wolę Boga, skorelowana jest ze zdolnością rozumienia dobra, właściwą każdemu. Natomiast w stosunku do błędnego, „szalonego” czy „cielesnego” zachowania winni ci, którzy posługują się w sposób należyty rozumem, znaleźć wystarczający dystans: „Człowiek każdy roztropny / Nierad błaznow wodzi” (I 433–434, s. 121). Prawdę tę dostrzegają już Książki w swojej wypowiedzi (Książki ku Mistrzowi):

Acz to jedno na świecie frasuje,  
Iż szalony więcej przesładuje.  
A ten, co ma dobre rozeznanie,  
Przeciw temu powie swoje zdanie. [w. 43–46, s. 104]

Rozum zatem kładzie kres także szaleństwu *obtretractores*<sup>17</sup>. Przeciwwstawienie rozum–szaleństwo (powiązane z „cielesnością” zachowań) ciągnie się w sztuce niczym złota nić, tworzy klarowną binarną opozycję. Słowa Mądrości nie zgorszą nikogo, są adresowane do wszystkich: „Bądź szalona, rozumna / Wszelkich stanów głowa” (I 227–228, s. 116).

Zagadnienie wolności człowieka to (prócz jego racjonalności) kluczowy aspekt refleksji Boecjusza<sup>18</sup>, w którego dziele *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* Pani Filozofia argumentuje: „Jest wolność [...], natura rozumna nie mogłaby istnieć, gdyby nie miała wolności wyboru”<sup>19</sup>. Doktryna Boecjańska, głosząca *liberum arbitrium*<sup>20</sup> – jesteśmy bowiem autorami naszych działań, w nas samych tkwi ich źródło czy początek – okazuje się wyraźnie niezgodna z ujęciem luterzańskim w czasach Bielskiego. W tym aspekcie *Komedya* stanowi świadectwo nieustającej atrakcyjności rozważań Boecjusza, także w kulturze wczesnonowożytnej<sup>21</sup>. Pojawia się w niej – tradycyjna, jak u Boecjusza – myśl, wypowiedziana przez Starość:

<sup>17</sup> Jak zauważa Mądrość: „Uregacz chce rozum mieć / Ale go nie najdzie” (I 413–414, s. 121).

<sup>18</sup> Zob. A. Kijewska, *Filozof i jego muzy. Antropologia Boecjusza – jej źródła i recepcja*. Kęty 2011, s. 149 n.

<sup>19</sup> Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*. Przeł. G. Kurylewicz, M. Antczak. Kęty 2006, s. 115 (ks. V, proza 2).

<sup>20</sup> Zob. Kijewska, *op. cit.*, s. 149–156.

<sup>21</sup> Zob. np. A. Grafton, *Epilogue. Boethius in the Renaissance*. W zb.: *Boethius. His Life, Thought and Influence*. Ed. M. Gibson. Oxford 1981. – *Boethius in the Middle Ages. Latin and vernacular traditions of the „Consolatio philosophiae”*. Ed. M. J. F. M. Hoenen, L. Nauta. Leiden 1997.

Aby [Mądrość] ubogaciła,  
 Ktorzy ją miłują,  
 Ktorzy o nią nie dbają,  
 Niech wiecznie wiłują.  
 Mądrość włada Fortuna, [I 177-181, s. 114]

Uleganie szkodliwym namiętnościom (*affectus carni*), a zatem wadliwy osąd, który nie jest w pełni racjonalny ani też wolny, to sprawka Fortuny. Właśnie z powodu tego osądu człowiek może podlegać Fortunie, co więcej, nie dostrzegać, że to Bóg nią włada. Nieprawdziwy pogląd uwidacznia się w skardze Justinusa, podkreślającego śmiertelność całego stworzenia: „Tylko się w tym wszyscy omylamy, / Iż Przypadzie<sup>22</sup> przyczynę dawamy” (II 11-12, s. 140). Do podobnych, fałszywych wyobrażeń nawiąże Sors: „Losem wszelka rzecz przychodzi / Lub dobrze albo zle zbrodzi” (II 721-722, s. 162). Autor już w podtytule stwierdza, że jego komedia została napisana „Na przykład wszem, ktorzy swe Działki roztropnie chowają” (s. 99). Roztropność jawi się jako synonim mądrości<sup>23</sup> – a kojarzenie mądrości z poznaniem samego siebie stało się banałem już w XII wieku (występuje np. w *Florilegium Oxoniense*). Bielski odnosi się tu do schematu cnót kardynalnych, przy czym – za sprawą synonimii „mądrości” i „roztropności” – nakłada systematykę Platońską na strukturę Cycerońską, co utrudnia przypisanie jego poglądów etycznych określonej szkole filozoficznej bądź wskazuje, że zawarte w utworze rozważania akurat w tym aspekcie czerpią ze źródeł przedscholastycznych.

Dlatego też tak ważną rolę w przesłaniu moralnym *Komedii Justyna i Konstancji* – zwłaszcza w „sprawach” I oraz II – odgrywają głupcy-szaleńcy (zestawiani z osobami obdarzonymi mądrością<sup>24</sup> czy sprawiedliwością)<sup>25</sup>:

Co człowieka nie minie,  
 Gdy się na świat rodzi.  
 Będzie się chwiał tam i sam,  
 By w szalonej łodzi. [I 57-60, s. 111]

<sup>22</sup> „Przygoda” jest tu alegorią, winna więc być zapisana – inaczej niż w przywoływanej edycji – wielką literą.

<sup>23</sup> Np. Starość mówi:

A tak niechaj twe Działki  
 Roztropnie się rządzą,  
 Tedy w cnotliwych sprawach  
 Nigdy nie poblądzą  
 [. . . . .]  
 Nu, tedy posłuchajmy  
 Wszyscy tej Mądrości, [I 197-222, s. 115-116]

<sup>24</sup> W „sprawie” I (w. 229 n., s. 116 n.) mamy wręcz adaptację rozdz. IX-X z *Książ Mądrości*. Zob. np. A. Dąbrówka, *Średniowiecze. Korzenie*. Warszawa 2005, s. 290.

<sup>25</sup> Osobę „szaloną” zestawia się z pozbawioną tej negatywnej cechy: „Mądry syn jest ojcowi / Wesołe kochanie, / Ale zaś szalony / Matce zasmucanie” (I 309-312, s. 118). Podkreśla się brak społecznej odpowiedzialności „szaleńca”: „Rozumny przykazanie / Serdecznie przyjmuje, / Ale szalony człowiek / Ni w czym się nie czuje” (I 325-328, s. 118), oraz konsekwencje tego: „Na grzbiecie szalonego / Zawždy miotła bywa” (I 335-336, s. 119). Dzieje się tak również w kontekście społecznie ważnego odbioru człowieka: „Wargi sprawiedliwego / Wszytkim pożyteczne, / Ale zaś szalonego / Nigdy nie przepieczne” (I 341-344, s. 119). W niektórych przykładach „szalony” staje się wręcz synonimem psalmicznego „bezbożnego”: „Gdzie pycha, tam szaleństwo, / Bliźniego wzgardzenie, / Ale u wiernych ludzi / Dobrze wyćwiczenie” (I 361-364, s. 119).



Chwała, cześć [...].  
 Starym też Patryjarchom,  
 Ktorzy świat poznali,  
 Rozmaitych trudności  
 Na nim używali,  
 Krocząc szalone ludzi,  
 By się obaczali, [I 96–102, s. 112]

Nauk ojców słuchali,  
 Przestali szaleństwa. [I 111–112, s. 112]

Opuśćcie już dzieciństwa  
 Wszystkie szaloności. [I 281–282, s. 117]

Szaleństwo kontrastowane jest z mądrością i wiedzą: „Nieukowie szaleństwo / Dziedzicznie trzymają” (I 421–422, s. 121), ale także ze śmiertelnym niebezpieczeństwem (o wymiarze pozadoczesnym): „Lepiej potkać niedźwiedzia / Niżli szalonego” (I 449–450, s. 122). W wypowiedzi Świata (II 141 n., s. 144 n.) tworzy Bielski m.in. synonimię między człowiekiem szalonym a „ubogim głupcem” (II 176, s. 145). Powie Syn do Świata:

Szczęściem swoim nierówno szafujesz,  
 W pomieszanych sprawach się nie czujesz.  
 Lepiej sprawiasz rzeczy przyrodzone,  
 Niżli ludzi ku Bogu sklonione.  
 Nie chcę wsiadać do twojej łodzice,  
 By mię nie obrociła na nice. [II 59–64, s. 142]

Świat niesie wielkie zagrożenia dla duszy, Justinus jest tego świadomy – nie wsiadzie on do „łodzicy” „szaleńców” czy „głupców”<sup>26</sup>, którzy są zbyt przywiązani do tego, co ziemskie, cielesne, „przyrodzone” w doczesności. Nie chce on zatem stracić z oczu duchowego wymiaru człowieka. Pozbawiłby się w konsekwencji nadziei na zbawienie. Alegoryczna figura Świata nawiąże do tych wyobrażeń dwukrotnie w jednej wypowiedzi, skierowanej do Pracy:

Inaczej ja przychodzę  
 Człeku statecznemu,  
 Inaczej ubogiemu,  
 Takież szalonemu.  
 [ . . . . . ]  
 Niejednego oszukasz  
 Kramarza i kupca.  
 Ku śmierci go przyprawisz,  
 Ubogiego głupca. [II 157–176, s. 145]

Praca odpowiada Światu, obnażając zgubne iluzje i nawiązując do motywu „*rusticus imperans*”:

Bo komu się cudnie stawisz,  
 O szalenstwo go przyprawisz.  
 Bo wnet taki krolem chce być,  
 Strojnie chodzić a hojnie żyć. [II 189–192, s. 146]<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Zob. W. Wojtowicz, „*Narrenschiff*” Michela Foucaulta. „Przegląd Humanistyczny” 2004, z. 4.

<sup>27</sup> Motyw „*rusticus imperans*” miał przypominać, że sprawy ziemskie to w istocie uluda, *vanitas*,



Ukazanie licznych „głupców” czy „szaleńców”, ich niezbożnych (i niemądrych) poczynań stanowi kluczowy element dydaktycznej intencji karnawału. Postacie te nie potrafią w sposób właściwy rozpoznać swojej kondycji – to widz winien dostrzec błędy w ich praktyce życiowej. Ów akt intelektualny poszerza rozpoznanie własnego grzesznego stanu. Karnawałowe postacie „błaznów”, „głupców” oraz „szaleńców” są egzemplifikacją słów z *Eklezjastesy*: „głupich jest poczet nieprzeliczony” (Koh 1, 15)<sup>28</sup>. Ludzka „głupota”, „szaleństwa”, jak poświadczają liczne tekstowe czy obrazowe przedstawienia z XV i XVI wieku, mają swe ostateczne źródło w grzechu pierworodnym<sup>29</sup>. Ponadto powszechnie znaną chrześcijańską tradycją było postrzeganie „głupoty”, „błazeństwa” w kontekście *Psalmu 52*: „Rzekł głupi w sercu swoim: Nie masz Boga” (Ps 52, 1)<sup>30</sup> – jako świadectwa bezbożności, w której dostrzegano przyczynę śmierci. Ta zaś stanowiła „zapłatę za grzech”: „Albowiem zapłaty grzechowe, śmierć” (Rz 6, 23)<sup>31</sup>. W takim aspekcie należy rozumieć słowa z prologu *Komedii*, zatytułowanego *Przełożenie rzeczy pierwszej tej to Komedii*: „Proźne są świeckie rozkoszy, / Bo je śmierć rozp(r)oszy” (s. 101, w. 27–28).

Alegoryczna konstrukcja moralitetu wymagała nawiązania do prezentacji form wizualnych – jednym z najczęstszych i najpopularniejszych w sztuce wieków średnich było właśnie przeciwstawienie błazeństwa (głupoty, szaleństwa) i mądrości<sup>32</sup>. Opozycja ta przenika dwie pierwsze części utworu Bielskiego.

Ważną asocjacją w moralitecie Bielskiego jest także powiązanie męskości z rozumem, jak głoszą Książki: „Dobrze, Mistrzu, w ty rzeczy ugadzasz, / Iż swą żonę rozumem uchadzasz” (I 105–106, s. 106), oraz zachowanie hierarchicznego porządku w obrębie domu, o czym przypomina Ociec:

Nie miej nad się męźniejszych,  
Żony ani sługi,  
By-ć nie rozkazowali  
Jeden jako drugi. [I 669–672, s. 128]

Wszakże przesadna dbałość o autoprezentację, podkreślanie ważności własnej osoby w hierarchicznym porządku społeczeństwa – jak w kwestii Postawy (II 835–860, s. 166–167) spotyka się z ripostą Justinusa:

Tylko, mni mam, najlepiej zyszczemy,  
Gdy się społu wszyscy miłujemy

---

a przesadne do nich przywiązanie, zwłaszcza do władzy, do jej blichtru i korzyści, jakie daje – to po prostu błazeństwo (a nawet szaleństwo). Zob. szerzej Wojtowicz, *Między literaturą a kulturą*, s. 370–375.

<sup>28</sup> *Wulgata*: „*stultorum infinitus est numerus*” (Ecc 1, 15). Zob. Moser, *op. cit.*, rozdz. 4: *Das Königtum der Narren*. – W. Mezger, *Obyczaje karnawałowe i filozofia błazeństwa*. Przeł. W. Dudzik. W zb.: *Karnawał. Studia historyczno-antropologiczne*. Wybór, oprac., wstęp W. Dudzik. Warszawa 2011, s. 164 n.

<sup>29</sup> Zob. Moser, *op. cit.*, s. 53.

<sup>30</sup> *Wulgata*: „*Dixit stultus in corde suo non est Deus*” (Ps 52, 1).

<sup>31</sup> *Wulgata*: „*stipendia enim peccati mors*” (Rm 6, 23). Zob. Moser, *op. cit.*, rozdz. 5: *Die Narren glauben nicht an Gott*.

<sup>32</sup> Zob. np. Moser, *op. cit.*, s. 89 n. Zob. też, przykładowo, A. Gross, „*La Folie*”. *Wahnsinn und Nartheit im spätmittelalterlichen Text und Bild*. Heidelberg 1990.

Nie mnimać się lepszym nad drugiego,  
Gdysmy poszli od ojca jednego. [II 867–870, s. 167]

Hierarchiczny porządek ma spotkać się tu z wymaganiami etyki społecznej chrześcijaństwa, tworząc idealną całość.

### *Relaxatio animi*

Z cnotliwym (a zatem rozumnym) postępowaniem człowieka nie są sprzeczne rozrywki, muszą one jednak być godziwe, odpowiadać standardom religijnym – jak w wypowiedziach Krotofili (II 1041–1050, 1059–1068, s. 173–174):

Pismo nie broni człowieka,  
Zwłaszcza ludzkiem w młodym wieku,  
Potwierdzać zdrowia biesiadą,  
Opuścić troskę szkarada, [III 1045–1048, s. 173]

Tańcuj, skakaj, miłuj, pij, jedz,  
[ . . . . . ]  
A to jedno w zysku mamy,  
Gdy tu dobry byt uznamy. [III 1063–1068, s. 174]

Powinno się wszakże wziąć po uwagę „właściwy” czas. Przypomina o tym Justinus:

Ociec miły za martwe mi leży<sup>33</sup>,  
Co godzina nowa rzecz przybieży.  
Nie wiem, kędy pirwej się obrocić,  
Trudno k tobie mam sercem nawrocić. [III 1055–1058, s. 174]

Prawdę tę – po kolejnej wypowiedzi Krotofili – potwierdza Czas, zamykający *Sprawę utora o afekciech człowieczych*:

Awo ja też, Czas, miernik wszech rzeczy,  
Radzę wszystkim: miejcie mię na pieczy, [III 1069–1070, s. 174]

Uwarunkowania teologiczne karnawału spotykają się w debacie Krotofili, Justinusa i Czasu z kontekstem medycznym – zwraca uwagę rola *ars iocandi* w przezwyciężaniu melancholii, ogólnie: w utrzymaniu dobrostanu człowieka. W medycynie humoralnej gra i zabawa (jako *relaxatio animi*) wraz z żartem, podobnie jak muzyka czy taniec, charakteryzują konstytucję sangwiników; skutek działania owych czynników jest przeciwstawny do tego, co powoduje czarna żółć (*atra bilis*) wywołująca melancholię ze wszystkimi jej złymi konsekwencjami<sup>34</sup>. Pobudzenie sangwinicznych emocji ma prowadzić do zniszczenia szkodliwych afektów, jak również ich fizjologicznych podstaw. Walka z melancholią (a zatem dbałość o *mens*

<sup>33</sup> W *Sprawie trzeciej o radzie żeńskiej* pada jednak uwaga: „Ociec miły jest w ciężkiej chorobie” (III 11, s. 175).

<sup>34</sup> Zob. H.-G. Schmitz, *Physiologie des Scherzes. Die Bedeutung und Rechtfertigung der Ars Iocandi im 16. Jahrhundert*. Hildesheim 1972, s. 116 n. Zob. też C. S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*. Przeł. W. Ostrowski. Kraków 1995, rozdz. *Ciało ludzkie*, s. 168 n.

*hilaris, tranquillitas animi, także diaeta moderata*<sup>35</sup>) nie jest pustą formułą (to właśnie na nią powoła się Młodość, obarczając Karność chęcią pogrążenia ludzi młodych w „melankolii” (II 369, s. 151)), pozostaje bardzo mocno związana z duchem czasów, z myśleniem w kategoriach medycyny humoralnej – współtworzącej podstawy antropologiczne epoki. Melancholia stanowi w pewnych sytuacjach śmiertelne zagrożenie dla człowieka, ułatwia wniknięcie diabła w jego duszę<sup>36</sup> – właśnie ten aspekt przypomina przewrotnie Młodość<sup>37</sup>.

Korzyści natury medycznej czerpane z literatury, medyczny wymiar uzasadnienia *ars iocandi*, wspierają się ostatecznie na argumentach moralno-teologicznych. (Zwłaszcza melancholicy muszą swoje życie emocjonalne utrzymywać pod ścisłą kontrolą, tak by uczucia smutku czy bojaźni nie zdominowały ich<sup>38</sup>.) Smutek związany z odejściem Ojca (wiarygodność jego rad potwierdza sama powaga sytuacji: jest on człowiekiem umierającym), niepewność Konstancyi co do wyborów dotyczących dalszego życia („Od myślenia aż mi w uszu piszczy”, III 3, s. 175), przewycięża Laetitia albo Radość:

A teraz już bywajcie weseli,  
Byscie smutku swego zapomnieli.  
Który człowieczemu zdrowiu szkodzi  
I ninacz dobrego nie przywodzi. [III 301–304, s. 184]

Literatura nie jest opisywana przy wykorzystaniu kryteriów estetycznych – wartościowanie jej to konglomerat uwarunkowań ówczesnej poetyki czy teologii. Z obu tych obszarów płyną inspiracje dotyczące odżegnywania się przez Bielskiego – ze względów moralnych – od Terencjusza czy Plauta („Wszem Polakom dobrym krześcijanom” – „Nie ku zgorszeniu jako pirwey bywały komedye Terentii *Eunuchi*, Plauti i in, skąd pogorszenie młodzi ludzie mieli, ale ku wyrozumieniu, co komu czyje afekty przynoszą”, s. 99–100). Istotny jest także kontekst medycyny (terapeutyczna wartość żartu). Sama (zabawowa i żartobliwa) literatura jest „sangwinicznym” lekarstwem przeciw melancholii, z oplakany dla duszy i jej zbawienia konsekwencjami w postaci szaleństwa, bezzasadnej bojaźni czy przygnębiającego smutku<sup>39</sup>. Na fakt ten powoła się w „sprawie” II, przewrotnie, Bachus, podkreślając wagę „dobrej” (jasnej, czystej i „lekkiej”), właściwej sangwinikom, krwi:

Ini sie kochają we mnie,  
Krotofile mają ze mnie.  
Człowiek, myśląc, poczernieje,  
Gdy sie trunkiem nie zagrzeje.  
[ . . . . . ]  
A stąd sie krew dobra mnoży. [II 659–667, s. 160]

<sup>35</sup> Zob. Schmitz, *op. cit.*, s. 140–141.

<sup>36</sup> Zob. *ibidem*, s. 121 n. Na s. 122 autor przytacza cytaty z pracy J. We y e r a *De praestigiis daemonum* (Basel 1568, s. 388): „*Humor melancholicus est satano conventissimus*”.

<sup>37</sup> Melancholia i jej rozumienie w moralitecie Bielskiego nie odnoszą się do prób jej pozytywnego wartościowania, właściwego humanistom. Tak było w przypadku traktatu *De vita triplici* M. Ficini, cieszącego się poważaniem w kręgach uczonych, oddziałującego szeroko od końca XV wieku. Zob. Schmitz, *op. cit.*, s. 126 n.

<sup>38</sup> Zob. Schmitz, *op. cit.*, s. 140.

<sup>39</sup> Zob. *ibidem*, s. 22 n., 157 n.

Podobnie wypowie się także Sors: „Bo dobrzy radzi igrają” (II 800, s. 165). *Ars iocandi* to nie tylko „ubogacenie” życia – jest ona dla niego niezbędna, staje się wręcz samą sztuką życia. Piętnuje się natomiast konsekwentnie wykroczenie poza miarę właściwą zabawom, jak np. w słowach Oóca:

Nauk dobrych nasladuj,  
Czasu nie utracaj,  
Zbytniemi biesiadami  
Zdrowia nie ukracaj.  
Masz-li na czas biesiadę,  
Niechaj trzeźwia będzie,  
Bo mierność, wstyd, baczenie  
Mają miejsce wszędzie. [I 633–640, s. 127]

W tym ujęciu można dopatrywać się (ukrytego) potencjału myślenia reformatorów – dla humanistów bowiem żart, krotofila nie były wyłącznie „przypadłością” mowy, ale istotnym czynnikiem, podkreślającym „od wewnątrz” charakter literatury (przypomnieć należy retoryczną zasadę: „*miscere utile dulci* [łączyć przyjemne z pożytecznym]”). Sama zaś *ars iocandi* stanowiła może nawet swego rodzaju „styl” życia. Natomiast myśliciele reformacji, Marcin Luter, a potem Filip Melanchton, wypowiadali się przeciw humanistycznemu ideałowi żartu, eleganckiego dowcipu (*eutrapelia*) jako oznaki *urbanitas*, czyli wytworności<sup>40</sup>. Dyskusja ta toczyła się wokół sporów o rozumienie (i tłumaczenie) wersu 4 z rozdziału 5 *Listu do Efezjan* św. Pawła: „niechaj nie będzie ani pomieniono między wami [...] sprośność albo głupia mowa, albo żartowanie, które do rzeczy nie należy, ale raczej dziękowanie” (Ef 5, 3–4)<sup>41</sup>. Ideały *urbanitas* obce były Lutrowi czy Kalwinowi: przedstawienia doktryny w mowie bądź w piśmie nie powinno się zakłócać przez nadmiar elementów żartobliwych, utrudniających przekaz nader poważnych idei<sup>42</sup>.

Bielski pochwałę ideału „*eutrapelia*” wkłada w usta postaciom negatywnym: Bachusowi czy Sors, pochwałę zaś wstrzemięźliwości, dystansu wobec wszelkich przejawów *scurrilitas*, błazeństwa (jak w ostatnim z przywołanych cytatów) głosi Ociec.

### Małżeństwo

Ulubionym tematem przedstawień karnawału – w tym także powiązanych z nim tekstów literackich – było pożycie małżeńskie czy sam akt zawarcia małżeństwa, jak też wszystkie zwyczaje, które je poprzedzały (co wpisuje się, jak zaznaczono, również w problematykę skupioną wokół przejawów grzechu nieczystości). Kwestię tę podejmuje „sprawa” III moralitetu, poświęcona „radzie żeńskiej” – osobą podejmującą decyzję o swym dalszym życiu (klasztor czy zamażpójście) jest Konstancyja. Debata na temat małżeństwa prowadzi ostatecznie do wejścia bohaterki w ów

<sup>40</sup> Spośród reformatorów to F. Melanchton miał najwięcej zrozumienia dla ideałów humanizmu, czemu dał wyraz w przedmowie z roku 1555 do *De arte iocandi* swego ucznia, przedwcześnie zmarłego Mateusza Deliusa.

<sup>41</sup> *Wulgata*: „*nec nominetur in vobis [...] aut turpitude / aut stultiloquium / aut scurrilitas quae ad rem non pertinent / sed magis gratiarum actio*” (Eph 5, 4).

<sup>42</sup> Zob. Schmitz, *op. cit.*, s. 216 n.

stan. Odpowiada on wymaganiom ekonomicznym, ale także szerszemu kontekstowi społecznemu, co pośrednio wskazuje na zanegowanie idei monastycyzmu (tak charakterystyczne dla chrześcijaństwa reformowanego). Teolodzy czy myśliciele protestanccy podkreślali znaczenie małżeństwa jako stanu przewyższającego wszystkie inne, tak właśnie postrzeganego przez Boga, co wiązane było z odrzuceniem instytucji celibatu. Przykładowo, zwracał uwagę Jan Seklucjan w liście do księżnej Doroty Oldenburg, żony Albrechta Hohenzollerna, poprzedzającym *Oeconomię albo gospodarstwo* (1546), na intencję swego tekstu: ukazanie, że „między wszystkimi stanami ludzkiego żywota żadny więcszy zakon nie jest, któremuby też jego statut i reguła od Boga rządnie a jaśnie i pewnie opisana była, jedno małżeński [...]”<sup>43</sup>. Heinrich Bullinger w swym *Der christliche Ehestand*, które zapewne znał Seklucjan, broni instytucji małżeństwa – jako jedynego zgodnego z prawem sposobu życia – przed krytyką ze strony teologii katolickiej, także przed zarzutami wpływającymi z refleksji moralnej filozofów pogańskich. To wszystko poprzedzone jest postulatem zrezygnowania z miłego Kościołowi katolickiemu życia w celibacie<sup>44</sup>.

Odmienne ujęcie zaprezentował Kościół, podkreślając na Soborze Trydenckim w kanonach dotyczących małżeństwa (Kan. 10):

Jeśli ktoś twierdzi, że stan małżeński należy wyżej cenić niż stan dziewictwa lub celibatu i że nie jest lepiej i szczęśliwiej pozostawać w dziewictwie lub celibacie niż być związanym węzłem małżeńskim, niech będzie wykluczony ze społeczności wiernych<sup>45</sup>.

Trwa tu (interpretowane na nowo) dziedzictwo św. Augustyna, z jego dążeniem „do udowodnienia słuszności takiego stanowiska wobec wartości obydwu stanów [tj. dziewiczego i małżeńskiego], które łączyłoby w sobie tradycyjną tezę o wyższości cnoty konsekrowanej czystości z jednoczesnym uznaniem bezwzględniego dobra małżeństwa”<sup>46</sup>.

Uzasadnienie teologiczne instytucji małżeństwa łączyło się z cechującym doktrynę chrześcijaństwa zachodniego powiązaniem aktu płciowego (*actus carnalis*) z grzechem pierwszych rodziców. Charakterystyczne, że podjęcie współżycia ma nastąpić w *Komedyi* po „nocach Tobiaszowych”<sup>47</sup> (III 289 n., s. 184): „Czwartej nocy

<sup>43</sup> J. Seklucjan, *Oeconomia albo gospodarstwo*. 1546. Wyd. Z. Celichowski. Kraków 1890, s. 8; zob. też s. 15 n.

<sup>44</sup> Zob. H. Bullinger, *Der christliche Ehestand*. Zürich 1540 (wyd. nast.: 1548, 1579). Zob. też J. Eming, U. Gaebel, *Wie man zwei Rinder in ein Joch spant. Zu Heinrichs Bullingers „Der christliche Ehestand”*. W zb.: *Eros – Macht – Askese. Geschlechterspannungen als Dialogstruktur in Kunst und Literatur*. Hrsg. H. Scieurie, H.-J. Bachorski. Trier 1996, s. 128. Omówienie dyskusji wokół instytucji małżeństwa zob. B. Becker-Cantarino, *Der lange Weg zur Mündigkeit. Frau und Literatur (1500–1800)*. Stuttgart 1987, rozdz. *Die Ehelehre Martin Luthers und die Neuregelung der Ehe im 16. Jahrhundert*. Zob. też ostatnio: B. Stuchlik-Surowiak, *Obraz małżeństwa w „antyfeministycznych” utworach Bartosza Paprockiego na tle obyczajowych, religijnych oraz literackich zjawisk XVI i pierwszej połowy XVII wieku*. Katowice 2016, s. 81–165; tamże literatura w języku polskim.

<sup>45</sup> Cyt. za: A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie*. Przeł. A. Rak. Red. nauk. K. Gryz. Kraków 2002, s. 140. Zob. też J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.* Przeł. J. M. Kłoczowski. T. 2: *Katolicyzm między Lutrem a Wolterem*. Warszawa 1986, s. 21.

<sup>46</sup> P. Nehring, *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo? Spór o ideał w chrześcijaństwie zachodnim końca IV stulecia w relacji Ambrożego, Hieronima i Augustyna*. Toruń 2005, s. 201.

<sup>47</sup> Zwyczaj opierał się na postawie Tobiasza, który posłubiwszy Sarę, nie podjął – dzięki pouczeniu

już k sobie przydzieta, / Ku czci Pańskiej svoj płod wywiedzietą” (III 297–298, s. 184).

Szczególnie ważne były ustalenia soboru w Vienne w latach 1311–1312, na którym potwierdzono zgodną z tradycją naukę przeczącą bezgrzeszności aktu płciowego, co dodatkowo wzmocniło negatywne wartościowanie tej sfery życia człowieka<sup>48</sup>. Dydaktyka społeczna Kościoła włączająca zawarcie małżeństwa w porządek życia chrześcijańskiego nakazywała, by do tego sakramentu przystępowano w czasie mięsopustu (z wyjątkiem ostatniego wtorku karnawału – noc z wtorku na środę poprzedza Środę Popielcową). Rozwiązanie to jest powszechnie poświadczane od XV wieku. Wybór mięsopustu jako okresu szczególnie nadającego się do zawierania małżeństw (Wielki Post bowiem wymagał od wiernych także abstynencji seksualnej) nie był przypadkowy, umożliwiał on powiązanie samego małżeństwa – wraz z niezbędnym dla otrzymania potomstwa aktem płciowym – z innymi przejawami grzesznej, przenikniętej popędami natury człowieka, demonstrowanej podczas karnawału. Wraz z Wielkim Postem mógł chrześcijanin doświadczyć metanoi, powrócić do właściwej, duchowej kondycji i rozpocząć życie (także w już zawartym małżeństwie) poddane wstrzeźliwości seksualnej, co było ustabilizowaną i dawną tradycją postu<sup>49</sup>. W ten sposób kontrastowano grzeszną kondycję człowieka, ujawnianą przez jego płciowość w okresie karnawału, z sakramentalną wartością małżeństwa (podkreślaną szczególnie od IV soboru laterańskiego) i z niezbędną duchową przemianą, która winna nadejść wraz ze Środą Popielcową.

*Komedycja Justyna i Konstancyjej* jest pochwałą małżeństwa<sup>50</sup>, wyrastającą z procesów zachodzących w obrębie chrześcijaństwa XVI wieku (postrzeganego jako zintensyfikowanie poddawania doktrynie religijnej – całości obszarów życia społecznego, w szczególności instytucji małżeństwa<sup>51</sup>). W moralitecie Pokusa kładzie „beżeńców” między „Nieczystość”, „Lenistwem do Kościoła”, „Oszczyrcami”, „Pijanicami” a „Meżobójcami” czy „Lotrami”. Beżeństwo jest przedstawiane w kontekście siedmiu grzechów głównych (I 949–996, s. 136–137), stanowi ostatecznie wyraz lenistwa (jako przejawu acedii): „Ci są wszyscy w naszej rocie, / Bo nie chcieli być w robocie” (I 979–980, s. 137). Umieszczenie w katalogu grzechów głównych jest niezwykle silnym sygnałem umoralniających intencji autora, wskazuje na małżeństwo jako na jedyną moralnie właściwą formę życia. Predylekcje do doceniania wagi małżeństwa są nieustannie widoczne w moralitecie (kończącym się zaślubinami Konstancyi), także w zestawieniu z uwarunkowaniami kondycji mniszek, w tym z ich rozrywkami<sup>52</sup>.

---

archaniola Rafaela – współżycia z małżonką przez trzy pierwsze noce. Zob. np. B. Ogródowska, *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce. Mały słownik*. Wyd. 2. Warszawa 2001, s. 167. Zob. też, szerzej: J. Gambéroni, *Die Auslegung des Buches Tobias in der griechisch-lateinischen Kirche der Antike un der Christenheit des Westens bis um 1600*. München 1969, s. 185 n.

<sup>48</sup> Zob. Moser, *op. cit.*, s. 262.

<sup>49</sup> Zob. *ibidem*, s. 262 n.

<sup>50</sup> Ważną rolę małżeństwa akcentował M. Szykowski (*Dramat w Polsce*. W zb.: *Dzieje literatury pięknej w Polsce*. Wyd. 2. Cz. 2. Kraków 1936, s. 291).

<sup>51</sup> Zob. np. R. van Dülmen, *Fest der Liebe. Heirat und Ehe in der frühen Neuzeit*. W zb.: *Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung*. Hrsg. ... Frankfurt am Main 1988, s. 85 n.

<sup>52</sup> Mówi Wierność albo Fides:

Lepiej przyjąć małżeński stan święty,  
Niżli skakać w zawarcu z cielęty.



Bardzo wyraźnie i jasno przestrzega Nadzieja albo Spes przed wszelkimi nagannymi i grzesznymi praktykami, łącznie z laniem wosku przez niezamężne niewiasty (nawiązanie do dłuższej wypowiedzi Panny służebnej; III 185–216, s. 180–181) jako przejawu praktykowania grzesznej w swej istocie *magia naturalis*:

Ony chcą mieć wszystko z doświadczeniem  
 A nie Boskim z łaski swej zrzędzeniem.  
 Nie kuś Bogiem ni Jego świętami,  
 Nie pętaj się czarami przekletemi.  
 Nie pomoga tobie lane woski  
 Jest każdej dar obiecany Boski.  
 Miej jedno, Panno, nadzieję w Bodze  
 Możesz nie być dalej w takiej trwodze. [III 223–230, s. 181–182]

Magia pozostawała aż do drugiej połowy XVIII wieku ogólnie akceptowanym sposobem rozumienia rzeczywistości – zaprzeczanie jej utożsamiano z negowaniem wszechmocy Boga<sup>53</sup>. Brak w moralitecie dystansu do niej ukazuje pośrednio siłę przekonań wiązanych z praktykami magicznymi – zarówno u odbiorcy utworu, jak i wśród „dziewcząt” pochodzących z prostego ludu (jak Panna służebna). Podatnymi na *crimen magiae* są w szczególności sposób melancholicy, a także głupie z natury – jak uważano – oraz łatwowierne niewiasty („*mulierculae quae imprudentes et credulae sunt*”)<sup>54</sup>. Przeciwnie postępuje Konstancyja, która w poczuciu ufności w miłosierdzie Boskie w kwestii zamażpójścia odpowie:

Dziękuję-ć już za naukę świętą,  
 Już ja dalej myślą sie nie pętam.  
 Mam zupełną nadzieję w swym Panie,  
 Wszystko mi sie według wolej zstanie. [III 243–246, s. 182]

Dlatego też Pociecha to jest Consolatio jednoznacznie powie:

Ty też masz mieć małżonka milego  
 Charitatem z przeźrzenia Boskiego,  
 Z którym będziesz mieszkała w jedności  
 W takiej jakoś żądała stałości. [III 261–264, s. 183]

Im bardziej praktyki magiczne były odległe od środowiska obserwatora wywodzącego się z kultury uczonej, tym bardziej stawały się one świadectwem grzechu, a także umysłowej (a przy tym cielesnej) ułomności<sup>55</sup>. Magia w *Komedii* zostaje podporządkowana intencji dydaktycznej: zwalczaniu jej „ludowej” wersji

Lepiej wynidź z czystą myślą w pole,  
 Niż sie toczyć w ciemne kąty w kole  
 [. . . . .]  
 Powinien ten zakon każdy pełnić  
 Chce-li według słowa Bożego żyć. [III 165–184, s. 180]

<sup>53</sup> Zob. np. Ch. Daxelmüller, *Das literarische Magieangebot. Zur Vermittlung von hochschichtlicher Magiediskussion und magischer Volksliteratur im 17. Jahrhundert*. W zb.: *Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland*. Hrsg. W. Brückner, P. Blickle, D. Breuer. T. 2. Wiesbaden 1985, s. 840.

<sup>54</sup> M. Biermann, *De magicis actionibus*. Wittenberg 1613, s. 133–134. Cyt. za: Daxelmüller, *op. cit.*, s. 842, 857 (tu przypis 54).

<sup>55</sup> Zob. Daxelmüller, *op. cit.*, s. 839.



oraz potwierdzaniu prawdziwości chrystianizmu. Myśl tę dobitnie powtarza Charitas mąż:

Awo ja twój, Panno, oblubieniec,  
 Chciej mi posłać swój małżeński wieniec.  
 Pan Bog nam jest to małżeństwo sprawił,  
 Sam sie nama dziewosłębem zstawił.  
 Nie pacierzmi sobie-ś mię wypiała,  
 Ani woskiem na wodzie wylała.  
 Ale taka Boża wola była,  
 By ty ze mną w społeczności żyła. [III 275–282, s. 183–184]

W takim kontekście rozpatrywałbym ten fragment *Komedyi Justyna i Konstancyjej* (przytaczany wcześniej przez Władysława Abrahama<sup>56</sup>). Ukazanie niezdolności kobiety do wyboru męża (nawet przy zastosowaniu praktyk magicznych) może stanowić rodzaj komicznej zabawy – ku pouczeniu grzeszników. Podkreśla się tu także istnienie dydaktycznej (karnawałowej) antynormy, będącej w opozycji do zaślubin przy udziale księdza, w obliczu Boga – a zatem dokonywanych przez Boga – jako właściwej i jedynej zasady postępowania, dzięki której akt zawarcia małżeństwa poddany zostanie pod kontrolę Kościoła. W grę nie wchodzi żaden obrzęd o charakterze świeckim. Wyklucza się tym samym jakiegokolwiek świeckiego pośrednika, „dziewosłęba” (ale także praktyki magiczne w postaci „łania wosku” i traktowaną na tej samej płaszczyźnie modlitwę, pozbawioną swej właściwej funkcji), w jego miejsce musi wkroczyć kapłan<sup>57</sup>. Instytucja małżeństwa odzwierciedla zatem procesy konfesjonalizacji zachodzące w Europie XVI wieku.

### Przemoc

Podobnie jak relacja starość–młodość w *Komedyi* (szerzej tu nie omawiana)<sup>58</sup>, tak relacje między płciami wyzwalają agresję. W moralitecie Bielskiego znacząca jest w nich rola przemocy. We współczesnych opracowaniach akcentuje się odmienną przemocy stosowanej przez kobiety, zróżnicowanie płciowe samych jej aktów<sup>59</sup>.

<sup>56</sup> W. Abraham, *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim*. Lwów 1925, s. 284.

<sup>57</sup> Zob. też *ibidem*, s. 381–391.

<sup>58</sup> Zob. np. kwestię Młodości:

Jesli ksiądz albo doktor  
 Przydzie ku Starości,  
 Nie ma w sobie mych darow [tj. darów Młodości]  
 Ani mej godności.  
 Rad by pod czas był wesoł,  
 Nic mu nie przystoi.  
 Wszędzie z niego smiech stroją  
 Towarzysze moi.  
 Trudno skoczyć staremu  
 W grubych sulejaciech  
 Albo pannę oględać  
 W skłanych okulaciech.  
 Mnima panna, by ją chciał  
 Wystraszyć od siebie,  
 A tak każda, nieboże  
 Uciecze od ciebie. [II 297–312, s. 149]

<sup>59</sup> Zob. M. Dinges, *Formenwandel der Gewalt in der Neuzeit. Zur Kritik der Zivilisationstheorie von*

Zauważyć należy, że w istocie grubiańskie formy zbliżenia do kobiety, okazania jej seksualnego zainteresowania, uległy w XV i XVI wieku daleko idącym modyfikacjom, „cywilizującym” formy obcowania płci<sup>60</sup>.

Natalie Zemon Davis wskazywała jednak na „normalność” przemocy w obrębie konfliktów religijnych i społecznych XVI wieku<sup>61</sup>. Podkreśla się, że stulecia XV i XVI cechuje olbrzymi potencjał agresji, który nie daje się odnieść wyłącznie do ludności wsi czy niższych warstw społecznych środowiska miejskiego<sup>62</sup>. W *Komedji Justyna i Konstancyjej* wypowiedź, a także samo pojawienie się Anioła, który przychodzi „z wielkim pędem”<sup>63</sup> do Oćca<sup>64</sup>, to nawiązanie do „diableries”<sup>65</sup>; Anioł grozi użyciem kija, gdy zwraca się do Pokusy (I 943–944, s. 136; I 1009–1012, s. 138). Jak realna była to groźba, świadczy wypowiedź tej ostatniej:

Wspomnię-ć to przesladowanie  
I kijem odpowiedanie,  
Gdy tobie będę panował,  
A ty mnie będziesz ołdował. [I 1023–1026, s. 138]

Potwierdzają to także didaskalia: „*Tu kijem Pokusy*” (s. 139). Przemoc jest charakterystyczna dla Starości, jak w opowieści o niej rozsnuwanej przez Młodość:

Fuka, łaje, gniewa sie,  
Mszcząc sie po brodzie,  
Będzie groził kijem bić,  
Przyprawi ku szkodzie. [II 289–292, s. 149]

W ostatnim cytacie widać już rytualizowanie przemocy: zapowiadanie aktu agresji (sama groźba może być również zrytualizowana), który jednak nie musi okazać się konieczny: „Będzie groził kijem bić”.

Zasługą Zemon Davis stało się powiązanie form przemocy ze społecznym i kul-

---

Norbert Elias. W zb.: *Kulturen der Gewalt. Ritualisierung und Symbolisierung von Gewalt in der Geschichte*. Hrsg. R. P. Sieferle, H. Breuninger. Frankfurt am Main 1998, s. 178, 180.

<sup>60</sup> Zob. N. Schindler, *Ludzie prości, ludzie niepokorni... Kultura ludowa w początkach dziejów nowożytnych*. Przeł. B. Ostrowska. Warszawa 2002, s. 306.

<sup>61</sup> N. Zemon Davis, *Humanismus, Narrenherrschaft und die Riten der Gewalt. Gesellschaft und Kultur im frühneuzeitlichen Frankreich*. Aus dem Amerikanischen von N. Löw Beer. Nachwort R. Schindler. Frankfurt am Main 1987. Zob. też Wojtowicz, *Między literaturą a kulturą*, s. 177 n.

<sup>62</sup> Zob. R. Muchembled, *Die Erfindung des modernen Menschen. Gefühlsdifferenzierung und kollektive Verhaltensweisen im Zeitalter des Absolutismus*. Aus dem Französischen übersetzt von P. Kamp. Reinbek bei Hamburg 1990, s. 16 n.

<sup>63</sup> Obraz jest konwencjonalny – szerzej pisze o tym A. Dąbrówka w pracy *Teatr i sacrum w średniowieczu. Religia – cywilizacja – estetyka* (Wrocław 2001, s. 181–182).

<sup>64</sup> Obrona Oćca przez Anioła polega również na aktach przemocy (w tym kradzieży) w stosunku do Pokusy, obwiniającej Oćca o grzechy różne, przemoc jest tu czymś normalnym i naturalnym:

A też ten stroż twój, Aniołek,  
Jest nazbyt zmysłny pacholek.  
Ukradł mi kałamarz z miechy,  
Chcąc zataić na cię grzechy  
I na rejestr barzo godził,  
Niemąło by mię uszkodził. [I 919–924, s. 135]

<sup>65</sup> Zob. też M. Mięszek, *Postaci aniołów i diabłów w wybranych intermedjach staropolskich*. „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Polonica” 2005, t. 1.

turowym kontekstem, w którym była ona dokonywana: w jej legitymizacji korzystano z religijnych i publicznych ról<sup>66</sup>. Naganna przemoc jest wykroczeniem w stosunku do norm lub stanu pożądanego w obrębie rodziny. Tak relacje małżeńskie charakteryzuje w moralitecie *Wdowa albo Libertas*:

Ale która w cudzej mocy,  
Pracuj we dnie, nie spi w nocy.  
To sie musi wysługować,  
Jako wrzodowi folgować,  
Leda o co łaje, fuka,  
Ba i czasem kija szuka<sup>67</sup>.  
Prożno uciekać, ugoni,  
Pogoniwszy, włosy łomi.  
To chowaj głowę w przyłbicy,  
Szukaj gospod po ulicy  
Albo uciekaj zarazem,  
By nie obłożył żelazem,  
Zwłaszcza, kiedy chłop opily,  
Smierzący jako pies zgniły.  
Przypadszy, szuka przyczyny,  
Utlucze cię przez twej winy.  
Potym będzie chciał trafnować,  
Smieszki swymi przesładować, [III 45–62, s. 176–177]

Formy „korekcyj” postawy żony nie przewidywały zastosowania „kija”. Żona podlegała prawu prywatnemu – karę mógł wymierzyć mąż „różgą lub batem, ale nie innym narzędziem”<sup>68</sup> (należy podkreślić jednak liczne odstępstwa). Emocje mają wymiar społeczny i tak funkcjonują w piśmiennictwie czy literaturze. Nie są to wyłącznie afekty, ale świadomie użyte znaki, inscenizowane i demonstrujące kluczowe aspekty praktyk społecznych – władzę i przemoc.

Śmiech jest kodem, który bywa stosowany w określonych sytuacjach, wyznacza przynależność do grupy społecznej lub wykluczenie z niej. Jego zakres rozciąga się od bycia wyrazem życzliwości, łaski czy przychylności aż po złośliwe i szydercze wyśmiewanie i drwinę w sytuacjach konfliktowych<sup>69</sup>. Ociec nakazuje powstrzyma-

<sup>66</sup> Zob. Zemon Davis, *op. cit.*, s. 171–209; fragment ten ukazał się po polsku, w przekładzie J. Kurczewskiej: *Rytuały przemocy*. „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” t. 30 (1985), s. 33–53; t. 32 (1987), s. 37–63). Zob. też Dinges, *op. cit.*, s. 178–179. Na związek obrzędów religijnych z, przykładowo, tumultami zwracano uwagę od dawna: W. Sobieski (*Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III-ego*. Warszawa 1902, s. 40 n.) wskazywał na rolę Bożego Ciała, a szczególnie dla Krakowa – Wniebowstąpienia. Zob. też J. Tazbir, *Okrucieństwo w nowożytnej Europie*. Wyd. 2. Kraków 2000, s. 98–110 (o prześladowaniach na tle wyznaniowym). O dyskusji z koncepcją Eliasa zob. Wojtowicz, *Między literaturą a kulturą*, s. 177 n.

<sup>67</sup> Podobne, formularne w swym duchu zwroty określają relacje Młodość – wroga jej Starość:

Fuka, łaje, gniewa sie,  
Mszcząc sie po brodzie,  
Będzie [Starość] groził kijem bić,  
Przyprawi ku szkodzie.  
Folgotać im [tj. starcom] musimy  
Jakoby wrzodowi. [II 289–294, s. 149]

<sup>68</sup> J. Bardach, *Historia państwa i prawa Polski*. T. 1: *Do połowy XV wieku*. Warszawa 1964, s. 493.

<sup>69</sup> Zob. G. Althoff, *Vom Lächeln zum Verlachen*. W zb.: *Lachgemeinschaften. Kulturelle Inszenie-*

nie się od śmiechu (*recte* „wyśmiewania”) w pewnych sytuacjach, etycznie wątpliwych:

Nie śmieję się z nieurodnych  
Ani z nieszczęśliwych.  
Szukaj rady u mądrych,  
Gdy w rzeczach wątpliwych. [I 697–700, s. 128]

Oko, sława i wiara  
Nie chcą cirpieć śmiechu. [I 715–716, s. 129]

Mniej lub bardziej szyderczy śmiech w odniesieniu do wyglądu<sup>70</sup>, cierpienia, czci czy religii nie jest uzasadniony, nadto pozostaje sprzeczny z rozumem. Jak w przypadku innych emocji, stanowi narzędzie, przez które wyraża się władza, tu – męża nad żoną („Potym będzie chciał trafnować, / Śmieszki swymi przesladować”, III 61–62, s. 177). Funkcje śmiechu polegają na umocnieniu przynależności grupowej – tak też wykorzystywany jest on w ramach obyczajowości dworskiej<sup>71</sup> – oraz na ośmieszeniu przeciwnika w trakcie prowadzonych z nim rozmów. Korzysta z tego Młodość, która oskarżając Karność o chęć pogrążenia ludzi młodych w „melankolii” (II 369–370, s. 151), tak zamyka swą wypowiedź:

Ty mnie swoją srogoscia  
Nigdy nie ukrociysz.  
Wiecznie u mnie, Młodości,  
W posmiech się obrocisz. [II 379–382, s. 151]

Śmiech może tu być w mniejszym stopniu inscenizowany, efekt ośmieszający pozostaje jednak ten sam<sup>72</sup>. „Literacki” płacz czy śmiech nie są po prostu spontanicznym wyrazem emocji, relacją z ich zewnętrzniania. Stanowią przejaw praktyk społecznych, a przez to nie mogą być identyfikowane z „bezpośredniością” emocji<sup>73</sup>. Tak więc Sprawiedliwość ostrzega Justinusa przed Losem (Sors):

Nie przystawaj k jego radzie,  
Nie za zboże-ć w mieszek kładzie.  
Ale, kogo może, zblażni,  
Chocia śmiechem, chocia z waśni. [II 765–768, s. 164]

Narzędziem „zblażnienia” Justinusa staje się obok konfliktu właśnie śmiech

---

*rungen und soziale Wirkungen von Gelächter im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit.* Hrsg. W. Röcke, H. R. Veltén. Berlin – New York 2005, s. 15.

<sup>70</sup> „Nieurodność” mogła być asocjowana z grzesznością: człowiek „nieurodny” oddalał się bowiem od doskonałości stworzenia na wzór i podobieństwo Boga, tym samym stawał się widomym świadectwem własnej grzeszności – zob. Moser, *op. cit.*, s. 84–88. Postać taka wymagała zatem „pokrycia” jej „szyderczym” śmiechem, a nie – jak chce Bielski – powstrzymania się od niego. Zauważmy, że literatura średniowiecza pełna jest przedstawień osób potępionych, zachęca się nas nie do wyrazów współczucia, ale do szyderczego (i dydaktycznego) śmiechu z położenia tychże nieszczęśliwów – zob. Diller, *op. cit.*, s. 176 n. Tak jest np. w egzemplum wieńczącym tzw. *Pierwszą pieśń Sandomierzanina* (inc. „Kostyrowie a lotrowie”).

<sup>71</sup> Dzieje się tak w wypowiedzi Starej Pani: „W oczy rad pochlebuje, / A na stronie oszacuje, / Albo śmieszki będzie stroił, / To już pewnie co pobroił” (III 111–114, s. 178).

<sup>72</sup> Zob. Althoff, *op. cit.*, s. 3, 10 n.

<sup>73</sup> Ten aspekt „śmiechu”, „płaczu” podkreśla np. Althoff (*ibidem*, s. 4 n.) – w opozycji do rozważań N. Eliasa czy J. Huizingi.

w swym opresyjnym wymiarze, rzutującym na doczesne i pozadoczesne koleje losu tej postaci z chwilą niewłaściwych, moralnie nagannych wyborów.

Głos Wdowy, widzącej jednostronnie relacje małżeńskie<sup>74</sup> – te zaś nacechowane są przemocą wobec kobiety-mażonki – spotyka się z krytyką w wypowiedzi Posłusznosci albo Oboedientii:

Bądź poddana małżeństwu świętemu,  
Zachowując posłuszeństwu jemu [tj. mężowi].  
Wszak wyznawa krześcijańska wiara:  
Lepsza jest Posłusznosc niż Ofiara. [III 81–84, s. 177]

Procesy dyscyplinowania (pośród nich także umiarkowania i samodyscypliny), których narzędziem staje się „święte” małżeństwo, przebiegają – w koncepcji Norberta Eliasa – równoległe z centralizacją władzy i przemocą w strukturze państw<sup>75</sup>. Państwowy monopol przemocy jest w stanie wymusić pokojowe rozwiązywanie konfliktów, wzmacniając tym samym porządek społeczny – jak w dalszym ciągu wypowiedzi Posłusznosci albo Oboedientii:

Widzim dobrze to wszyscy na oko,  
Gdzie Posłusznosc, tam państwo szyroko.  
A gdzie sobie każdy fray hern bywa,  
Po kęsu go rad każdy urywa.  
Pan Bog sam małżeństwo postanowił,  
By sie każdy potomstwem odnowił,  
Swoje dziatki w dobrej sprawie rządził,  
Jako bydlę na swiecie nie błądził. [III 87–94, s. 177–178]

Ówczesni autorzy dostrzegali związek między przemianami struktur władzy a zachowaniem ludzi, ich myśleniem czy odczuwaniem. Na tej zasadzie uwydatnia Bielski rolę „posłusznosci” w strukturze państwa i w relacjach małżeńskich – w obu przypadkach posłuszeństwo okazuje się niezbędne<sup>76</sup>. Podobnie dzieje się w rozważaniach Jana Seklucjana – nim przejdzie on do pochwały małżeństwa<sup>77</sup> zapowiedzianej w liście dedykacyjnym skierowanym do Doroty Duńskiej<sup>78</sup>, głosi, iż „dwojakie jest królestwo Boże”: jedno jest „duchowne”, drugie zaś ziemskie, „czesne albo odkryte”<sup>79</sup>. Za sprawą kolejnej dystynkcji wyróżni dwa rodzaje tego ostatniego „cielesnego albo zwirzchniego królestwa”, zależne od siebie, „abowiem bez wszelkiej pochyby z ekonomiej albo z domowej sprawy pochodzi policja albo ziemskie rządzenie, nie inaczej jedno jakoby z jednej studnie źródła”<sup>80</sup>. „Ekonomia domowa”,

<sup>74</sup> Wdowa podejmuje zatem problem współżycia małżeńskiego, podziału ról w małżeństwie – ulubionego obszaru literackiego dla małych form narracyjnych od XIII stulecia.

<sup>75</sup> Zob. N. Elias, *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*. Przeł. T. Zabłudowski, K. Markiewicz. Warszawa 2011, s. 372 n.

<sup>76</sup> Zob. też I. Chrzanowski, *Marcin Bielski. Studium literackie*. Warszawa 1906, s. 181.

<sup>77</sup> Seklucjan, *op. cit.*, s. 15 n.

<sup>78</sup> *Ibidem*, s. 6.

<sup>79</sup> *Ibidem*, s. 10, 11.

<sup>80</sup> *Ibidem*, s. 12. O (ojcowskiej) władzy w domu (nad członkami rodziny, służbą *etc.*) jako modelu dla wszelkich relacji władzy w Europie wczesnonowoczesnej zob. C. Ulbrich, *Frauen in der Reformation*. W zb.: *Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft. Forschungstendenzen und Forschungserträge*. Hrsg. N. Boškowska, Leimgruber. Paderborn 1997, s. 172 n.

hierarchiczny porządek struktury patriarchalnej rodziny tworzy tkankę wczesnonowoczesnego państwa.

Normą są zachowania nacechowane przemocą w stosunku do „starej baby” czy czarownicy<sup>81</sup>. Ta przemoc jest uzasadniona ich sposobem życia. O nich krytycznie wypowiada się Młodość:

Takież przeklęte baby  
Z swej wielkiej zazdrości  
Nie życzą nic dobrego  
Ludziem w ich młodości.  
Fuka, łaje, markoce,  
Trzeba ją darować.  
Jesli ją kto rozdrażni,  
Będzie go czarować. [II 313–320, s. 149]

Jednak w *Komedji Justyna i Konstanczkiej* nie mówi się o stosowaniu przemocy wobec „starych bab”. Były one ulubionym obiektem projekcji społecznej<sup>82</sup>, pełniły rolę kozłów ofiarnych, odpowiadających za wszelkie niepowodzenia mężczyzny. Stanowiły one stałe zagrożenie dla uczciwości mężczyzny – dlatego należało je dyscyplinować przy użyciu przemocy. Odmienne konceptualizacje przemocy wiążąc należy z ludycznością cytowanych tekstów. Przykładowo, w utworze daleko łagodniejszym – ze względu na jego zabawowy (i karnawałowy) charakter – anonimowym *Sejmie białogłowskim* niewiasty uchwalają: pierwsza z nich ma zamiar mężowi „niecnotę wystroić”, druga chce „we błocie utopić”, trzecia „oczy mu wylupić”, czwarta – „Ług przyprawić do zmycia, aż mu łeb oblezie”, siódma – „ufnal jaki w łeb wbic”, dziewiąta „z świata zgładzić”<sup>83</sup>. Widać w owych postanowieniach pewne stopniowanie, ale również brak specyfiki „plciowej” kar. Akceptacja agresji, szczególnie opisanych z detalami jej aktów, ma prowadzić do utrzymania porządku społecznego. Także w tym utworze zwraca uwagę rola komicznych przedstawień stosowania siły wobec innych.

Problem przemocy skorelowany jest z *decorum* na płaszczyźnie językowej. Widać tu refleksy kultury dworskiej. Bielski wykazuje znajomość kodu dworskiego i tekstów należących bezspornie do tego kręgu. Podkreślić trzeba zatem modelowanie języka – związane ze statusem społecznym autora i odbiorcy, wyznacza pewien uzus charakterystyczny dla owej grupy, może stanowić wyraz samoświadomości wyższych sfer. (Właściwości językowe dworności czy przystojności są pochodną ideałów językowego *decorum* sformułowanego przez Cyncerona, Kwintyliana czy Senekę<sup>84</sup>.) Z drugiej jednak strony, zarysowujący się u progu nowoczesności proces samokonstytu-

<sup>81</sup> W anonimowym *Wierszu o fortelach i obyczajach białogłowskich*, w jego „traktacie IIII”: *O fortelach i obyczajach starych pań albo bab* (w zb.: *Polska satyra mieszczańska. Nowiny sowiżralskie*. Oprac. K. Ba d e c k i. Kraków 1950, s. 172), osoby te żyją i myślą *contra naturam*:

A co większa, że klepy nie chcą rychło zdychać,  
Ale wolą młodymi cmyntarze zatykać.  
Ale najlepiej dmuchnąć którą w łeb szragami,  
Abo kijem obalić, aże drgnie nogami.  
To tak ich koniec będzie, bo gdy zejda z świata,  
Pewnie się jeszcze do nas wrócą dobre lata. [w. 735–740]

<sup>82</sup> Zob. D. D. Gilmore, *Mizoginia, czyli męska choroba*. Przeł. J. Margański. Kraków 2003.

<sup>83</sup> *Sejm białogłowski*. W zb.: *Polska satyra mieszczańska*, s. 70–72.

<sup>84</sup> W odniesieniu do kultury antycznej zob. J. M. Ziolkowski, *Obscenity in the Latin Grammatical*



cji, dystansowania się i separowania elit, wyodrębniających się za sprawą „procesu cywilizacyjnego” (przybierającego kształt wyrafinowania duchowego i cielesnej dyscypliny), ma również inny wymiar, związany z formowaniem się mas, przedmiotu działań elit, ale także odpowiedzialności niesionej przez elity za cywilizowanie, oświecanie „ludu”. One to poprzez edukację wpływają teraz znacznie szerzej na nieoświecone masy, modelując ich codzienne zachowania i sposoby przeżywania świata<sup>85</sup>.

W *Komedycji Justyna i Konstancyjej* autor używa języka trywialnego, podkreślając (negatywne) kategoryzowanie etyczne postaci stanowiącej przedmiot odniesienia. Mierność kończy krytyczną wypowiedź skierowaną ku Bachusowi, odwołując się do „smrodu”, do „wieprza w barłogu” (II 704–706, s. 161–162), w tej samej stylistyce utrzymane są wypowiedzi Wdowy albo Libertas o „chłopie opitym”, „smierdzącym jako pies zgniły” (III 57–58, s. 177). Taki sposób kategoryzowania jest jednak uniwersalną prawidłowością – Justinus mówi:

A tak wolę Mierność swą zachować  
Niż brzuchowi bez miary oldować. [III 713–714, s. 162]

– Wdowa albo Libertas zaś:

Ale która w cudzej [tj. męża] mocy,  
Pracuj we dnie, nie spi w nocy.  
To się musi wysługować,  
Jako wrzodowi folgować, [III 45–48, s. 176]

Frazeologizmy takie pojawiają się z reguły w negatywnym kontekście, widać wyraźne upodobanie do zwrotów związanych z „wrzodem”. Reguły moralne nie są tu prezentowane w sposób imperatywny. Poziom stylistyczny języka ujawnia wartościowania, które powinien poznać odbiorca – tak więc, dzięki literaturze, efektywnie przyswaja on sobie normy i pożądane standardy zachowania. Bielski tworzy pewien system, używając środków retorycznej prezentacji tekstu, aktualizujemy go zaś my sami, także za sprawą strategii literackich, konwencji moralitetu i odwołań do literatury „średniowiecza”. Cel to skuteczne oddziaływanie na publiczność.

Norma językowej przystojności ujawnia się natomiast wyraźnie w odniesieniu do języka erotycznego. Wstyd powie wprost:

Mam ja miejsce u mych miłych,  
Bogobojnych a cnotliwych,  
Ktorem z baczenia przychodzi  
Mówić, co się dobrym godzi,  
Przed oczyma bacznosc mając,  
Co sromota, co wstyd znając.  
Bo kto mię w mowie przeskoczy,  
Rada mu wykolę oczy. [II 479–486, s. 155]

Wypowiedź, by mogła osiągnąć zamierzone cele dydaktyczne, musi kończyć się

*and Rhetorical Tradition*. W zb.: *Obscenity. Social Control and Artistic Creation in the European Middle Ages*. Ed. ... Leiden–Boston–Köln 1998.

<sup>85</sup> Zob. Muchembled, *op. cit.*, s. 13–14. Zob. też R. G. Bogner, *Die Bezähmung der Zunge Literatur und Disziplinierung der Alltagskommunikation in der frühen Neuzeit*. Tübingen 1997, s. 86 n.



groźbą aktu przemocy wobec bezwstydnego „protagonisty” – w ten sposób słowa autora (posługującego się alegoryczną postacią Wstydu) dobitnie wskazują na intencję dydaktyczną (bez szkody dla zabawy), jaką jest ukaranie pławiących się (ustnie) w grzechu nieczystości, a zarazem unika Wstyd podejrzenia, że sprzyja temuż występki. Operowanie konstrukcjami naruszającymi normy przystojności językowej nie dzieje się dla zwykłego rozbawienia odbiorcy – zawarta jest tu strategia przekazywania mu pożądaných norm, tak konieczna dla poprawnego rozumienia wypowiedzi intencja dydaktyczna.

Zwracano uwagę, iż Joachim Bielski, wydając satyry ojca po jego śmierci, prócz usuwania z nich fragmentów antykatolickich, cechujących się charakterystyczną dla Marcina Bielskiego bezkompromisowością w stosunku do duchowieństwa, jako humanista kierował się w swych przeróbkach także względami estetycznymi – poprzez rozszerzanie czy skracanie tekstu, zmiany stylistyczne, eliminowanie wyrazów nazbyt rubasznych<sup>86</sup>. Np. w pierwodruku *Snu majowego* użył Marcin Bielski określenia w odniesieniu do Turków: „posmrodził winnice”, które to określenie Joachim zastąpił przez „zwysiekał winnice”<sup>87</sup>. W *Komedii Justyna i Konstancyjej* autor intensywnie korzystał ze swych predylekcji „węchowych”, jak w słowach Pracy o „szaleństwach” Świata:

Aż kiedy już będzie w saku,  
Poczuje Świat, jaki w smaku.  
Im kto barziej tuczy ciało,  
Tym będzie barziej smierdziało. [II 207–210, s. 146]

Skromniej pobrzmiwa inna wypowiedź, Mierności, w tymże moralitecie:

Pomni na mię, synu miły,  
Aby cię nie uwodziły  
Słowa ludzi grubych z brzuchy,  
Co im na twarz lecą muchy.  
I zdychają od ich pary [a więc smrodu?]  
Jako by je polał wary. [III 607–612, s. 159]

Konsekwencje etyczne wypływają niejako z przesłanek estetycznych, tu widocznych wprost, w przeciwieństwie do opisu zalet Wenery, który wymaga swego rodzaju przenikliwości:

Ale-ć na tym każdy strach,  
Kto się z jej miłością zbraci.  
Z wirzchu-ć cudnie okazana,  
Ale na sercu zmazana.  
Sobol jest włosa pięknego,  
Ale sam jest mięsa psiego,  
Takież kuna albo liszka,  
Ta pani, ich towarzyszka.  
Sama się ni nacz nie godzi,  
Postawą swą ludzi zwodzi. [II 495–504, s. 155]

<sup>86</sup> Zob. K. Kłodzińska, *Nieznane wydanie „Satyr” Marcina Bielskiego w Bibliotece Kórnickiej*. W zb.: *Z zagadnień teorii i praktyki bibliotekarskiej. Studia poświęcone pamięci Józefa Grycza*. Red. B. Horodyski. Wrocław 1961, s. 399.

<sup>87</sup> Zob. *ibidem*, s. 405. Cytat ze *Snu majowego* pochodzi z edycji: M. Bielski, *Satyry*. Wyd. W. Wiślicki. Kraków 1889, s. 13, w. 266.

Bielski może nawiązywać w tym dialogu do postaci negatywnych stanowiących przykład, a zarazem przestrożę: do „błaznów miłości” (Minnenarr, Liebesnarr), charakterystycznych dla *Fastnachtspiele* niemieckiego obszaru językowego<sup>88</sup>. Justinus pokazuje, że kimś takim nigdy się nie stanie, i jest to ważna nauka dla widzów i czytelników. Bohater ten sam dostrzega – co w perspektywie dydaktycznej tekstu podkreśla rangę oraz walor samoobserwacji – przerażającą i zgubną grę pozorów, ujawniającą się w erotycznych metaforach w wypowiedzi Wenus:

A jeszcze co lepszego  
Do Ciebie przyniosę,  
Jesli z siebie wypuścisz  
Do mnie swoją rosę<sup>89</sup>. [II 437–440, s. 153]

Riposta Justinusa niedwuznacznie wskazuje na konsekwencje podjętego współżycia (erotyczne radości należą wszak do istoty karnawału) – zarażenie syfilisem:

By nie była żołą pod takim miodem,  
Snadź by ze mnie płynął ciężkim wrzodem<sup>90</sup>. [II 447–448, s. 154]

Ejakulat – metaforykę zawdzięczał Bielski zapewne wierszowi 48 z *Priapeów* (w literaturze rzymskiej bowiem odwołania do męskiego nasienia są rzadkie, szczególnie miejsce zajmuje ten właśnie utwór<sup>91</sup>) – zostaje tu powiązany w sposób drastyczny z wydzieliną ropną wrzodów pierwotnych. Szok estetyczny ma dopomóc pedagogice społecznej – ukazania skutków bycia ofiarą Wenery. Taka też jest funkcja nieprzyjemnych woni w moralitecie Bielskiego. O smrodzie przypomni w utworze Postawa, która po raz kolejny demonstruje pychę, przemawiając przewrotnie i błędnie do Pokory:

Każeś ty mnie równo z chłopem chodzić,  
A on mi będzie jako pies smrodzić. [II 939–940, s. 169]

Autor wielokrotnie dał upust odrazie, jaką żywił do „smrodu” i „smrodzenia”. Tak więc w *Sjemie niewieścim* Konstancycja przestrzega, by niewiasty po przygotowaniu „gomółki” nie „śmierdziały” serwatką (w. 178–180, s. 211). „Smrodem” – według Polikseny – nazywa, zagniewana, swego męża (w. 201, s. 212)<sup>92</sup>. Smród cechuje w tymże utworze „ochmistrze [...] / Stare, chore i garbate, co nam pod nos

<sup>88</sup> Zob. H. Ragotzky, „Pulschafft und nachthunger”. Zur Funktion von Liebe und Ehe im frühen Nürnberger Fastnachtspiel. W zb.: *Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Hrsg. H.-J. Bachorski. Trier 1991, zwłaszcza s. 429 n.

<sup>89</sup> Niewykluczone, iż metaforyka pochodzi z wiersza 48 ze zbioru *Priapea* (Przeł., wstęp, przypisy J. Ciechanowicz. Warszawa 1998, s. 66): „Nie rosa ani szron to [...], / Lecz to, co samo się wydziela. / Gdy o lubieżnej śni dziewczynie”. W oryginale (Petronii *Saturae et liber priapeorum*. Recensuit F. Buecheler. Berolini 1904, s. 149): „non ros est, mihi crede, nec pruina. / sed quod sponte sua solet remitti. / cum mens est pathicae memor puellae”.

<sup>90</sup> Określenie „ciężki wrzód” to niedwuznaczne odniesienie do konsekwencji syfilisu. Zob. np. C. Quételet, *Niemoc z Neapolu, czyli historia syfilisu*. Przeł. Z. Podgórska-Klawe. Wrocław 1991, s. 16 n.

<sup>91</sup> Zob. A. Richlin, *The Garden of Priapus. Sexuality and Aggression in Roman Humor*. New York – Oxford 1992, s. 123–124.

<sup>92</sup> Na przykłady wskazał J. Starnawski (*Wprowadzenie do lektury*. W: Bielski, *Komedycja Justyna i Konstancycje*. – Bielscy, *Sjem niewieści*, s. 83).

smrodzą” (w. 285–286, s. 214)<sup>93</sup>. Jest on – jak zaznaczono w odniesieniu do *Komedyi Justyna i Konstancycje* – charakterystyczny dla chłopów. W „smrodzie” należy dostrzegać nie tyle eliasowską swobodę w posługiwaniu się u progu nowożytności motywami związanymi z ciałem, ile wyraziste wartościowanie przez autora, który sferę „smrodu” osadza jednoznacznie w kategoriach tego, co negatywne, cielesne, a nawet konotujące element diaboliczny<sup>94</sup>. Starość natomiast jest wartościowana przez Młodość – jedną z pokus – poprzez brak „wdzięczności”, zatem kryterium wyłącznie „estetyczne”:

Nie przypuszczaj k myśli swej  
Plugawej starości,  
Którą sie każdy brzydzi,  
Bo nie ma wdzięczności. [II 269–272, s. 148]

Autor przedstawił w „sprawie” I zagrożenia czyhające na dzieci – „sprawy” II i III ukazują skuteczną walkę z owymi zagrożeniami oraz zwycięstwo, jakie odnoszą Justinus i Konstancycja, a także Ociec. Te zwycięskie zmagania – jak przed 100 z górą laty skostatował Ignacy Chrzanowski – są „węzłem logicznym” spajającym w całość moralitet<sup>95</sup>.

Analiza *Komedyi* wymaga wzięcia pod uwagę kontekstów socjokulturowych, komponentów związanych z medycyną, ale także (i zwłaszcza) z karnawalem (wzajemnie zresztą przecinających się). Rola tego typu literatury w ówczesnym myśleniu czy życiu społecznym może zostać lepiej zrozumiana – dzięki ich uwzględnieniu. Socjalny i religijny porządek w moralitecie Bielskiego (z wyraźnymi sympatiami ku reformacji) zostaje potwierdzony, nie widać jakichkolwiek prób jego zakwestionowania. Centralne pojęcia i idee moralitetu zakorzenione są w poglądach medycznych czy antropologicznych tego czasu. *Komedycja* to również świadectwo akulturacji chrześcijańskich norm i wartości pośród elit świeckich, także ich transmisji w procesie chrystianizacji odbiorców tego typu tekstów, przy wyraźnych proreformacyjnych skłonnościach samego autora.

#### Abstract

WITOLD WOJTOWICZ University of Szczecin

#### **“KOMEDYJA JUSTYNA I KONSTANCYJEJ” (“A COMEDY OF JUSTYN AND KONSTANCJA”) MORALITY PLAY BY MARCIN BIELSKI AND THE CARNIVAL**

Marcin Bielski's *Komedycja Justyna i Konstancycje* (*A Comedy of Justyn and Konstancja*, 1557) may be linked to the carnival due to that it clearly categorises both the negative attitudes and the ones which gain approval, which is typical of the morality play poetics. Theological circumstances of the carnival meet in the debate of Krotofila (Burlesque), Justinus and Czas (Time) with a medical context. The role of *ars iocandi* in overcoming melancholy deserves attention, generally in preserving a man's well-being.

<sup>93</sup> Można przypuszczać, że konwencje języka mówionego czy celowe nawiązania do tychże konwencji działają rozluźniająco na dykcję poetycką – jak właśnie w *Sjemie niewieścim*.

<sup>94</sup> O tego typu wartościowaniach zob. A. Adamska, *Zapach dobra i odór zła. Z zagadnień wyobraźni religijnej w średniowieczu*. „Zeszyty Naukowe KUL” 1996, nr 3/4. W odniesieniu do karnawalu – zob. Moser, *op. cit.*, s. 256 n.

<sup>95</sup> Chrzanowski, *op. cit.*, s. 190.

Favourite topics of carnival performances, and also of literary texts, were married life and the act of getting married itself, as well as all the customs preceding this act (which also includes the problems focused on the manifestations of the sin of impurity). Additionally, Bielski's play raises the problem of violence which correlates here with the principle of decorum on the language plane. The court culture is also reflected here. Bielski shows his knowledge of the court code and the texts which indisputably belong to this social circle. Interpretation of the piece in question thus calls for resort to sociocultural contexts, medicine-related components, and also the carnival.