

RECENZJE

ODRODZENIE I REFORMACJA W POLSCE ■ LXV 2021 ■ PL ISSN 0029-8514

Building the Canon through the Classics. Imitation and Variation in Renaissance Italy (1350–1580), ed. Eloisa Morra, Leiden–Boston 2019, Brill (Metaforms. Studies in the Reception of Classical Antiquity, t. 15), ss. 228

Recenzowana książka jest zbiorem esejów poświęconych kształtowaniu się kanonu literackiego w okresie między połową XIV a końcem XVI w. Autorzy studiów – w większości włoscy badacze młodszego i średniego pokolenia – przedstawiają stopniowe wyłanianie się nowego kanonu tekstów, w którym do dzieł literatury greckiej i łacińskiej dołączają utwory renesansowych twórców literatury wernakularnej. Analizują oni czynniki, które przesądziły o powodzeniu bądź niepowodzeniu danego autora i tekstu w omawianym okresie (szczególnie wnikliwie przestudiowany jest przypadek recepcji Homera), a także rolę, jaką odegrali w procesie budowania kanonu pisarze różnych faz renesansu, od Boccaccia i Petrarcki aż do Pietra Aretina. Badają zmieniające się postawy wobec starożytności klasycznej i modyfikacje w sposobie czytania i naśladowania autorów antycznych, jakie zaszły między XIV a XVI w. Studiują też ciekawe i miarodajne źródła – księgozbiory humanistów (m.in. Petrarcki i Poliziana) ukazujące ich prywatne kanony.

Już pierwszy esej zbioru (Maddalena Signorini, *Boccaccio as Homer: A Recently Discovered Self-portrait and the 'Modern' Canon*) dobrze ilustruje problematykę zasygnalizowaną w tytule. Portret Homera, który Giovanni Boccaccio naszkicował w swoim rękopisie *Komedii* Dantego, oraz podpisy, którymi humanista opatrzył ów szkic, stają się przedmiotem pomysłowej interpretacji. Profil uwieńczonego poety ukazanego na wizerunku – mimo towarzyszącego mu cytatu z *Boskiej Komedii* („Omero poeta sovrano”, *Piektło* IV, 88), który zdaje się jednoznacznie wskazywać jego tożsamość – zdradza zaskakujące podobieństwo do zachowanych wizerunków samego Boccaccia. Możliwe więc, że Boccaccio, nadając wizerunkowi Homera własne rysy i opatrując go słowami pochodzącymi z opisu tzw. *bella scola* w Limbo, pragnie zasugerować swoją przynależność do owej grupy znakomitych poetów, którą tworzą Homer, Horacy, Owidiusz, Lukan, Wergiliusz i sam Dante (jako „sesto fra cotanto senno”).

Swego rodzaju „aktualizacja” kanonu literackiego przez Boccaccia jest również tematem drugiego eseju (Talita J. Juliani, *In the Center of Kaleidoscope: Ovidian Poetic Image and Boccaccio's Self-Representation in „De Mulieribus Claris”*), którego Autorka bada ślady lektury dzieł Owidiusza w traktacie Boccaccia *O słynnych kobietach* oraz formy relacji między włoskim

pisarzem a jego starożytnym łacińskim wzorcem. Jak się okazuje, Boccaccio przejął odnaleziony w Owidiuszowych *Tristiach* topos udawanej skromności, nie wymieniając jednak źródła, i zρέcznie wykorzystał ten topos w konstruowaniu własnego wizerunku. Autorka wysuwa hipotezę, że naśladowując strategię Owidiusza, Boccaccio stawia się niejako u boku „kanonicznego” rzymskiego poety.

Kolejny tekst poświęcony jest losom Homera jako „ojca” poezji w dobie renesansu (Valentina Prosperi, *The Place of the Father: the Reception of Homer in the Renaissance Canon*). Autorka stara się odpowiedzieć na pytanie o przyczyny niepowodzenia renesansowej recepcji Homera. Jak wiadomo, pierwsi humaniści nie mieli świadomości specyfiki stylu Homerowego; gdy greka stała się we Włoszech językiem znanym, archaiczność tego stylu okazała się trudna do zaakceptowania dla odbiorców przywykłych do stylu największych epików rzymskich, przede wszystkim Wergiliusza. Prosperi sugeruje jeszcze jedną, ważną przyczynę faktycznego wykluczenia Homera z kanonu literackiego w XVI stuleciu: jako historyk opowiadający o wojnie trojańskiej przegrał on rywalizację z autorami dwóch tekstów, które zostały uznane za źródła bardziej wiarygodne od *Iliady* i zyskały o wiele większą popularność – Diktysem Kreteńczykiem (*Ephemeris belli Troiani*) i Daresem Frygijczykiem (*Historia de excidio Troiae*). Dowodzą tego z jednej strony liczne wydania drukowane tekstów Diktysa i Daresa (siedem wydań we Włoszech tylko do roku 1500), z drugiej – stosunkowo nikłe zainteresowanie *Iliadą* aż do końca wieku XVI.

Jednym z humanistów, którzy próbowali przyswoić łacinie epos Homera, był Angelo Ambrogini *alias* Poliziano, tłumacz drugiej księgi *Iliady*. Mimo wielu zasług Poliziana dla recepcji literatury greckiej, kompetencje hellenistyczne tego humanisty nie dorównywały jego filologicznej biegłości w badaniu literatury łacińskiej. W artykule *Politian: the Philologist as Artist* Jaspreet Boparai zauważa m.in., że wypowiedzi Poliziana o rękopisach greckich są nieporównywalnie mniej liczne i bardziej powierzchowne od jego przenikliwych uwag na temat tradycji rękopiśmiennych autorów łacińskich. Zgodnie z założeniem, że księgozbiory humanistów ukazują ich osobiste kanony, Boparai rekonstruuje i analizuje bibliotekę Poliziana, by wykazać, że zestaw tekstów greckich, które humanista posiadał lub których przepisanie zlecił, istotnie odbiegał od kanonu dzisiejszego filologa grezysty. Rękopisy greckie Poliziana zawierają bowiem w większości pisma prozaików epoki hellenistycznej, dzieła naukowe, komentarze bizantyjskie, scholia i antologie, teksty gramatyczne i leksykograficzne; brak wśród nich natomiast tekstów z V w. p.n.e. Zupełnie nieobecni są m.in. tragicy ateńscy czy wielcy historycy, Herodot i Tukidydes. Autor konkluduje, że dla Poliziana studia grezystyczne miały mniejszą wagę od latynistycznych i że słynny filolog nie przejawiał zainteresowania greką ze względu na nią samą. Być może warto byłoby rozwinąć tę konkluzję, potwierdza ona bowiem pogląd, że humaniści renesansowi byli zainteresowani nade wszystko światem rzymskim,

grekę i literaturę grecką zaś traktowali jako narzędzie do poznania tego świata i „służebnicę” studiów łacińskich (określenie Patricka Bakera). Zainteresowanie nowymi tekstami, które trafiły z Bizancjum do Italii w XV w., było wprawdzie niezaprzeczalne, wykorzystywano je jednak przede wszystkim jako źródła do historii rzymskiej lub, w łacińskim przekładzie, jako narzędzie doskonalenia stylu łacińskiego; jednym słowem podejście do tekstów greckich było przez większość epoki wybitnie „użytkownicze”, by posłużyć się terminem Juliusza Domańskiego.

Kolejny rozdział książki (Giacomo Comiati, *Humanistic Biographies of Horace and His Inclusion in the Fifteenth-Century Literary Canon*) zawiera analizę humanistycznych biografii Horacego i roli, jaką odegrały one w piętnastowiecznej recepcji rzymskiego poety. Jak wiadomo, dla części renesansowych odbiorców Horacego – autora „moralnego”, uznawanego od średniowiecza za nauczyciela cnoty – problemem były jego epikurejskie poglądy filozoficzne. Aby uczynić dzieło Horacego składnikiem kanonu nauczania w szkołach i uniwersytetach, niezbędne było usprawiedliwienie jego poglądów filozoficznych, a także ukrycie lub przynajmniej osłabienie wszelkich „niewygodnych” elementów jego biografii, wymienianych przez źródła starożytne. Comiati omawia pięć renesansowych biografii Horacego, których autorami byli: Sicco Polenton, Martino Filetico, Cristoforo Landino, Antonio Mancinelli i Pietro Crinito – wszyscy ci biografowie tłumaczą epikureizm Horacego jako błąd młodości tego cnotliwego i szlachetnego męża. Analiza wymienionych żywotów pozwala też ustalić, jakie aspekty życia i twórczości Horacego były najważniejsze dla renesansowych autorów. Najbardziej interesująca i oryginalna okazuje się biografia autorstwa Crinita, będąca częścią napisanej przez niego historii poezji łacińskiej (*Libri de poetis Latinis*) i towarzysząca edycji drukowanej dzieł Horacego (1503 i 1519).

Wydawaniu klasyków włoskich poświęcony jest z kolei tekst Carla Carusa (*Editing Vernacular Classics in the Early Sixteenth Century: Ancient Models and Modern Solutions*). Caruso śledzi historię kształtowania się kanonicznego zestawienia „Trzech koron” i jego znaczenia od lat dwudziestych XV w. (kiedy to po raz pierwszy zwrotu *tre corone fiorentine* używa Giovanni Gherardi da Prato) aż do czasów współczesnych. Z tego studium dowiadujemy się, jaki wpływ na budowanie kanonu miało publikowanie tekstów drukiem, a także jak ważna była współpraca między drukarzami a humanistycznymi literatami: wzorcowym przykładem jest współpraca Alda Manuzia i Pietra Bemba, której rezultatem było m.in. wprowadzenie interpunkcji, odgrywającej rolę swego rodzaju komentarza do tekstu.

Ostatnie trzy teksty zbioru poświęcone są ewolucji kanonu w latach 1520–1580. Nadia Cannata (*Building the Canon in 1530s Rome: Colocci's „epigrammatari” as a Test Case*) analizuje monumentalną antologię epigramów zebraną w szesnastowiecznym Rzymie przez Angela Colociego. Zbiór nie został nigdy opublikowany drukiem, zachował się jednak w rękopisach watykańskich. Zamiarem antologisty było zebranie wszystkich zachowanych

epigramów łacińskich, pochodzących z różnych czasów, i stworzenie w ten sposób łacińskiego odpowiednika *Antologii greckiej*. Antologia Colociego, podzielona na 28 kategorii tematycznych, obejmuje więc zarówno epigramy starożytne, jak też późniejsze i antologię współczesne, a celem kompilatora było ustanowienie uniwersalnego kanonu gatunkowego, od łacińskich naśladowców epigramów greckich do współczesnych twórców gatunku. Autorka wysnuwa ciekawą analogię z dziełami sztuki, które powstają w tym samym okresie. Mianowicie, jak w antologii Colociego epigramy poetów neolacińskich sąsiadują z utworami poetów starożytnych, tak w sztuce wybitni twórcy renesansowi pojawiają się obok wielkich ludzi starożytności: przykładem jest *Parnas* Rafaela. Ma to być kolejna ilustracja zmiany w podejściu do kanonu, która zaszła w XVI w.

Relacjom między literaturą a sztuką poświęcony jest w całości esej Federiki Caneparo *The Literary Canon and the Visual Arts: From the Three Crowns to Ariosto and Tasso*. Jego tematem jest historia przedstawień w sztuce tekstów należących do kanonu literatury włoskiej: dzieł florenckich „Trzech koron” oraz *Orlando furioso* Ariosta i *Gerusalemme liberata* Tassa. Analiza popularności epizodów zaczerpniętych z tych utworów pokazuje, jak w XV i XVI w. stopniowo zajmowały one miejsce obok przedstawień epizodów klasycznych, a także jak wpływały na utrwalanie się nowego kanonu. W przypadku niektórych tekstów (*Orlando furioso*) można wręcz powiedzieć, że „sztuki wizualne antycypowały wnioski, do których debata o literaturze dojdzie później” (s. 180; tł. W.O.) i że jako pierwsze uczyniły ten poemat dziełem klasycznym.

Książkę zamyka artykuł, którego tematem jest recepcja Lukiana w XVI w., zmieniające się interpretacje jego dzieła, a także użytek, jaki zrobił z niego Pietro Aretino (Irene Fantappiè, *‘Re-figuring’ Lucian of Samosata: Authorship and Literary Canon in Early Modern Italy*). O ile w okresie quattrocenta dominowała interpretacja moralistyczna i dydaktyczna (Lukian jako filozof moralny), cinquecento wydobywa inne odcienie twórczości starożytnego autora (Lukian jako satyryk podważający autorytety), a określenie kogoś jako zwolennika Lukiana oznacza nazwanie go bezbożnikiem czy heretykiem (tak wyraził się Luter o Erazmie). Mimo że badacze nie znajdują widocznych związków intertekstualnych Aretina z Lukianem, nie mają wątpliwości, że włoski autor dogłębnie poznał pisma satyryka. Wskazują na to m.in. podobieństwa tematyczne między niektórymi jego utworami a dialogami Lukiana. Nie cytując i nie naśludując bezpośrednio tekstów Lukiana, Aretino odtwarza wewnętrzne mechanizmy jego twórczości i przejmuje jego krytyczną postawę wobec autorytetów; jak pisze we wstępie do całego tomu Eloisa Morra, „przekształca Lukiana w klasyczny wzorzec antyklasycyzmu” (s. 11; tł. W.O.).

Można więc powiedzieć, że recenzowane opracowanie ukazuje szerokie spektrum postaw wobec klasycznego kanonu; układ chronologiczny pozwala na prześledzenie, jak postawy te zmieniały się na przestrzeni blisko dwustu

lat, które dzielą Boccaccia od Aretina. Artykuły zawarte w tomie rzucają także nowe światło na wiele zagadnień związanych ze sposobem korzystania z dziedzictwa antycznego w dobie wczesnonowożytnej i z kształtowaniem się kanonu pisarzy wernakularnych; niektóre z nich wytyczają nowe tropy i otwierają zachęcające perspektywy badawcze. Wszystkie rozdziały są też zaopatrzone w bogatą bibliografię. Całość poprzedza przedmowa redaktor naukowej tomu, Eloisy Morry, w której przedstawiona zostaje geneza opracowania i jego najważniejsze cele. Jedynym mankamentem tomu jest niekompletny indeks nazw własnych, który pomija wiele odniesień do autorów wymienianych w tekście. Biorąc pod uwagę charakter książki, jest to usterka dość uciążliwa dla czytelnika poszukującego informacji o renesansowych formach recepcji konkretnego pisarza lub tekstu. Nie zmienia to jednak ogólnej wysokiej oceny tomu.

Włodzimierz Olszaniec
Uniwersytet Warszawski

Reformacja: między idea a realizacją. Aspekty europejskie, polskie, śląskie / Reformation: zwischen Idee und ihrer Umsetzung. Europäische, polnische und schlesische Aspekte, red. Lucyna Harc, Gabriela Wąs, Kraków 2019, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, ss. 343, 6 s. tablic: faksimile, fotografie

31 października 1517 r. mnich augustiański Marcin Luter skierował do arcybiskupa Moguncji i Magdeburga Albrechta Hohenzollerna (1490–1545) list, do którego załączył *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*, tj. słynne 95 tez przeciwko odpustom. Były one rezultatem głębokiej analizy życia i działań ówczesnego Kościoła katolickiego, w tym praktyki handlu odpustami i stanowiskami kościelnymi, ale i wypadkową osobistych doświadczeń i przeżyć Lutra, jego wewnętrznych niepokojów czy braku zrozumienia dla wieloletnich zaniedbań w duszpasterstwie, katechizacji, praktyce celebracji liturgicznej i w wykładzie wiary. Dokument ten dość szybko znalazł zwolenników zarówno w Rzeszy Niemieckiej, jak i poza jej granicami, stając się jednocześnie katalizatorem dla wielu ruchów chrześcijańskich, których przeznaczeniem było zreformowanie rzeczywistości eklezjalnej w jej wybranych aspektach. Był to symboliczny początek nowego rozdziału w historii Kościoła w Europie.

Współcześnie „rozejście się dróg” w chrześcijaństwie rozpatrywane jest najczęściej w kategoriach historycznych, choć obchodzony w 2017 r. jubileusz wystąpienia Marcina Lutra zaświadcza na pewno o istnieniu znacznie szerszego dziedzictwa kulturowego, religijnego i literackiego. Z okazji tych uroczystości przygotowano wiele wystaw okolicznościowych i koncertów, zorganizowano kongresy, odczyty i wykłady tematyczne, a także inne popularnonaukowe i kulturalne przedsięwzięcia, np. spacerów edukacyjnych czy gry miejskie, zaangażowano szerokie grono zainteresowanych osób. Drukiem ukazało się też wiele prac naukowych – od katalogów wystaw po pojedyncze artykuły i monografie, w których historycy, historycy Kościoła, sztuki, teologowie albo literaturo- i kulturoznawcy skonfrontowali się głównie z polską (choć niekoniecznie polskojęzyczną) historiografią tego wydarzenia. Bogactwo tematyczne reformacji, różnorodność ujęć, a także selekcja materiału źródłowego pozwalają im na to, by pięć wieków po wystąpieniu Marcina Lutra nadal mogli dyskutować o kształcie i wielowymiarowości tego wydarzenia.

W taki nurt badawczy wpisuje się również dwujęzyczna praca zbiorowa pod redakcją Lucyny Harc i Gabrieli Wąs pt. *Reformacja: między idea a realizacją. Aspekty europejskie, polskie, śląskie*. Tytuł publikacji jest (zapewne celowo) niejednoznaczny, enigmatyczny. Nie znając jeszcze jej treści, można snuć domysły na temat tego, co znajduje się między wspomnianą idea a jej realizacją? Czy chodzi tu o przestrzeń pomiędzy wypracowaniem przez Marcina Lutra koncepcji odnowy Kościoła a jej wdrożeniem przez późniejszych

myślicieli-teologów? Czy może o dotąd nieopisane tło roku 1517, po którym niczym w domino doszło do kolejnych wydarzeń, tak znamienych dla kształtowania się nowej denominacji chrześcijańskiej? A może o samodzielnie dokonywaną interpretację nauki luteriańskiej, która z biegiem czasu doczekała się uzupełnień, niekoniecznie zgodnych z pierwowzorem, a przez to także stojących na granicy między prawowiernością a herezją?

Wątpliwości rozwiewa nieco *Wprowadzenie* (s. 7–16, w j. niemieckim s. 17–27), w którym Redaktorki, badaczki m.in. historii Śląska nowożytnego, zarysowały problematykę tomu i w pierwszej kolejności podkreśliły przełomowość wystąpienia Lutra, związaną nieodłącznie z nadzieją na odrodzenie Kościoła, wiary i życia chrześcijańskiego. Ponieważ religia w nowożytności stanowiła integralną część życia społecznego, reformacja musiała być wielowymiarowa, tj. obejmować różne aspekty ludzkiej egzystencji. Mozaika etniczna, kulturowa, religijna czy polityczna, jaką zaobserwować można było w ówczesnych społeczeństwach europejskich, sprawiła także, że nie mogła ona stanowić konkretnego, sztywnego programu reform i przepisów. Nie była jednorodna, kontrolowana odgórnie, lecz miała charakter długotrwałego procesu przyswajania różnych wzorców i modeli chrześcijańskich, choć opartych niezmiennie na jednym fundamencie teologicznym (tj. Lutrze). Trudno się z takim podejściem Redaktorek i Autorów tomu nie zgodzić, skłania ono bowiem do podejmowania badań interdyscyplinarnych, wielowymiarowych i uwzględniających różne role *homo religiosus* w kontekście przemian społeczno-politycznych.

Zgodnie z zapowiedzią Autorzy tekstów zawartych w publikacji nie tyle dokonują bilansu reformacji, ile raczej ukazują skomplikowane drogi, jakimi odbywało się ucieleśnienie idei Lutra (s. 9) i zwracają uwagę na różnorodność procesów adaptacji tej myśli do praktyki życia codziennego w Europie, Rzeczypospolitej, a w końcu i na Śląsku. Teksty antycypują wielkość tej idei, ale i wskazują na jej złożoność i trudności, jakie się z nią wiązały. Chronologicznie koncentrują się one głównie na wydarzeniach szesnastowiecznych, choć zakres prezentowanych zagadnień sięga w niektórych wypadkach również do współczesności (głównie w opisie kwestii historiograficznych), dzięki czemu uzyskujemy (bez wątpienia bardzo wybiórczy) wgląd w pięćsetletnią historię (post)reformacyjną.

Publikacja podzielona została na sześć części i prowadzi czytelnika od ogólnego spojrzenia europejskiego o znamionach historiograficznych, poprzez wgląd w polskie i czeskie przejawy asymilacji myśli reformacyjnej, aż po opis śląskiej reformacji w kontekście analizy szkolnictwa czy światopoglądu ówczesnego duchowieństwa. Autorzy tekstów to głównie nowożytnicy, historycy Kościoła, reformacji, kultury i religii, sztuki/ikonografii o szerokich zainteresowaniach badawczych i dorobku (przynależący do dyscypliny nauk historycznych), potrafiący zarówno umiejętnie obcować z materiałem źródłowym, jak i wysnuwać z niego ciekawe wnioski i wypracowywać własne koncepcje. Skonfrontowali się oni z zagadnieniem początków reformacji,

które jedynie z pozoru wydaje się proste, jak wtedy, kiedy sprowadzone zostaje wyłącznie do momentu wystąpienia Marcina Lutra w 1517 r. i późniejszego rozprzestrzeniania jego nauki. Na obraz całego procesu reformacyjnego składa się jednak wiele uwzględnionych przez nich elementów, np. kulturowo-religijnych, które zajął się (przykładowo ruch husycki, będący swoistą prainspiracją dla luteranizmu) i razem tworzą pewien skomplikowany konglomerat myśli teologicznej, etycznej, uzależnionych kulturowo zachowań społecznych i podejścia religijno-politycznego.

Część pierwszą rozpoczynają dwa artykuły nawiązujące do produkcji dziejopisarskiej na przestrzeni wieków. Odnotowujemy w tym miejscu, że w krajach skandynawskich badania historiograficzne marginalizują szerszy kontekst europejski i skoncentrowane są przede wszystkim na zawężającym i bezkrytycznym dyskursie nacechowanym narodowo lub zgoła wyznaniowo (Otfried Czaika, *Norwegian School of Theology, Religion and Society, Oslo*, s. 31–54). Rozwijające się dość prężnie dopiero od drugiej połowy XVIII w. dziejopisarstwo śląskich pastorów-historyków było natomiast nieustannie narażone na konfrontację z katolickim punktem widzenia, przez co nie mogło w obiektywny sposób opisywać wydarzeń związanych z reformacją Lutra i jej wdrażaniem (Lucyna Harc, Uniwersytet Wrocławski, s. 55–74). Są to istotne problemy badawcze, z którymi do dziś mierzyć się muszą historycy tego okresu.

Kolejna część prezentuje wybrane aspekty życia luteranów na styku z innymi denominacjami chrześcijańskimi, które podejmują się krytyki reformacji. Waldemar Kowalski (Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach, s. 77–113) omawia dwa druki¹ zawierające liczne przestrogi przed nowymi (heretyckimi) naukami i zagrożeniem zburzenia ówczesnego stabilnego porządku społecznego oraz zachęcające do wytrwania w dotychczasowej tradycji eklezjalnej. Negatywna ocena luteranów nie wyklucza tu jednak rzetelnej oceny stanu Kościoła katolickiego² i dostrzeżenia potrzeby jego naprawy. Podobne kwestie porusza Filip Wolański (Uniwersytet Wrocławski, s. 115–127), który koncentruje się na krytyce reformacji zawartej w dziełach kaznodziejskich okresu staropolskiego. Autor wskazuje na dużą popularność luteranowskiej literatury homiletyczno-pobożnościowej, ale i na swoistą, rozłożoną w czasie ewolucję kaznodziejstwa katolickiego, stojącego pod wpływem takich autorytetów jak Piotr Skarga, Jakub Wujek czy Adrian Junga, tj. od zacięcia polemicznego przez adaptację myśli z teologii pozytywno-kontrolerskiej aż po kazania kształtujące postawy moralne, choć nadal w konfrontacji z negatywnymi postawami luteranów. Ujęcie polskie zamyka tekst Sławomira Kościelaka (Uniwersytet Gdański, s. 129–144), który wymienia

¹ *Rozmowa nowa niektorego pielgrzyma z gospodarzem o niektórych cerymoniach kościelnych* (1549), *Rozmowy polskie, łacińskim językiem przeplatane* (1553). Zob. przyp. 15 i 60 w przywołanym tekście recenzowanej pracy.

² Próżność kleru, dziesięcina, nieskuteczność ekskomunik.

protestanckich duchownych pochodzących ze Śląska i szerzących idee reformacyjne w Prusach Królewskich.

Ciekawe spojrzenie na początki reformacji odnajdujemy w części trzeciej, poświęconej reformacji w Koronie Czeskiej. Artykuły Bogusława Czechowicza (Uniwersytet Śląski w Opawie, s. 147–162), Petra Hrachovca (Akademia Nauk Republiki Czeskiej) i Jana Zdichynca (Uniwersytet Karola w Pradze) (s. 163–187), a także Andrei Huczmanovej (Uniwersytet Karola w Pradze, s. 189–207) eksponują świeckie aspekty tego ruchu, w tym m.in. powierzenie państwu czy władcy roli opiekuna/patrona w misji „naprawiania człowieka i społeczeństwa” oraz przewodnika i zarządcy w ramach polityki religijnej (administrowanie instytucjami kościelnymi i ich majątkiem, dbałość o obronę dziedzictwa reformacji). Na uwagę zasługuje z pewnością tekst P. Hrachovca i J. Zdichynca, którzy w sposób bardzo przejrzysty wypunktowali zasady prowadzenia takiej polityki przez króla czeskiego Ferdynanda I, podkreślając jego nieocenioną rolę dla przetrwania klasztorów w okresie reformacji. To bardzo ciekawy przykład upowszechniania i utrwalania się myśli Marcina Lutra w Czechach.

Części czwarta, piąta i szósta koncentrują się z kolei wokół tematów śląskich. Martin Holý (Akademia Nauk Republiki Czeskiej, s. 211–228) i Christine Absmeier (Haus der Heimat des Landes Baden-Württemberg, s. 229–250) przedstawili wybrane aspekty szkolnictwa w okresie poreformacyjnym (luteranckie ordynacje szkolne z XVI–XVII w. i rola szkoły w procesie wdrażania idei reformacyjnych) i zaakcentowali znaczenie wychowania dzieci w duchu reformowanego humanizmu przy jednoczesnym zachowaniu wyznaniowego charakteru szkół. Autorzy zasygnalizowali, że w edukacji w różnych grupach wiekowych nawiązywano na tych terenach do pism Lutra i lokalnych autorytetów, dzięki czemu szkoły aktywnie uczestniczyły w procesie szerzenia idei reformacyjnych. Sytuację nie zawsze łatwego i pokojowego współistnienia luteranizmu i innych ruchów poreformacyjnych (szwenkfeldyści, filipiści, ewangelicy reformowani) prezentuje z kolei Gabriela Wąs (Uniwersytet Wrocławski, s. 253–274). Wacław Gojniczek (Uniwersytet Śląski w Katowicach, s. 275–291) i Renata Czyż (Miejska Biblioteka Publiczna w Wiśle, s. 293–311) wskazują dalsze możliwości badawcze, jakie oferuje opracowywana baza duchownych z Księstwa Cieszyńskiego oraz zbiory archiwalne i biblioteczne lokalnych instytucji, w tym Archiwum Parafii Ewangelicko-Augsburskiej w Cieszynie oraz Książnicy Cieszyńskiej. Tom, zaopatrzony w obszerny indeks osobowy, zamyka artykuł Małgorzaty Konopnickiej (Uniwersytet Zielonogórski, s. 315–327), ukazujący późniejsze losy reformacji, proces przejmowania kościołów w ramach rekatolizacji, a także współdziałanie szlachty na rzecz utrzymania luteranizmu na Śląsku (w tym odnowa patronatu). Autorka podkreśla jednak, że obecnie brak jest szczegółowych badań związanych z tworzeniem nowych świątyń na tych terenach i aspektami architektonicznymi.

Bez wątplenia praca pod redakcją Lucyny Harc i Gabrieli Wąs ukazuje interesujące wyniki badań naukowych o charakterze głównie historyograficznym, kulturo- i literaturoznawczym, i stanowi dobry przyczynek do dalszych interdyscyplinarnych analiz szerokiej historii reformacji. Pozytywnie ocenić należy na pewno próbę przekrojowego zilustrowania niektórych, we współczesnym polskim dyskursie naukowym mniej znanych problemów badawczych (np. tematy skandynawskie czy czeskie). Warto również zwrócić uwagę na opracowania zagadnień związanych z historią Śląska, które na tle powszechnej fascynacji fenomenem Marcina Lutra zaświadcza o niesłabnącym zainteresowaniu badaczy losami partykularnego Kościoła lokalnego i życiem danych wspólnot chrześcijańskich. Zdaje się, że mimo wyraźnych tendencji do podejmowania syntetycznych badań historycznych właśnie takie prace będą mogły zaspokoić coraz większą ciekawość i głód zgłębiania dziejów „małych ojczyzn”. Z drugiej strony zauważalna jest z kolei pewna selektywność analizowanych zagadnień pod kątem topograficznym³ i przedmiotowym⁴. Nie jest to jednak zarzut. Zrozumiałym jest, że wymogi i ograniczenia wydawnicze, a także zainteresowania badawcze Autorów istotnie wpływają na dobór reprezentatywnych przykładów z (lokalnych) dziejów reformacji i nie pozwalają koncentrować się na szczegółach. Na szczęście zgodnie z tym, do czego zachęcają skrupulatnie przygotowane wykazy bibliograficzne, możemy sięgnąć po kolejne pozycje literatury specjalistycznej i poszerzyć horyzonty prowadzonych analiz, a omawianą publikację uznać za rzetelne wprowadzenie do historii Kościoła na Śląsku.

Liliana Lewandowska

Biblioteka Uniwersytecka w Toruniu

³ Proporcje: sześć tematów śląskich i osiem europejskich (w tym polskich, czeskich).

⁴ Powtarzające się wątki to działalność i twórczość pastorów luterańskich, szkolnictwo wyznaniowe, rola organu/władcy świeckiego w upowszechnianiu myśli reformacyjnej.

Christopher S. Celenza, *The Intellectual World of the Italian Renaissance. Language, Philosophy, and the Search for Meaning*, Cambridge 2018, Cambridge University Press, ss. xvi, 438

Christopher S. Celenza jest historykiem literatury i filozofii włoskiego renesansu. Na jego dorobek składają się m.in. monografie *The Lost Italian Renaissance. Humanists, Historians, and Latin's Legacy* (2004), *Machiavelli. A Portrait* (2015), *Petrarch. Everywhere a Wanderer* (2017), edycja *Lamia* Angela Poliziana (2010) oraz artykuły i rozdziały w pracach zbiorowych. Cambridge University Press zapowiada jego nową książkę – *The Italian Renaissance and the Origins of the Modern Humanities. An Intellectual History, 1400–1800*.

The Intellectual World of the Italian Renaissance dotyczy humanizmu we Florencji od drugiej połowy XIV do początku XVI w. Wywód rozwija się wokół dyskusji nad językiem łacińskim i wernakularnym oraz refleksji nad pojęciem filozofii. Osnową ujęcia jest żywa wymiana intelektualna – rozmowa, korespondencja, dialog, traktat – którą Celenza uważa za kluczowy czynnik rozwoju myśli w piętnastowiecznej Italii. Rozdziały zbudowano wokół postaci czołowych humanistów, którzy przywoływani są pod kątem poruszanego wątku i ogólnego wpływu na ruch humanistyczny oraz w szerokim kontekście: faktów biograficznych, powiązań społecznych, wydarzeń historycznych. Obraz uzupełniają analizy wkładu innych protagonistów w rozpatrywane zjawisko. Na marginesie przedstawiane jest tło historyczne, literackie i filozoficzne dotyczące antyku, średniowiecza i renesansu.

Na karcie przedtytułowej i w przedmowie Autor zapowiada nową perspektywę spojrzenia na historię filozofii i życia intelektualnego. Deklaruje prowadzenie badań na podstawie źródeł łacińskich i wernakularnych, operowanie kategoriami właściwymi epoce oraz analizę zjawisk bez ambicji stworzenia całościowego ujęcia. Książka składa się z przedmowy, siedemnastu rozdziałów i epilogu oraz bibliografii, w której wyróżnione są manuskrypty oraz cytowane źródła i literatura przedmiotu. W *Acknowledgements* Celenza podaje listę opublikowanych przez siebie wcześniej tekstów, z których korzysta w *The Intellectual World*¹. Monografia adresowana jest do studentów i badaczy.

¹ Ch. S. Celenza, *Creating Canons in Fifteenth-Century Ferrara: Angelo Decembrio's „De politia litteraria”*, I.10, „Renaissance Quarterly”, 57, 2004, s. 43–98; idem, *Petrarch, Latin, and Italian Renaissance Latinity*, „Journal of Medieval and Early Modern Studies”, 35, 2005, s. 509–536; idem, *End Game. Humanist Latin in the Late Fifteenth Century*, w: *Latinitas Perennis II. Appropriation and Latin Literature*, ed. Y. Maes, J. Papy, W. Verbaal, Leiden 2009, s. 201–242; idem, *The Platonic Revival*, w: *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. J. Hankins, Cambridge 2007, s. 72–96; idem, *Marsilio Ficino*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011; idem, *Late Antiquity and the Italian Renaissance*, w: *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, ed. S. F. Johnson, Oxford 2012, s. 1172–1199;

Celena rozpoczyna omówienie XV w. od listu Petrarcki do Boccaccia z 1364 r. na temat możliwości rozwoju *volgare*. Fundamenty ruchu humanistycznego ukazuje na podstawie analizy średniowiecznego systemu edukacji oraz relacji między religią i teologią a filozofią. Na gruncie średniowiecznej kultury intelektualnej odnotowana jest zgłaszana przez uczonych potrzeba gatunków odpowiednich dla wyrażania rzeczywistości pozauniwersyteckiej oraz duchowego wymiaru religijności (*Beginnings*). Przybliżony jest następnie literacki dialog Petrarcki z Dantem i Boccacciem. Celena buduje paralelę między autorem *De vulgari eloquentia*, *Convivio* i *Boskiej komedii* a Petrarcką, z jego ambiwalentnym stosunkiem do *volgare* i łaciny; z kolei zestawienie *Boskiej komedii* z listami Petrarcki (np. *Sine nomine*) obrazuje troskę obydwu autorów o czystość Kościoła. Autor przybliży także list Petrarcki do Boccaccia, *De insigni obedientia et fide uxoria* (ok. 1373), z którego wnioskuje na temat łączącej ich relacji oraz jej wpływu na twórczość Boccaccia. Portret Petrarcki uzupełnia przegląd jego odkryć tekstów antycznych oraz nakreślenie jego stosunku do Cycerona (*Dante, Petrarch, Boccaccio*).

Narodziny humanizmu analizowane są przez pryzmat warunków zaistniałych w Republice Florenckiej, m.in. zamożności, kosmopolityzmu, niepozorności miejscowego uniwersytetu oraz związku powstałego między dążącą do klasycznej doskonałości łacińską sztuką wymowy a władzą. Napięcie między łaciną a *volgare* przedstawiono na podstawie korespondencji Coluccia Salutatiego z Giovannim Conversino oraz z kardynałem Bartolommeo Oliarim. Celena wprowadził pojęcie klasycyzmu wernakularnego jako odpowiedzi na pojawienie się klasy społecznej zainteresowanej nową kulturą, ale niewładającą językami antycznymi. Traktaty *De saeculo et religione* i *De tyranno* dają Autorowi możliwość omówienia problematycznej opinii Salutatiego, który ukazany jest także jako postać kluczowa dla rozwoju zainteresowania greką we Florencji. Istota nowatorskości humanizmu stanowi tu ostatni punkt refleksji (*The Italian Renaissance Takes Root in Florence*). Następnie Celena koncentruje się na Leonardzie Brunim, biorąc pod uwagę jego służbę w kurii papieskiej i list do Battisty Malatesty. Prace translatorskie, *Ad adolescentes* Bazylego Wielkiego i *Fedon* Platona, omówione są w kontekście konfliktu między doktryną chrześcijańską a nowym prądem kulturowym. Odnośnie do zetknięcia Bruniego z *Fedonem* Celena rozważa rolę platońskiego dialogu oraz pragmatycznego wymiaru filozofii w kształtowaniu życia społecznego elit. Przekład *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa analizowany jest na tle troski Bruniego o praktyczny aspekt *studia humanitatis*. Celena relacjonuje także spór z Alonso Garcíą da Cartagena dotyczący przekładu greckiego *agathon*

idem, *Coluccio Salutati's View of the History of the Latin Language*, w: *Cicero Refused to Die: Ciceronian Influence Through the Centuries*, ed. N. van Deusen, Leiden 2013, s. 5–20; idem, *Introduction: Salvatore Camporeale and Lorenzo Valla*, w: S. I. Camporeale, *Christianity, Latinity, and Culture. Two Studies on Lorenzo Valla*, transl. P. Baker, ed. P. Baker, Ch. S. Celena, Leiden 2014, s. 1–15.

na *summum bonum* (*Florentine Humanism, Translation, and a New (Old) Philosophy*). Debatę wokół łaciny i *volgare* w tym okresie najlepiej reprezentują, jego zdaniem, Bruni i Flavio Biondo. Zreferowany został tu dialog *Ad Petrum Paulum Histrum* Bruniego oraz dialog *De curiae commodis* (ok. 1438) Lapo da Castiglionchio Młodszego ilustrujący prestiż ruchu humanistycznego i pozycji łaciny w kurii papieskiej. Uwzględnienie listu Biondo do Bruniego z 1435 r. pozwoliło na refleksję nad funkcjonowaniem łaciny w starożytności (*Dialogue, Institutions, and Exchange*). Portret Albertiego posłużył natomiast przedstawieniu kwestii debaty o języku od strony *volgare*. Celenza komentuje przedmowę do trzeciej księgi *Della famiglia* (ok. 1440), omawia konkurs *Certame coronario*, następnie *Protesta* oraz *Grammaticchetta*. Wzrastającą popularność *volgare* Autor sytuuje w kontekście zainteresowania klasycyzmem wernakularnym. Stan dyskusji wokół łaciny i *volgare* podsumowuje wzmianką na temat edycji *Elegantiolae* (1471) Agostina Datiego, tylko do 1500 r. wydanych ponad 110 razy, oraz na temat wykładów Cristofora Landina (1467–1470) dotyczących sonetów Petrarcki, wykładów, dzięki którym *volgare* zyskał status języka wysokiego (*Who Owns Culture? Classicism, Institutions, and the Vernacular*).

Prezentacja Poggia Braccioliniego i Lorenza Valli służy za wstęp do omówienia ich refleksji nad łaciną. Celenza komentuje korespondencję Poggia z lat dwudziestych z Niccolò Niccolim, przede wszystkim jego problemy finansowe oraz dialogi: *De avaritia* (1430), *De vera nobilitate* (1440). Przy okazji *De avaritia* zarysowuje historię opinii o gromadzeniu dóbr oraz zestawia stanowiska Tomasza z Akwinu i Poggia. Autor interpretuje *De vera nobilitate* jako zaproszenie współczesnych do żywej dyskusji na temat źródła szlachectwa (*Poggio Bracciolini*). Valla ukazany jest w roli rewolucjonisty i reformatora chrześcijaństwa i łaciny. Celenza uwagę poświęca *De voluptate* (1431), wstępowi do *Annotationes* i traktatowi *Dialecticae disputationes*, następnie oburzeniu Poggia wyrażonemu w *Invectiva in Laurentium Vallam prima* (1452) oraz odpowiedzi Valli w *Antidotum primum*. Autor podkreśla nowatorskość podejścia Valli do tekstu Nowego Testamentu oraz rolę, jaką w reformach religijnych odegrało wydrukowanie przez Erazma z 1505 r. *Annotationes*. Jako cel Valli w *Dialecticae disputationes* Celenza widzi zreformowanie logiki scholastycznej, natomiast z zestawienia *Invectiva in Laurentium Vallam prima* z *Antidotum primum* wyprowadza postulat nowych tłumaczeń i interpretacji (*Lorenzo Valla*). Udział Poggia w debacie nad łaciną został zilustrowany poprzez omówienie *Disceptatio convivialis* oraz *Invectiva in Laurentium Vallam prima*. Celenza podkreśla rolę Poggia w kształtowaniu świadomości łaciny klasycznej jako języka martwego. Stanowisko Valli na temat łaciny analizuje na podstawie przedmów do *Elegantiae linguae Latinae*. Przedmowy do drugiej i trzeciej księgi są okazją do dygresji na temat renesansowego świata pracy intelektualnej oraz narodzin filologii (*The Nature of the Latin Language: Poggio versus Valla*). Portret Valli dopełnia jego wizję religii oraz nierozzerwalności chrześcijaństwa, łaciny i kultury.

Omówionych jest tu pięć pism: list z 1440 r. do Joana Serra, *Oratio in principio sui studii* (1455), traktat *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*, mowa *Encomion Sancti Thome Aquinatis* i dialog *De libero arbitrio*. Celenza zadaje pytanie o jednoczesny związek Valli z Kościołem i krytycyzm wobec niego. Jest to dla Autora okazja do dygresji o genezie reformacji oraz o związku między Vallą, Lutrem i Erazmem (*Valla, Latin, Christianity, Culture*).

Kolejne rozdziały poświęcone są przemianom zachodzącym w drugiej połowie XV w. Wychodząc od wynalazku druku, Autor przedstawia rozwój refleksji nad składowaniem książek i pragnieniem przekazania ich na użytek publiczny (Petrarka, Salutati, Sozomeno da Pistoia, Niccoli), relacjonuje dyskusję między średniowieczną a humanistyczną myślą nad urządzaniem bibliotek (*De politia litteraria* Angela Decembria) oraz analizuje motywacje stojące w renesansie za ideą ich zakładania. Omówiony jest tu również wzrost zainteresowania greką i zbieraniem informacji czy przejęcie bibliotek publicznych przez państwo. Ponadto Celenza opisuje powstanie San Marco i Biblioteki Watykańskiej oraz zjawisko bibliotek senioralnych (*A Changing Environment*). Symbolem życia intelektualnego tego okresu czyni postać Marsilia Ficina. Punktem wyjścia jest przedmowa Ficina do jego tłumaczenia Plotyna (1492). Autor omawia zainteresowanie Ficina Plotynem i jego rolę w genezie zamysłu odtworzenia *prisca theologia*. Nawiązując do *De quattuor sectis philosophorum* (1458), Celenza skupia się na temacie idei nieśmiertelności duszy u Arystotelesa i koncepcji boga w epikureizmie. Rozprawia się także z mitem Akademii Platońskiej w Carregi, przybliży wizję miłości Ficina (na podstawie analizy *De triplici vita, Commentarium in Convivium* i *De amore*), rozważa motyw powrotu do Boga oraz gatunek dialogu w *volgare* (*Florence: Marsilio Ficino, I*). Idee społeczno-religijne Ficina przedstawione są na podstawie dzieł z lat 1469–1475. W przedmowie do *Theologia Platonica* podkreślona jest waga teurgii. Dygresja na temat drogi Ficina ku *prisca theologia* – od nakreślenia ontologii Plotyna po wyjaśnienie pitagoreizmu – ma na celu wprowadzenie do *Theologia Platonica*, która omówiona jest jako gatunek hybrydowy. Celenza zwraca uwagę na wyraźny w *De Christiana religione* związek między istotą człowieczeństwa i religią, natomiast w komentarzach do Platona – na metodę Ficina objaśniania kontrowersyjnych ustępów (*Ficino, II*). Florencję lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ukazano przez pryzmat znaczenia sławy w życiu społecznym oraz w kontekście wielogłosości kultury (ulicznej i wysokiej, oralnej i piśmiennej, tokańskiej i łacińskiej, uniwersyteckiej i dworskiej). Skomentowana została tu sytuacja języka tokańskiego i łaciny na przykładzie pism Lorenza de' Medici (*Canzona di Bacco, Comento de' miei sonetti*), Landina (wykłady na temat *Canzoniere* Petrarki, *Comedia* Dantego i *Comento sopra la Comedia*) oraz Poliziana (tłumaczenie fragmentów *Iliady* Homera, *Coniurationis commentarium, Stanze per la giostra*). Na marginesie zarysowano florencki system rządów, kontekst turnieju z 1475 r., genezę i przebieg spisku Pazzich, a także piętnastowieczną

koncepcję sprawiedliwości (*The Voices of Culture in Late Fifteenth-Century Florence*). Celenza opisuje następnie związki Ficina i Poliziana z Giovannim Pico della Mirandolą. Przyjazd Pica do Florencji (1484) i porwanie Margherity (1486) ukazują jako fundament jego ewolucji intelektualnej. Omawia problemy z grudnia 1486 r. dotyczące planów debaty na temat *900 tez*, przybliża zawartość dzieła oraz powody jego potępienia przez Innocentego VIII. Portret Pica uzupełnia analiza *De hominis dignitate, De ente et uno* oraz korespondencji z Barbarem. Celenza łączy praktykowanie filozofii przez myśliciela z filozofią rozumianą jako droga życia („*We Barely Have Time to Breathe*”). *Poliziano, Pico, Ficino, and the Beginning of the End of the Florentine Renaissance*). W pierwszej części rozdziału *Angelo Poliziano's „Lamia” in Context* Poliziano przedstawiony jest w związku z przekraczaniem granic dyscyplin akademickich i uznaniem dla autorów epoki srebrnej. Tytuł jego *praelectiones, Silvae* Celenza skomentował, zestawiając przedmowę Stacjusza do własnych *Silvae* z przedmową Poliziana do *Manto*. W *Miscellanea* Celenza widzi odpowiedź na czas przełomu. Druga część rozdziału poświęcona jest *Lamia* (1492), której początek prowadzi Autora do określenia miejsca chrześcijaństwa i pogaństwa w myśli Poliziana oraz specyfiki jego wizji antyku. Kolejne punkty komentarza dotyczą alegorii jaskini przytoczonej przez Poliziana, określenia *grammaticus*, wyższości filologa nad filozofem akademickim oraz opowiadania o sowie. Dostarcza ono materiału do refleksji nad postawą rebelianta przyjmowaną przez humanistów.

Interpretacja dyskusji Poliziana z Paolem Cortesim z lat około 1485–1491 ilustruje kolejny etap refleksji nad łaciną. Zwrócono uwagę na obawę Poliziana co do ryzyka sterylności intelektualnej związanej z odtwarzaniem tradycji w instytucjonalnych ramach oraz wskazano napięcie między łaciną powszechnie używaną a łaciną widzianą jako język elitarny. Od strony *volgare* debatę ilustruje pragnienie ujednoczenia języka Italii i poglądy Pietra Bemba. Na marginesie Celenza przedstawia postać Alda Manuzia. Komentując *Prose della volgar lingua*, kładzie nacisk na stosunek humanizmu do autorytetu obranego wzorca. Ostatecznie Celenza rozpatruje instytucjonalne konsekwencje dyskusji nad językami wernakularnymi Italii i Francji (*Endings and New Beginnings: the Language Debate*).

Główną postacią podsumowania *The Intellectual World* jest Galileusz. Celenza omawia cytaty z *Il saggiatore* (1623), komentuje wybór przez Galileusza języka tokańskiego i użycie rzeczownika „filozofia” w znaczeniu „filozofia naturalna”. Zarysowuje następnie związki Galileusza z różnymi instytucjami kultury oraz widoczne na ich podstawie napięcie między istniejącymi instytucjami a potrzebą nowej przestrzeni społecznej dla nauki i sztuki (*Epilogue*).

Przeznaczony dla studentów *The Intellectual World* nie jest standardowym podręcznikiem, raczej przystępną i pasjonującą podróżą. Student znajdzie tu objaśnienia (niekiedy zbyt elementarne), dygresje, wykład na temat pojęć filozoficznych i teologicznych (jak teoria przyczyn u Arystotelesa czy

zagadnienie wolnej woli) oraz definicje terminów dotyczących antyku, średniowiecza i renesansu (np. *ars dictaminis, studia litterarum, mos maiorum*). Ponadto Autor cytuje, streszcza i komentuje dzieła będące przedmiotem wywodu. W książce pojawiają się uwagi metodologiczne dotyczące badań nad renesansem. Celenza w ogromnej mierze opiera się na źródłach, w tym rękopiśmiennych, najwybitniejszych humanistów i postaci mniej znanych (np. Benedetto Cotrugli, Aldobrandino Guidoni), w językach łacińskim i *volgare*, odwołujących się do kultury tak wysokiej, jak niskiej. Humanizm omawia w ścisłym związku z antykiem i średniowieczem oraz w odniesieniu do świata współczesnego (np. spojrzenie Valli na język jako wyjaśnienie rewolucji mediów w XXI w.) oraz zwraca uwagę na piętnastowieczne źródła zjawisk dla nas aktualnych (np. początków nacjonalizmu w *De avaritia* Poggia). *The Intellectual World* jest zbiorem faktów i analiz oraz próbą zrekonstruowania mentalności i rzeczywistości epoki bez niepożądanych podziałów, dlatego stanowi doskonały wstęp do studiów nad humanizmem i do samodzielnej lektury dzieł renesansowych. Za pewien mankament książki można uznać niesystematyczność podawania cytatów i tytułów w oryginalnej wersji językowej.

The Intellectual World jest również ciekawą lekturą dla badaczy, ze względu na próbę syntetycznego ujęcia humanizmu florenckiego z uwzględnieniem przenikania się myśli o łacinie z refleksją nad *volgare* (m.in. Andrea Rizzi, Eva Del Soldato). W monografii trzeba odnotować brak odwołań do koncepcji humanizmu obywatelskiego (badanego przez takich uczonych jak m.in.: Hans Baron, Eugenio Garin, James Hankins, Arthur Field). Postępując metodą Ronalda G. Wittta (*In the Footsteps of the Ancients*, 2003), Celenza ujmuje historię intelektualną przez pryzmat ewoluowania myśli w następujących po sobie pokoleniach humanistów i wychodzi od osobistych kontaktów ku perspektywie historycznej. Cechą charakterystyczną jego wywodu jest też nacisk położony na społeczną wizję wymiany intelektualnej. Uzyskany w ten sposób polifoniczny obraz humanizmu unaocznia styl myślenia i pisania tkwiący korzeniami w publicznej *disputatio*. Styl ten Celenza uważa za typowy dla piętnastowiecznego humanizmu florenckiego. *The Intellectual World of the Italian Renaissance*, zgodnie z założeniami, to przysłuchiwanie się humanistycznej dyskusji, a monografia Celenzy oddaje jej złożoność i wielowątkowość.

Dorota Dremierre

Uniwersytet Warszawski, École Pratique des Hautes Études

Jan Květina, *Mýtus republiky. Identita a politický diskurz raně novověké polské šlechty*, Červený Kostelec 2019, Pavel Mervart, s. 716, il.

Już od jakiegoś czasu badacze starają się opisać to, co określane bywa jako republikanizm szlacheckich uczestników dyskusji politycznych polsko-litewskiej Rzeczypospolitej. Choć przedmiotem analiz bywają teksty powstałe w różnych okresach, jednak, jak się wydaje, największe zainteresowanie budzi wiek XVI i początek kolejnego stulecia, a więc moment z jednej strony ogromnego ożywienia intelektualnego, a z drugiej kształtowania się szlacheckich koncepcji politycznych. Niewątpliwie najciekawszą propozycją była tutaj rozprawa Doroty Pietrzyk-Reeves. Nawiasem mówiąc, dobrze się stało, że ta rzetelna i ważna książka w nieco skróconej wersji została wydana także w języku angielskim i to w prestiżowym wydawnictwie¹. W ten nurt badawczy wpisuje się obszerna monografia czeskiego badacza Jana Květiny.

Można by postawić nieco sceptyczne pytanie, czy w kwestiach tych da się powiedzieć wiele nowego, tym bardziej że Autor oparł swoją rozprawę na stosunkowo wąskiej bazie źródłowej, analizując dzieła trzech autorów: Stanisława Orzechowskiego, Andrzeja Frycza Modrzewskiego i Łukasza Opalińskiego. Przy czym tym trzecim interesował się nieco mniej, po trosze traktując jego pisma jako przykład kontynuacji mitu republikańskiego ukształtowanego w XVI stuleciu. W książce (szczególnie w jej drugiej części) pojawiają się odwołania do pism innych autorów z XVI w. i z epok późniejszych aż po wiek XVIII, jednak jest ich stosunkowo niewiele i służą raczej zilustrowaniu pewnych tez opartych na literaturze. O wartości książki Květiny przesądza jednak nie zakres kwerendy, ale pytania, które stawia źródłom. Autor, niewątpliwie świetnie zorientowany w najnowszych nurtach badań, stara się zastosować wypracowane przez nie narzędzia do analizy wizji politycznych zaproponowanych przez badanych autorów, przede wszystkim Orzechowskiego i Frycza, którzy są głównymi obiektami jego zainteresowania i których uznaje za kluczowe postacie polskiego myślenia o polityce (s. 176). O znaczeniu, jakie Autor przywiązuje do kwestii teoretycznych, świadczą proporcje książki, w której część analityczna stanowi zaledwie połowę tekstu (s. 301–620), natomiast pozostałe dwie części, oparte głównie na literaturze, zawierają obszernie rozważania teoretyczne. Szczególnie odnosi się to do części pierwszej pt. *Republikanismus a politická identita* (s. 51–204), stanowiącej swego rodzaju przegląd stanu badań, przede wszystkim anglosaskich, nad republikanizmem, dyskursem politycznym, a także tych odnoszących się do analizy mitów politycznych i ich roli w tworzeniu zbiorowej tożsamości. Erudycja Autora i znajomość najnowszej literatury przedmiotu robią wrażenie, choć część ta wydaje się nieco zbyt obszerna. Inna rzecz, że

¹ D. Pietrzyk-Reeves, *Polish Republican Discourse in the Sixteenth Century*, transl. T. Bałuk-Ulewiczowa, Cambridge 2020.

nie jest to tylko popis erudycyjny. Przedstawiając różne koncepcje badawcze, Autor stara się wypracować własny sposób podejścia do badanego przedmiotu, pewne założenia, do których będzie się odwoływał także w dalszych częściach rozprawy i które zarazem będą budować konstrukcję narracji. Najważniejsze z nich to podkreślenie związku nowożytnego republikanizmu i tradycji humanistycznej, a także potraktowanie projektu republikańskiego jako mitu politycznego. Autor nawiązuje do koncepcji Mikaela Hörnquista i jego polemiki z Hansem Baronem. Pojawia się tu (s. 90) określenie „mit arystokratyczny” bądź „republikański mit arystokratyczny”, pojęcie bardzo ważne dla całych rozważań Květiny. Autor odwołuje się do stworzonej przez Anthony’ego Smitha koncepcji kompleksu mityczno-symbolicznego (*mythomoteur*) konstituującego tożsamość wspólnoty i jako taki traktuje w przypadku dyskursu politycznego polskiej szlachty właśnie jego republikanizm. Określa go jako mit polityczny i stawia przed sobą zadanie prześledzenia, jak ważny był to czynnik budowania tożsamości zbiorowej wielowyznaniowej i wieloetnicznej szlachty. Jak sam to określa, jego zamiarem jest „identyfikacja republikańskiego jądra arystokratycznej *ethnie*” (s. 240; tł. A.G.-K.). Kolejnym elementem składającym się na swoiste „rusztowanie” metodologiczne książki jest zaczerpnięta od Anglosasów koncepcja *theory as practice*, a więc traktowanie myślenia (i mówienia) o polityce jako integralnej części rzeczywistości politycznej danej społeczności oraz wzajemnego oddziaływania na siebie praktyki i teorii politycznej (s. 166 i *passim*).

W pierwszej części Autor proponuje też pewien schemat analizy republikanizmu. Jest to, jak go określa, „trójkąt republikański”, na który składają się wolność, równość oraz dobro wspólne, suwerenne prawo postrzega zaś jako czynnik równowagi między tymi elementami (s. 97 i 289). Po prawdzie jest to raczej czworokąt, bo pojawia się tu jeszcze jako osobny podrozdział ideał *monarchia mixta*. W następnych częściach schemat ten został zastosowany do ogólnej charakterystyki polskiego republikanizmu, a później – do analizy poglądów konkretnych autorów. Choć w części drugiej przewijają się także inne wątki – oprócz wymienionych wyżej za wskaźniki polskiego dyskursu republikańskiego Autor uznaje tradycję antyczną, obywatelstwo, rozumienie pojęcia Rzeczpospolita oraz sarmatyzm i także im poświęca osobne podrozdziały, jednak główny zrąb rozważań stanowią owe trzy, czy raczej cztery, składniki wytypowane w części pierwszej, choć trzeba od razu zaznaczyć, że nie jest to sztywny schemat, a ponadto często zasygnalizowane w tych hasłach problemy stają się punktem wyjścia do szerszych rozważań.

Część druga, zatytułowana *Rzeczpospolita: kontekst „wýchodního” republikanizmu* (s. 205–299), stara się przedstawić zręby polskiego republikanizmu. Autor czyni to w dużym stopniu na podstawie literatury przedmiotu, w której orientuje się znakomicie, o czym świadczy nie tylko główny wywód, ale także bardzo rozbudowane przypisy. Są one cechą charakterystyczną tej książki, zajmując blisko jedną czwartą tekstu. To w nich właśnie znalazły się obszerne informacje dotyczące stanu badań, a czasem polemiki

z koncepcjami polskich badaczy. Mamy też odwołania do źródeł, w tej części bowiem, choć jej podstawą jest przede wszystkim literatura, Květina sięga też do tekstów źródłowych, nie tylko z wieku XVI, ale także z epok późniejszych. Warto przy okazji zauważyć, że w tekście cytuje polskie źródła w przekładzie, natomiast w przypisach skrupulatnie przywołuje je w oryginale. W części drugiej znajduje się sporo, by tak rzec, ekskursów w czasie późniejsze. Autor stara się w nich przynajmniej zasygnalizować dalszą ewolucję niektórych poglądów i koncepcji, a czasem także stosunek do nich „późnych potomków”. To ostatnie dotyczy m.in. sarmatyzmu, którego wizję Květina uznaje za ważny aspekt kultury politycznej i szlacheckiego republikanizmu (s. 277). Swoją drogą trochę zaskakuje tutaj brak odwołania do książki Hansa-Jürgena Bömelburga o polskiej myśli historycznej², aczkolwiek trzeba odnotować, że rozważania niemieckiego uczonego o sarmatyzmie Autor wykorzystuje. Czeski badacz analizuje nie tylko mit sarmacki w epoce nowożytnej, ale także późniejszy wizerunek sarmatyzmu, kreślony m.in. przez jego oświeceniowych krytyków, a nawet stosunek do niego w wiekach XIX i XX.

Wydaje się, że przedstawiony przez Autora zarys polskiego myślenia o państwie i wspólnocie w XVI stuleciu, a po części także później, uwzględnia wszystkie najważniejsze jego aspekty i dobrze pokazuje jego cechy charakterystyczne. Z punktu widzenia czytelnika polskiego pewne fragmenty wydają się zbyt rozbudowane lub oczywiste, jednak należy pamiętać, że praca ta adresowana jest do odbiorców słabiej znających historię Polski i najnowszy stan badań. Prócz tego odwołania do literatury nie są tylko erudycyjnym popisem, ale prowadzą Autora do własnych, niejednokrotnie ciekawych wniosków. Niewątpliwą zaletą tej części jest konsekwentne zastosowanie się Autora do zasady *theory as practice* i udana próba osadzenia teorii w rzeczywistości politycznej Korony Polskiej, a później szlacheckiej Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

Uwaga ta dotyczy także stanowiącej jądro książki części trzeciej pt. *Diskurz republikánského mýtu polské šlechty* (s. 301–620), w której Autor analizując wizje polityczne konkretnych pisarzy, stara się pokazać ich nie tylko jako teoretyków, ale także uczestników ówczesnych rozgrywek politycznych. Część ta dzieli się na trzy rozdziały poświęcone – odpowiednio – koncepcjom: Orzechowskiego, Frycza Modrzewskiego, Opalińskiego. Przy czym zdecydowanie widać, że głównymi bohaterami, jeśli można to tak określić, są pierwsi dwaj. Bo też przedmiotem zainteresowania Autora jest przede wszystkim wiek XVI i poszukiwanie fundamentów mitu arystokratycznej republiki, który, jak twierdzi, ukształtował się w Polsce jeszcze w czasach jagiellońskich. Stawia tu sobie za cel pokazanie różnych możliwości jego interpretacji, a zarazem sprzeczności szlacheckiego myślenia o państwie. Jego

² H.-J. Bömelburg, *Polska myśl historyczna a humanistyczna historia narodowa (1500–1700)*, tł. Z. Owczarek, wpraw. A. Ławaty, Kraków 2011 (wyd. niem. 2006).

zdaniem można je prześledzić, właśnie analizując dzieła Frycza i Orzechowskiego, pisarzy, których twórczość odzwierciedlała (choć na różny sposób) kontekst polityczny, zarazem go tworząc (s. 306). Niejako wstępem do właściwej analizy ich dzieł jest przedstawienie ich portretu podwójnego, zarówno na poziomie biograficznym, ze szczególnym uwzględnieniem ich przyjaźni, a później nieprzyjaźni związanej z ich stosunkiem do wiary i do Kościoła katolickiego, jak też wstępnego zarysu ich poglądów. Punktem wyjścia jest przekonanie, że mimo dzielących ich zdecydowanych różnic nie należy traktować proponowanych przez nich wizji państwa i społeczeństwa jako przeciwstawnych, choćby dlatego, że obaj kreślili je w ramach koncepcji *monarchia mixta* i obaj zostali ukształtowani przez tradycję humanistyczną, z jej głębokim zakorzeniem w myśli antycznej. Widać tu cenną cechę Autora rozprawy – ostrożność w formułowaniu wniosków, sceptycyzm wobec pozornych oczywistości i dostrzeganie różnych aspektów analizowanych zagadnień. Widać to także dalej, gdy omawia najpierw ogólnie twórczość Orzechowskiego, a później to, co uznaje w niej za elementy mitu republikańskiego. Zwracając uwagę na diametralne czasem różnice w dotychczasowych propozycjach interpretacji jego dzieł wśród badaczy polskich, Květina zdecydowanie i wielokrotnie podkreśla i stara się pokazać niejednoznaczność poglądów Orzechowskiego, ich zmienność nie tylko w czasie, ale także w zależności od celu pisma i jego adresatów. Przykładem takiej subtelnej i wielostronnej analizy jest kwestia rozumienia równości przez Orzechowskiego, a szerzej – jego wizja społeczeństwa. Czeski badacz uznaje za kluczowe założenie Orzechowskiego zdecydowanie arystokratyczną koncepcję równości, wynikającą z przynależności do wspólnoty politycznej, a nie narodowej. Zarazem śledzi wszelkie niuanse, czy wręcz niespójności w obrazie społeczeństwa Rzeczypospolitej kreślonym przez Okszyca w różnych jego tekstach, obrazie, w którym stany niższe pojawiały się i znikwały zależnie od celu pisma i kontekstu rozważań. Ostatecznie dochodzi do wniosku, że Orzechowski był humanistą głęboko zanurzonym w tradycji antycznej (raczej greckiej niż rzymskiej), a zaczerpnięte z niej ideały Rzeczypospolitej jako miejsca, gdzie realizuje się dobro wspólne jej członków, a zarazem ideał dobrego życia jednostki w połączeniu z ideałem *monarchia mixta* tworzyły swoiste ramy, w których mieściły się jego rozbieżne, czy tylko pozornie rozbieżne, koncepcje polityczne. Autor uznaje myśl Orzechowskiego za źródło „sarmacko-arystokratycznego mitu polskiej tożsamości” (s. 446; tł. A.G.-K.), zwracając jednak uwagę, że każda następna epoka odczytywała jego dzieła zależnie od swoich potrzeb, choć niekoniecznie zgodnie z zamysłem autora (s. 445).

Odczytanie twórczości przez późniejszych czytelników jest niejako punktem wyjścia do analizy myśli Frycza Modrzewskiego. Květina zwraca uwagę, że doceniło ją dopiero oświecenie i epoki późniejsze oraz zastanawia się nad przyczynami tego stanu rzeczy. Odrzuca przy tym wyjaśnienie, jakim miałyby być utopijność jego projektu, zwracając uwagę, że przyczyną był raczej stosunkowo wąski krąg adresatów jego dzieła, a także odbiorców

zainteresowanych jego propozycjami. Polemizuje zresztą z próbami wpisania Frycza w tradycje utopijne, zwracając uwagę, że jego propozycje, nawet jeśli mało realne, nie były tylko modelem teoretycznym, ale odnosiły się do konkretnego tu i teraz. Choć odżegnuje się od przeciwstawiania sobie obu autorów, niewątpliwie analizuje wizję Frycza może nie w opozycji, ale w odniesieniu do Orzechowskiego, zwracając uwagę na jej większy konserwatyzm (także na poziomie języka), polifoniczność, nastrożone przez nią większe trudności interpretacyjne. Zarazem stara się pokazać (m.in. za Ursulą Augustyniak) swoisty pragmatyzm Frycza, a także wpływ, jaki realia polityczne (m.in. ruch egzekucyjny) miały na kształt *O poprawie Rzeczypospolitej*. Podobnie jak w przypadku Orzechowskiego, interesująca jest analiza Fryczowej koncepcji równości i konsekwentnie całościowej wizji społeczeństwa. Nie sposób przedstawić tu szczegółowo wszystkich aspektów myśli Frycza omówionych bardzo gruntownie przez Květinę, takich jak: kształtowanie obywateli, rola religii, pojęcie rozumu i jego znaczenie w koncepcji politycznej, funkcja prawa itd. Porównując myśl Frycza i Orzechowskiego, badacz stara się pokazać, że w ogólnym, niejako zewnętrznym zarysie wizja państwa u obu autorów nie różniła się drastycznie, obaj postrzegali Rzeczpospolitą jako pewną organiczną całość, a zarazem, zgodnie z tradycją arystotelesowską, za wspólnotę dobrego życia. Tyle że Orzechowski sądził, że ideał ten realizuje właśnie jego Rzeczpospolita, a Modrzewski traktował to jako jej przeciwieństwo, niedościgły wzór, a zarazem wyrzut pod adresem współczesnych. Obaj opisywali życie w państwie w kategoriach określonych przez Květinę jako trójkąt republikański, choć ich rozumienie wolności, a szczególnie równości, wyraźnie się różniło i wreszcie obaj posługiwali się koncepcją *monarchia mixta*. Nie znaczy to, że Autor na siłę stara się upodobnić do siebie bardzo różne wizje polityczne, raczej próbuje je wpisać w tradycję republikańską i pokazać, że u jej początków w Polsce możliwe były bardzo różne jej interpretacje. Jak pokazuje przykład Frycza, nie musiała się ona ograniczać do wspólnoty szlacheckiej.

Jeżeli czegoś zabrakło mi w tym rozdziale, to szerszego kontekstu, z jednej strony polskiego, choć to akurat w swojej książce pokazała już Dorota Pietrzyk-Reeves, a z drugiej europejskiego. Autor ukazuje taki kontekst w odniesieniu do tradycji antycznej, szczególnie w przypadku Orzechowskiego bardzo interesująco analizując połączenie koncepcji zaczerpniętych od starożytnych z polską tradycją myślenia o państwie i polskimi rozwiązaniami ustrojowymi. Nie próbuje natomiast odpowiedzieć na pytanie o ich oryginalność na tle europejskim, a szczególnie, czy i czym różniły się od poglądów europejskich zwolenników rozwiązań mniej lub bardziej republikańskich. Stąd mam pewne wątpliwości, czy nie przecenia oryginalności Frycza, np. gdy analizuje jego koncepcję szlachectwa zasług (s. 519–524), która, moim zdaniem, wpisuje się w tradycyjną wizję szlachectwa cnoty.

Rozdział zamykający tę część ma wymowny tytuł: *Republikánský mýtus Lukáše Opalińského: tradicionalismus versus reformismus jako inherentní*

dilema polské šlechty. Autor traktuje dzieło Opalińskiego jako swoistą ilustrację kontynuacji mitu republikańskiego z uwzględnieniem nowych okoliczności. Jak już pisałam, jest to część nieco słabsza, co więcej, można znaleźć w niej pewne braki i pomyłki. Autor nie odwołuje się do książki Marii Pryshlak³, przez co chyba zbyt małą uwagę przywiązuje do wpływu Lipsjusza na myśl Opalińskiego⁴. Trochę zaskakuje uczynienie punktem odniesienia, przynajmniej dla części analizy poglądów Opalińskiego, dziewiętnastowiecznego artykułu Stanisława Dobrzyckiego. Sprawia to, że niektóre ze stwierdzeń Květiny robią wrażenie wyważania drzwi otwartych. Przydarzyła się też Autorowi niezbyt fortunna pomyłka źródłowa – otóż przywołuje i cytuje fragment dzieła *De officiis libri tres* pod tytułem *O powstaniu społeczności ludzkich*, czyli za polskim tłumaczeniem z tomu zbiorowego *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*⁵, oraz traktuje go jako dzieło samoistne. Można sądzić, że pomyłka ta wynikła z zasugerowania się książką Włodzimierza Bernackiego, z której Květina korzysta, a której autor takie właśnie „dzieło” Opalińskiego z pełną powagą zanalizował⁶. W przypadku badacza czeskiego ma to nieco mniejsze znaczenie, skoro głównym przedmiotem jego zainteresowania był republikanizm Opalińskiego, a więc poglądy, którym dał wyraz przede wszystkim w *Rozmowie Plebana z Ziemianinem* i to do niej głównie sięga, pozostałe dzieła polityczne traktując raczej jako tło bądź uzupełnienie. Na marginesie nasuwa się tu szersze pytanie, w jakim stopniu w przypadku dzieł napisanych po łacinie można analizę zawartych w nich poglądów opierać na tłumaczeniach. Jest to jednak, jak się wydaje, kwestia na osobną, coraz potrzebniejszą dyskusję.

Analiza *Rozmowy* ma wszelkie cechy całej książki, a więc osadzenie dzieła w rzeczywistości politycznej, ostrożność w ferowaniu wniosków i próbę spojrzenia na analizowane dziełko z różnych punktów widzenia. Ostatecznie Autor dochodzi do konkluzji, że poglądy Plebana i Ziemianina nie tyle są przeciwstawne, ile odwołują się do różnych aspektów tej samej tradycji republikańskiej, pokazując całą jej złożoność. W interesującym podrozdziale dotyczącym roli dziedzictwa republik antycznych w koncepcji Opalińskiego (rozdz. 3.3.7) Autor stawia tezę, że obaj protagoniści *Rozmowy* odwołują się do wzorów starożytnych, z tym że dla Plebana jest nim Rzym patrycjuszowy (i Wenecja), a dla Ziemianina – Rzym demokratyczny i Ateny (s. 604).

³ M. O. Pryshlak, *Państwo w filozofii politycznej Łukasza Opalińskiego*, tł. z j. ang. i red. G. Chomicki, Kraków 2000; choć zna jej artykuł o *Rozmowie Ziemianina*.

⁴ Wspomina o nim marginalnie jedynie raz, na s. 589–590.

⁵ [Ł. Opaliński], P. Naecelius, *De officiis libri tres*, Amsterdam 1668, s. 130–143 (wyd. 1: Kraków 1659), fragment pt. *O powstaniu społeczności ludzkich*, w: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, t. 1, wyd. Z. Ogonowski, Warszawa 1979, s. 219–225.

⁶ W. Bernacki, *Myśl polityczna I Rzeczypospolitej*, Kraków 2011, s. 200 n.

W podsumowaniu całego rozdziału Květina raz jeszcze stwierdza, że mit republikański był ważnym składnikiem szlacheckiej tożsamości. Powtarza to również w zakończeniu, które jest podsumowaniem, a zarazem wypunktowaniem najważniejszych tez książki, przede wszystkim tej o roli republikanizmu jako mitu tożsamościowego polskiej szlachty, ale także o silnym powiązaniu teorii z rzeczywistością polityczną, o możliwościach różnej interpretacji tradycji republikańskiej. Nie wiem, czy do końca przekonuje mnie potraktowanie republikanizmu w kategoriach mitu, moim zdaniem należałoby raczej mówić o ideologii, jednak nie da się zaprzeczyć, że takie ujęcie pozwoliło Autorowi w sposób interesujący pokazać znaczenie dyskursu republikańskiego w kształtowaniu tożsamości szlachty oraz, jak to określa, związku między światem idei politycznych a dyskursywnym kształtowaniem tożsamości (s. 622). Na zakończenie warto dodać, że choć tutaj starano się przedstawić ogólną charakterystykę rozprawy Jana Květiny jako pewnej całościowej koncepcji badań, to książka ta warta jest lektury także ze względu na bardziej szczegółowe analizy poruszanych w niej kwestii, takich jak wolność, równość, prawo czy *monarchia mixta*, z których każda, pokazana najpierw w „planie ogólnym” polskiego republikanizmu, wraca później przy analizie myśli konkretnych autorów, dając w sumie obraz bogaty, różnorodny i niejednoznaczny.

Anna Grześkowiak-Krwawicz
Instytut Badań Literackich
Polskiej Akademii Nauk
Warszawa

Wojciech Tygielski, *Dylematy włoskiego emigranta. Giovanni Battista Jacobelli (1603–1679), śpiewak i kapelan nadworny, kanonik warmiński*, Warszawa 2019, Muzeum Pałacu Króla Jana III w Wilanowie (Silva Rerum), ss. 443, 5 nlb., il.

Wojciech Tygielski, historyk od wielu lat podejmujący w swoich badaniach problemy migracji w nowożytnej Europie, szczególnie związane z obecnością Włochów w dawnej Rzeczypospolitej, jest niewątpliwym autorytetem, autorem wielu artykułów i podstawowych książek z tego zakresu, m.in. *Z Rzymu do Rzeczypospolitej. Studia z dziejów nuncjatury papieskiej w Polsce, XVI–XVII w.* (Warszawa 1992) i *Włosi w Polsce XVI–XVII wieku. Utracona szansa na modernizację* (Warszawa 2005)¹, inicjatorem i współredaktorem prac zbiorowych o tej tematyce², znawcą i wydawcą źródeł dokumentów nuncjuszy papieskich przy królu Zygmuncie III Wazie³, edytorem diariusza Giacomo Fantuzziego, włoskiego podróżnika po Rzeczypospolitej i północnej Europie w XVII stuleciu⁴. Dobrze zatem się stało, że właśnie On został poinformowany o istnieniu archiwum rodowego Jacobellich w Casalvieri we włoskim Lazio i mógł się zapoznać z zachowanymi w nim źródłami odnoszącymi się do życia i działalności Giovanniego Battisty Jacobellego, włoskiego migranta, który całe dorosłe życie spędził w Rzeczypospolitej, na dworach trzech królów Polski – Zygmunta III, Władysława IV i Jana II Kazimierza – jako śpiewak oraz kapelan polskich królowych, a od 1652 do śmierci w 1679 r. na Warmii jako kanonik tamtejszej kapituły.

Włoska rodzina Jacobellego przechowała do naszych czasów jego portret, namalowany przez Daniela Schultza młodszego (1615–1683) ok. 1654 r., kiedy Giovanni Battista opuścił już dwór królewski (biorąc pod uwagę fakt, że wizerunki muzyków królów Polski znane są zupełnie wyjątkowo, bardzo

¹ Wyd. ang.: *Italians in Early Modern Poland. The Lost Opportunity for Modernization?*, transl. K. Popowicz, Frankfurt am Main 2015.

² Zob. m.in.: *Rzeczpospolita – Europa, XVI–XVIII wiek. Próba konfrontacji*, red. M. Kopczyński, W. Tygielski, Warszawa 1999; *Pod wspólnym niebem. Narody dawnej Rzeczypospolitej*, red. M. Kopczyński, W. Tygielski, Warszawa 2010 (wyd. ang. *Under a Common Sky. Ethnic Groups of Commonwealth of Poland and Lithuania*, ed. M. Kopczyński, W. Tygielski, transl. W. F. Hoffman, New York–Warsaw 2017).

³ *Acta Nuntiaturae Poloniae*, t. 18: *Franciscus Simonetta (1606–1612)*, vol. 1 (21 VI 1606–30 IX 1607), ed. A. [W.] Tygielski, Romae 1990.

⁴ Giacomo Fantuzzi, *Diario del viaggio europeo (1652) con instruzione et avvertimenti per far viaggi lunghi*, testo a cura di P. Salva e W. Tygielski, introduzioni e note di W. Tygielski, Varsavia–Roma 1998 (Accademia Polacca delle Scienze, Biblioteca e Centro di Studi a Roma, Conferenze 109). Wcześniej wydał ten diariusz w przekładzie na język polski: Giacomo Fantuzzi, *Diariusz podróży po Europie (1652)*, tł., wstęp i przyp. W. Tygielski, Warszawa 1990.

interesująca jest podana w książce wiadomość, że niegdyś istniał, niestety obecnie zaginiony, również portret z czasów działalności Jacobellego w kapeli Władysława IV). Rodzinne archiwum w Casalvieri zawiera zaś ponad sto listów z korespondencji Giovanniego Battisty Jacobellego z przedstawicielami czterech pokoleń jego włoskiej rodziny. Listy Giovanniego Battisty wysyłane były z Warszawy, a od 1652 r. przede wszystkim z różnych miast biskupstwa warmińskiego (najczęściej z Fromborka, rzadziej z Olsztyna i innych miejscowości), a niekiedy z Gdańska (w ostatnich latach życia kanonika z Fromborka do włoskiej rodziny pisał także przebywający z nim na Warmii bratanek Tomasso Jacobelli). Te pisane we Włoszech, zachowane w mniejszej liczbie, adresowano najczęściej w Casalvieri, a w kilku wypadkach w Rzymie. Jest to unikatowy zbiór tego rodzaju źródeł, nie tylko pozwalający lepiej poznać życiorys Giovanniego Battisty Jacobellego, ale także przynoszący cenne informacje dla badaczy zjawiska migracji w nowożytnej Europie, w tym konkretnie migracji i karier włoskich artystów w Rzeczypospolitej w XVII w.

Postać Giovanniego Battisty Jacobellego była już wcześniej przedmiotem zainteresowania, zarówno historyków muzyki, jak i biskupstwa warmińskiego, przy czym należy ubolewać, że w pracach muzykologicznych niemal nie uwzględniano wyników badań historyków, interesując się jedynie Jacobellim jako muzykiem królewskim, podczas gdy historycy zajmowali się nim przede wszystkim jako kanonikiem warmińskim, pomijając ustalenia muzykologów.

Wojciech Tygielski zebrał wszystkie dostępne publikowane informacje do biografii Jacobellego, a następnie dzięki egzegezie zachowanej korespondencji i innych niewyzyskanych dotąd dokumentów zbudował znacznie bardziej szczegółową biografię tego śpiewaka i księdza, weryfikując równocześnie wiele błędnych opinii na temat kolei jego życia.

W kontekście biografii szczególnie cenne są nowe informacje dotyczące szlacheckiego pochodzenia Giovanniego Battisty i jego sytuacji rodzinnej, nauki podjętej ok. 1614 r. w rzymskim Collegio Clementino i roli, jaką w zdobywaniu przez niego wykształcenia odegrał stryj Alessandro, obywatel rzymski, zaliczany do stanu senatorskiego. Dla historyka muzyki niezwykle istotne jest ustalenie, że Giovanni Battista przybył do Rzeczypospolitej już w 1625 r., a nie, jak sądziłam, najwcześniej w roku 1633⁵. Dzięki jego listom udało się wyjaśnić, że ta druga data, podawana w pracach muzykologicznych, odnosi się do czasu ponownego przyjazdu na polski dwór królewski, po krótkim pobycie w Italii. Wydaje się, że hipoteza, według której

⁵ Zob. m.in. B. Przybyszewska-Jarmińska, *Muzycy z Cappella Giulia i z innych rzymskich zespołów muzycznych w Rzeczypospolitej czasów Wazów*, „Muzyka”, 49, 2004, 1, s. 47. Anna Szweykowska (A. i Z. M. Szweykowscy, *Włosi w kapeli królewskiej polskich Wazów*, Kraków 1997, s. 123) oceniła jednak, że Giovanni Battista należał do królewskiej kapeli „przed 1633”.

do decyzji Giovanniego Battisty o wyjeździe do Rzeczypospolitej mogła się przyczynić obecność w Rzymie na przełomie 1624 i 1625 r. królewicza Władysława Zygmunta i jego orszaku, jest bardzo prawdopodobna, tak jak przypuszczenie, że jakąś rolę w podjęciu tej decyzji odegrał towarzyszący królewiczowi Stefan Pac, wzmocnione przytoczonymi przez Autora, pomijanymi dotąd informacjami o późniejszych związkach Jacobellogo z członkami tego magnackiego rodu (s. 67–72). Giovanni Battista nie byłby zresztą jedynym muzykiem, jaki trafił na dwór Zygmunta III bezpośrednio po europejskiej podróży Władysława Zygmunta. Wśród innych znajdował się na pewno słynny kastrat Baldassare Ferri, a prawdopodobnie także bas Alessandro Foresti⁶. Dzięki zachowanym listom wiemy dziś, że pierwszym patronem Giovanniego Battisty w Rzeczypospolitej był Zygmunt III, a nie – jak sądzono – Władysław IV. Nadal jednak nie wiemy na pewno, w jakiej roli Giovanni Battista znalazł się na królewskim dworze. Niestety, z ostatnich lat panowania Zygmunta III nie zachowały się żadne spisy muzyków królewskich czy też wykazy płac poszczególnych członków kapeli. W źródłach rozproszonych wzmiankujących muzyków, którzy w tym czasie działali na dworze, nazwisko Jacobellogo „nie wypłynęło”. Nie wyklucza to oczywiście możliwości, że należał jako śpiewak do wysoko cenionego zespołu wokalnoinstrumentalnego Zygmunta III, w latach 1624–1630 kierowanego przez przybyłego z Rzymu Giovanniego Francesca Aneria. Taką hipotezę uprawniają informacje z listu pisanego przez Jacobellogo w okresie bezkrólewia, w 1632 r., w którym sam siebie zaliczył do grupy muzyków i donosił, że został wybrany przez Władysława Wazę, jeszcze przed elekcją, do jego królewskiej kapeli. Analiza listów z archiwum w Casalvieri pozwala przyjąć za pewną, a nawet w przybliżeniu datować, jedyną podróż Jacobellogo do ojczyzny. Na podstawie listów z 1632 r., ale także retrospektywnych z lat 1638 i 1674 można twierdzić, że głównym powodem czasowego wyjazdu z Rzeczypospolitej była konieczność załatwienia dokumentów i zabezpieczenia materialnego (majątku ziemskiego), niezbędnych do uzyskania święceń kapłańskich. Jacobelli odwiedził ojczyznę w 1633 r., z pewnością wyjeżdżając po koronacji Władysława IV i sejmie koronacyjnym, więc prawdopodobnie w drugim kwartale, powrócił zaś w końcu tego samego roku lub może na początku następnego. Muzykolodzy przypuszczają, że dwaj inni muzycy, którzy w 1633 r. udali się do Rzymu, a mianowicie kapelmistrz Marco Scacchi i śpiewak Kaspar Förster młodszy, podróżowali w orszaku Jerzego Ossolińskiego, który uroczyście wjechał do Rzymu 27 listopada, a powrócił do Rzeczypospolitej na początku 1634 r.⁷ Jacobelli mógł ewentualnie dołączyć

⁶ Zob. B. Przybyszewska-Jarminińska, *Muzycy*, s. 43–44.

⁷ Por. A. Patalas, *W kościele, w komnacie i w teatrze. Marco Scacchi: życie, muzyka, teoria*, Kraków 2010, s. 99; B. Przybyszewska-Jarminińska, *Migratory and Traveling Musicians at the Polish Royal Courts in the 17th Century. The Case of Kaspar Förster the Younger*, w: *Musicians' Mobility and Music Migrations in Early Modern*

do tego orszaku w drodze powrotnej. Do Włoch jednak udał się na pewno wcześniej, ponieważ jeszcze zanim Ossoliński ruszył w drogę, Giovanni Battista wystąpił jako śpiewak podczas uroczystości ku czci św. Ludwika (25 sierpnia) w rzymskim kościele San Luigi dei Francesi⁸. Gdyby przyjął, że święcenia kapłańskie przyjął Jacobelli we Włoszech w 1633 r. lub po powrocie do Rzeczypospolitej, a więc najwcześniej w roku 1634 (Tygielski konsekwentnie pisze ogólnie, że stało się to w początkach lat trzydziestych, zapewne w Polsce), nie do rozwiązania pozostaje, moim zdaniem, tytuł „Cappellano della Maestà Serenissima di Polonia”, jakiego w odniesieniu do bratanka użył w liście z lipca 1637 r. Alessandro Jacobelli. W tym czasie w Rzeczypospolitej królowej nie było (trwały jeszcze przygotowania do pierwszego małżeństwa Władysława IV), a wydaje się nieprawdopodobne, żeby Giovanni Battista, bez święceń, został kapelanem zmarłej sześć lat wcześniej królowej Konstancji (jak przypuszcza Tygielski, s. 42, weryfikując tę opinię i sugerując, że nadawca listu mógł mieć na myśli nie królową, lecz króla, s. 63).

Z wcześniejszego okresu zagadkowa jest informacja, według której Giovanni Battista w młodości, jeszcze przed przyjazdem na dwór Zygmunta III, przebywał we włoskim więzieniu, co wiązało się z jakimiś kosztami, które ponosił jego stryj Alessandro. Oczywiście, powody uwięzienia mogły być różne, ale na marginesie rozważań o włoskich muzykach werbowanych na polski dwór królewski pozwolę sobie wspomnieć o przypadkach śpiewaków rekrutowanych w latach dwudziestych XVII w. do kapeli Zygmunta III, którzy defraudowali pieniądze przekazane im na drogę do Rzeczypospolitej, nie podejmując podróży, i albo udawało im się uciec, albo trafiali do włoskiego więzienia⁹.

Zupełnie nieznanne są historykom muzyki potwierdzone źródłowo sytuacje, w których włoscy członkowie kapel królewskich Zygmunta III i jego synów byli odwiedzani przez przybywających z Italii krewnych. Dzięki aktom metrykalnym z kościołów krakowskich i warszawskich w wielu przypadkach włoskich muzyków świeckich znane są imiona ich żon i urodzonych w Rzeczypospolitej dzieci, a niekiedy – z innych źródeł – wiadomości o ich zatrudnionych na dworze królewskim ojcach, synach czy braciach, jednak brak informacji o innych krewnych, którzy przybyliby z wizytą czy zostali na stałe. Jacobelli, będąc kanonikiem warmińskim, gościł swoich siostrzeńców w drugim pokoleniu (ciotecznych wnuków) Antonia i Michelangela

Europe. Biographical Patterns and Cultural Exchanges, ed. G. zur Nieden, B. Over, Bielefeld 2016 (Mainz Historical Cultural Sciences), s. 142.

⁸ Por. B. Przybyszewska-Jarmińska, *Muzycy*, s. 47.

⁹ Zob. eadem, *Sources on the History of Music at the Courts of the Polish Vasas Preserved in the Skokloster Castle (Sweden)*, w: *Studies on the Reception of Italian Music in Central-Eastern Europe in the 16th and 17th Century*, ed. M. Toffetti, Kraków 2018, s. 125, 128.

Caracciolo oraz bratanek Tomassa, który pozostał we Fromborku do śmierci stryja, po czym zajął się realizacją jego testamentu i pozostawionym dobytkiem. Dla muzykologa ciekawsze są jednak wiadomości dotyczące okresu, kiedy Giovanni Battista był śpiewakiem, kapelanem królowej Cecylii Renaty i jej sekretarzem do listów włoskich. Wówczas odwiedził go niezidentyfikowany bratanek lub siostrzeniec oraz siostrzenica Catherina (prawdopodobnie córka siostry Maddaleny), którą nazywa Giovanni Battista swoją córeczką („mia figliola”), formalnie z pewnością co najwyżej przysposobioną. Wydaje się, że pozostała ona w Rzeczypospolitej do przedwczesnej śmierci, być może z czasem jako gospodyni Jacobellego, który miał dom w Warszawie i gospodarstwo rolne. Catherina – jak pisał Giovanni Battista – nieszczęśliwie wyszła za mąż. Najprawdopodobniej miała też córkę, Sofię Cecylię (Tygielski pisze o niej jako o ciotecznej wnuczce Jacobellego, ale nie łączy jej z Catheriną), zapewne urodzoną w Rzeczypospolitej. Kiedy Giovanni Battista został kanonikiem, Sofia przeniosła się z nim na Warmię, wyszła za mąż za bliżej nieznanego Jana Langa, mieszkała wraz z mężem i dziećmi nieopodal Fromborka, była, zgodnie z ostatnią wolą ciotecznego dziada, jedną z jego spadkobierczyń.

Odnalezione listy i praca nad biografią Giovanniego Battisty Jacobellego skłoniły Wojciecha Tygielskiego do podjęcia szczegółowych badań zachowanych w Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie akt kapituły warmińskiej. Pozwoliło to na dość detaliczne ukazanie losów Giovanniego Battisty jako kanonika, w tym przedstawienie warunków jego życia, kolejnych kurii, w których mieszkał, kłopotów będących konsekwencją wywiezienia w czasie najazdu szwedzkiego przez kanoników Jacobellego i Ludwika Wawrzyńca von Demuth skarbcza kapituły do Gdańska oraz jego postawy po zakończeniu wojny polsko-szwedzkiej, która pozwoliła mu powrócić na Warmię do jego obowiązków i praw kanonika, okoliczności awansów, zadań, jakie mu powierzała kapituła, zmieniającego się miejsca w hierarchii, relacji z innymi kanonikami itd.

Dzięki ustaleniom Tygielskiego powstała tak szczegółowa biografia, jakiej nie ma żaden z działających w XVII w. muzyków polskich królów, a przecież Giovanni Battista nie należał do największych gwiazd słynnej włoskiej kapeli i nie był jedynym śpiewakiem, który zrobił karierę w Kościele (na kartach książki pojawia się wielokrotnie inny królewski wokalista i kanonik warmiński, Lodovico Fantoni, postać o życiorysie z pewnością bardziej barwnym, ale niestety daleko słabiej udokumentowanym)¹⁰. Rekonstrukcja

¹⁰ Na temat karier muzyków i równocześnie duchownych działających na dworach polskich Wazów zob. eadem, *To Be a Musician or a Priest? The Dilemmas of Immigrants in the Polish Royal Music Chapel during the Seventeenth Century*, w: *Glazbena, migracije i europska kultura. Svečani zbornik za Vjera Katalinić / Music, Migrations and European Culture. Essays in Honour of Vjera Katalinić*, ed. I. Cavallini, J. Guzy-Pasiak, H. White, Zagreb 2020 (Muzikološki Zbornici / Musicological Proceedings, t. 22), s. 431–441.

biografii Jacobellego nie była jednak jedynym ani chyba nawet głównym celem omawianej pracy. Tym celem, jak go widzę, było studium przypadku, które na przykładzie konkretnych losów artysty i duchownego pozwala ukazać sytuację włoskiego imigranta w Rzeczypospolitej w XVII stuleciu. Pada więc pytanie o powody, dla których zdecydował się on podjąć długą i niebezpieczną podróż do nieznanego, obcego kulturowo i klimatycznie kraju, o pozycję na dworze oraz kolejne etapy kariery i adaptacji w realiach państwa polsko-litewskiego, o sposoby utrzymywania kontaktów z rodziną w Italii, w tym organizowania przesyłek korespondencji, pieniędzy i innych darów, a także związane z tym trudności, o warunki, jakie musiałyby być spełnione, aby mógł powrócić na starość do Italii. Jeżeli chodzi konkretnie o Giovanniego Battistę Jacobellego, to udając się do Rzeczypospolitej, z pewnością miał on nadzieję na lepsze i bardziej dostatnie życie, niż czekałoby go we Włoszech, i liczył na powrót do ojczyzny z takimi zasobami materialnymi, które świadczyłyby o osiągniętym sukcesie. Tego ostatniego, jak wiemy, nie zrealizował, umierając w dość podeszłym wieku na emigracji.

Recenzowana książka – bardzo pięknie wydana, opatrzona trafnie dobranymi ilustracjami – ma raczej niestandardową strukturę. Wynika ona w znacznej mierze – jak sądzę – z decyzji Autora o zaproszeniu czytelnika do podążania za nim na kolejnych etapach poznawania życia Jacobellego. Po wprowadzeniu (*Impuls: malarz i jego epoka*, a także wart szczególnego polecenia adeptom nauk historycznych rozdział *Zamiast wstępu, czyli o realiach badawczych oraz o metodzie*) zostajemy poinformowani o dotychczasowym stanie wiedzy o Giovannim Battiście (*Postać, czyli co o portretowanym Włochu było do tej pory wiadomo?*). Następnie, dzięki wykorzystaniu pominiętych przez historyków muzyki i Kościoła lub niewystarczająco wyzyskanych źródeł drukowanych i, przede wszystkim, rękopiśmiennych, w tym szczególnie zachowanej korespondencji z archiwum w Casalvieri, poznajemy Jacobellego i jego życie zdecydowanie bardziej szczegółowo. Pisana żywym językiem opowieść o prowadzonych badaniach, dzielenie się doświadczeniami z kwerend źródłowych, wiedzą o najcenniejszych kolekcjach siedemnastowiecznych dokumentów faktograficznych, zwłaszcza tak bliskich Tygielskiemu rękopiśmiennych akt nuncjatury, jest lekturą wciągającą, a miejscami pasjonującą. Zapewne trudno było nadać jej sztywne ramy i wewnętrzne podziały, budując logiczną konstrukcję. Strukturę książki wyznaczają raczej kolejne przybliżenia biografii Jacobellego widzianej na tle jego włoskiej rodziny, w świetle różnych źródeł, ale przede wszystkim przez pryzmat zachowanej korespondencji. Tworzą je rozdziały: *Rekonstruowanie biografii*, *W kapitule warmińskiej*, *W świetle korespondencji*, *Emigranckie losy*, *Wprowadzenie do edycji*. Ponadto, bardzo ważną częścią publikacji jest aneks: *Korespondencja Jacobellich*. Pracę uzupełniają: indeks osób i drzewo genealogiczne rodziny Jacobellich. W takiej konstrukcji moją wątpliwość budzą pierwsze dwa rozdziały, a zwłaszcza ich tytuły. Autor osobno ujął dwa etapy życia Giovanniego Battisty – od dzieciństwa do ostatnich lat działalności na dworze

Jana II Kazimierza, a więc lata 1603–1651 (*Rekonstruowanie biografii*) i czasów, gdy jako kanonik przebywał głównie na Warmii, czyli 1652–1679 (*W kapitule warmińskiej*). O ile uzasadnienie dla takiego podziału można podać łatwo, to nie znajduję go dla nadanych tytułów, opis życia Jacobellogo w kapitule warmińskiej z pewnością stanowi bowiem część rekonstrukcji jego biografii.

Zastanawiając się nad tym, co jeszcze można byłoby w książce przedstawić inaczej, w sposób bardziej „przyjazny” czytelnikowi, doszłam do wniosku, że w edycji listów wygodniejsze byłoby zamieszczenie wydania tekstu włoskiego i polskojęzycznego tłumaczenia symultanicznie na stronach rozkładowych. Ułatwiłoby to konsultacje w oryginale miejsc wątpliwych w przekładzie. Piszę o tym, pamiętając o zastrzeżeniach Autora, że tłumaczenie nie jest dosłowne, nawet w takim bowiem wypadku porównywanie edycji listów i ich przekładów może być pożyteczne. Moją uwagę zwróciły np. określenia relacji rodzinnych, po włosku często niejednoznacznych i niejasnych bez sięgnięcia do wiedzy pozaźródłowej, po polsku wymagające konkretnych odpowiedników, jak to ma miejsce w przypadku włoskiego słowa *nipote*, które należy tłumaczyć w zależności od kontekstu jako: wnuk/wnuczka, bratanek/bratanica czy siostrzeniec/siostrzenica, a tu także cioteczny wnuk/cioteczna wnuczka. Dodam, że w polskich przekładach nie zawsze w takich miejscach zostały użyte właściwe terminy (np. adresatem listu, którego przekład jest publikowany na s. 341, był Antonio Caracciolo, cioteczny wnuk Jacobellogo, a nie bratanek, i w konsekwencji *zio* w jego liście nie oznacza, jak znajdujemy w tłumaczeniu na s. 351, stryja, lecz raczej wuja albo – zgodnie ze stanem faktycznym – ciotecznego dziadka; na s. 347 jako bratanek występuje też cioteczny wnuk Michel’ Angelo Caracciolo, brat Antonia, na s. 429 Sofia została zaś nazwana siostrzenicą, podczas gdy była cioteczną wnuczką). Nie wydaje mi się też, żeby trafne było tłumaczenie jednej z funkcji Giovanniego Battisty, jaką miał pełnić w formowanym w 1632 r. zespole muzycznym Władysława IV: „accomodator delli istromenti di camera” nie musiał być „stroicielem instrumentów” (s. 238). Chodziło raczej o nadzór nad instrumentami wykorzystywanymi w komnatach zamkowych, który mógł polegać na zlecaniu napraw, strojenia, przenoszenia itp.

„Najważniejszą [...] cechą historii, która przesądza o naukowym charakterze tej dyscypliny, jest dążenie do prawdy, połączone z brakiem doraźnego interesu w podejmowaniu tego wysiłku. Nie ma tu zatem [...] miejsca na rozróżnienie tematów ważnych i mniej ważnych” – to credo Wojciecha Tygielskiego (s. 27) stoi u podstaw jego książki, stanowiącej świetną zachętę do takiego właśnie uprawiania historii. Publikacja, w interesujący sposób ukazując żmudne zbieranie faktów do biografii działającego w dawnej Rzeczypospolitej włoskiego śpiewaka i duchownego, pozwala czytelnikowi wyobrazić sobie, jak wyglądało życie także innych artystów (muzyków, architektów, malarzy, rzeźbiarzy), którzy udawali się na polski dwór królewski z wielkimi nadziejami, próbowali się w nowej ojczyźnie zaadaptować,

zmagali się z wieloma problemami, w tym z brakiem obiecanych wynagrodzeń, który czasem skłaniał ich do szukania innych dróg kariery, ze zmianami panujących, z niebezpieczeństwami związanymi z przetaczającymi się wojnami i dotykającymi kraj zarazami, z samotnością i tęsknotą za „swoimi”; zastanawiali się, czy zostać w tym jednak obcym otoczeniu, czy wracać do Italii. Takie były dylematy włoskiego emigranta z XVII stulecia. Ale czyż nie takie są także współcześnie dylematy emigranta?

Barbara Przybyszewska-Jarmińska

Instytut Sztuki
Polskiej Akademii Nauk
Warszawa

Leon Battista Alberti, *Sto bajek*, tł. i oprac. Włodzimierz Olszaniec, Warszawa 2020, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego (Biblioteka Renesansowa, t. 7), ss. 143, 1 k. tabl.

Powstająca w Instytucie Filologii Klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego seria wydawnicza Biblioteka Renesansowa wzbogaciła się o kolejny, siódmy już tom, który tym razem obejmuje zbiór bajek włoskiego humanisty Leona Battisty Albertiego (1404–1472). Tłumaczem i edytorem tekstu, a także autorem przedmowy jest Włodzimierz Olszaniec, badacz mający w swoim dorobku opracowania i edycje dzieł twórców antycznych (Cyceron), wczesnochrześcijańskich (św. Hieronim) oraz czołowych włoskich humanistów (m.in. Petrarcki, Piccolominiego).

Obecna edycja przybliżyła na nowo polskim odbiorcom postać wybitnego humanisty włoskiego. Minęło bowiem ponad pół wieku od wydania dwóch dzieł Albertiego o architekturze i malarstwie w przekładach Ireny Biegańskiej i Lidii Winniczuk¹. Docenić należy, że omawiana edycja jest pierwszym polskim, krytycznym wydaniem zbioru bajek włoskiego autora. Dzieło Albertiego doskonale wpisuje się w założenia programowe serii. Przybliżyła mianowicie kolejne, ważne dzieło z łacińskojęzycznej literatury włoskiego renesansu. Zgodnie z postulatami redaktorów (obok Włodzimierza Olszańca także Mikołaja Olszewskiego i Krzysztofa Rzepkowskiego) pomieszczone w serii utwory mają ilustrować „powrót do źródeł”, do dziedzictwa antyku, jaki nastąpił we Włoszech wraz z końcem XIV w. Warto przypomnieć, że wcześniejsze tomy prezentowały dzieła humanistów tej miary co: Leonardo Bruni, Guarino Guarini, Giannozzo Manetti, Marsilio Ficino, Francesco Petrarca, Giovanni Boccaccio, a także Lorenzo Valla, Enea Silvio Piccolomini oraz Poggio Bracciolini. Wartością serii jest także prezentowanie tekstów zróżnicowanych pod względem gatunkowym. Do tej pory w ramach Biblioteki Renesansowej wydano biografie, traktat, zbiór facecji oraz komedię. Zasadą przyjętą przez redaktorów w każdym tomie jest równoległe publikowanie łacińskiego pierwowzoru (strona *verso*) obok polskiego tłumaczenia (strona *recto*).

Zbiór bajek Albertiego kontynuuje te założenia, a jednocześnie uzupełnia wspomniany wyżej katalog gatunków o apolog, obecny już w czasach antycznych, potem zaś cieszący się dużą popularnością w epoce nowożytnej. Omawiana edycja poprzedzona została przedmową o charakterze wprowadzenia do lektury, w której Olszaniec umotywowwał zasadność wydania dzieła. Badacz przybliżył zatem pokrótce sylwetkę włoskiego humanisty, człowieka o bardzo rozległych i zróżnicowanych zainteresowaniach. Osadził zbiór Albertiego w kontekście kultury literackiej piętnastowiecznej Italii.

¹ L. B. Alberti, *Książ dziesięć o sztuce budowania*, tł. I. Biegańska, Warszawa 1960; idem, *O malarstwie*, oprac. M. Rzepińska, tł. L. Winniczuk, Wrocław–Warszawa–Kraków 1963.

Wspomniał też o wzmożonym zainteresowaniu postacią Ezopa i popularnością bajek legendarnego niewolnika frygijskiego. Pokazał jednocześnie, że zbiór apologów zajmował w dorobku twórczym Albertiego ważne miejsce, gdyż włoski twórca zawarł w nim swoją życiową filozofię. Wstęp Olszańca ukazuje jednocześnie Albertiego jako swoistego odnowiciela gatunku. Autor zbioru, choć korzystał z wypracowanej przed wiekami i ogromnie popularnej w jego czasach tradycji ezopowej, to na owym dziedzictwie odcisnął swój własny znak. Erudycja Albertiego ujawnia się w naśladowaniu stylu i słownictwa starożytnych poprzedników. Włoski twórca wychodzi jednak znacznie poza ówczesnie obowiązujący kanon. Choć docenia twórców antycznych, to, jak pisze Wydawca, ich nie sakralizuje. To postawa dość typowa dla renesansowych humanistów. Na gruncie polskim wystarczy przypomnieć przykłady poetów polsko-łacińskich, choćby „stających w szranki” z Owidiuszem – Andrzeja Krzyckiego czy Klemensa Janickiego. Studiowali oni zresztą, podobnie jak pozostali przedstawiciele ich pokolenia, we Włoszech, gdzie stykali się z podobnymi wzorami literackimi, kulturowymi i estetycznymi co Alberti. Wszyscy oni mieli poczucie przynależności do pewnej wspólnoty, poczucie dumy twórczej i dążyli, zgodnie ze słowami Horacego, nie do wiernego naśladowania, posuwania się „krok w krok” za pierwowzorem, lecz raczej do jego prześcignięcia. Alberti należy do pokolenia włoskich humanistów, którzy stoją na początku, wdrażają postawę twórczej imitacji. Stawiała ona wymagania nie tylko przed artystą, ale także przed odbiorcą. Aby w pełni docenić sztukę i nowatorstwo, musiał on posiadać wiedzę z zakresu kultury antycznej. W zbiorze bajek Alberti podniósł poprzeczkę wysoko. Jak pisze Olszaniec, włoski autor sięgał do źródeł mniej popularnych, posługiwał się przy tym wytrawną łaciną. Wyzyskiwanie wieloznaczności wyrazów, szukanie niuansów znaczeniowych powodowało, że język bajek Albertiego jest erudycyjny. Utwory te przeznaczone były bowiem dla dworskiej elity. Zamieszczenie w omawianej edycji łacińskiego pierwowzoru niewątpliwie ułatwia neofilologom śledzenie zabiegów precyzujących sensy, o których w przedmowie wspomina Wydawca.

Gdy we Włoszech Alberti pisał swój zbiór, w Polsce bajki ezopowe istniały już prawie sto lat na kartach *Kroniki polskiej* Wincentego Kadłubka. Historiograf wykorzystał ich wartość dydaktyczną i użył ich w funkcji *exemplum*. Apolog rozumiał zatem jako wywodzący się z retoryki sposób dowodzenia swoich racji. Wpleciona w szerszy kontekst bajka zwierzęca odnosiła się do wydarzeń dziejowych, lecz równolegle ukazywała ponadczasowe prawdy związane z zagadnieniem władzy i naruszania ustalonego porządku społecznego. Utwory Albertiego wyraźnie wykraczają poza miejsce przypisane bajce przez retorykę. Nie jest im obcy dydaktyzm, lecz unikają natrętnego moralizatorstwa. Dlatego nie zawierają wyodrębnionego morału. Apolog Albertiego są niejednoznaczne. Sensy w nich zawarte muszą być często rekonstruowane przez czytelnika w toku lektury. Teksty te reprezentują typ bajki filozoficznej, zmuszającej odbiorcę do uważnej lektury.

Uderzającą cechą, na którą również zwraca uwagę Olszaniec, jest lapidarność apologów. Zasada *brevitas* sytuuje te utwory blisko bajek epigramatycznych. Mieści się ona zresztą w definicji gatunku, która zakłada skrótość, by tym mocniej oddziaływać na czytelnika (dydaktycznie, moralnie). Warto przypomnieć (znów – na zasadzie dopowiedzenia, poszerzenia kontekstu), że w literaturze polskiej bajka epigramatyczna poprzedziła narracyjną. Dość przywołać epigramaty Mikołaja Reja ujęte w formę oktostychu i pomieszczone w zbiorze *Figlików* (1562, 1574) oraz bajki ezopowe wchodzące w skład zbioru Marcina Błażewskiego *Setnik przypowieści uciesznych* (1608). Innym przykładem są anonimowe *Przypowieści Ezopowe* (ok. 1618), w których autor ograniczył kreowanie świata przedstawionego do niezbędnego minimum i maksymalnie nasycił swe bajki treścią. Zasada *brevitas* obowiązywała w większości utworów staropolskich, które ze względu na cel, formułę, kreację bohaterów itd. przypisałibyśmy dziś do gatunku bajki².

Lektura zbioru Albertiego przynosi zresztą inne reminiscencje do najdawniejszej literatury polskiej, raz jeszcze uświadamiając spójność kulturową, „długie trwanie” pewnych wartości humanistycznych. Do przymiotów propagowanych w zbiorze bajek Albertiego należy choćby cnota, pochwała pracy oraz umiaru. Wszystkie one pojawiają się w zbiorach bajek staropolskich, poczynając od tych adaptowanych na grunt polski przez Biernata z Lublina (ok. 1510 r.)³. Harmonijnie stworzony świat, w którym każdy element jest niezbędny do działania spójnej całości, występuje choćby w utworach Jana Kochanowskiego czy przedstawiciela kolejnego pokolenia – Mikołaja Sępa Szarzyńskiego. Ten ostatni w pieśni drugiej (*O rządzie Bożym na świecie*) ze zbioru *Rytmy albo wiersze polskie* (1601) zachwyca się światem współtworzonym przez elementy o przeciwstawnej naturze, które „zgodne wiodą spory”. Inną wartością propagowaną w zbiorze Albertiego jest życie aktywne, zgodne z prawami natury, oraz postrzeganie człowieka jako integralnego elementu przyrody. Z tym wiąże się także ujawniana w zbiorze apologów zgoda na przemijanie i śmierć jako etapy wpisane w naturalny cykl przemian świata. I znów – te same treści odnaleźć można bez problemu w utworach polskich humanistów, fraszkach, foricoeniach, figlikach czy bajkach.

Włoskiego autora cechuje niekiedy pesymizm w odniesieniu do stosunków międzyludzkich opisanych w apologach. Ukazuje on liczne niesprawiedliwości społeczne: okrucieństwo wobec słabszych, chciwość, brak dystansu do własnej osoby. Gdy polski odbiorca czyta apologi Albertiego, w których

² Tak samo uczynił zresztą Waław Woźnowski w *Antologii bajki polskiej* (Wrocław 1982, BN I 239).

³ Sam Olszaniec poświęcił Biernatowi z Lublina artykuł, w którym analizuje jego rękopis pod kątem m.in. źródeł jego wypisów z łacińskich przekładów dialogów hermetycznych i dzieł Platona (w tłumaczeniu Marsilia Ficina); zob. W. Olszaniec, *Bernard of Lublin (Bernardus Lublinus) and His Ficinian Anthology. Some Observations*, „Vox Patrum”, 36, 2016, 65, s. 491–496.

tryumfuje ten, kto sprytniejszy, a nie ten, kto bardziej cnotliwy, przychodzą mu na myśl choćby wybrane bajki ze zbioru Krzysztofa Niemirycza (*Bajki ezopowe*, 1699). Utwory te prezentowały postawę sceptyczną wobec systemu wartości etycznych, ukazując choćby, że w świecie ceniony jest konformizm, a porządek natury nie musi być zgodny z moralnością.

Zbieżności pomiędzy zawartością treściową zbioru Albertiego a późniejszymi autorami staropolskimi są, zapewne, przypadkowe i wynikają ze wspólnoty kulturowej spajającej przedstawicieli włoskiego i polskiego humanizmu. Te związki były przecież niezwykle silne i już w czasach Albertiego obecne. Warto przypomnieć, że między XII a XV w. w Bolonii studiowało 138 Polaków, a kontakty włosko-polskie były częste i obustronne. Wspólnotę spajały podobnie ukształtowane gusta literackie, znajomość tych samych autorów, hołdowanie podobnym założeniom estetycznym, zbieżność myśli humanistycznej. Podobieństwom treściowym, światopoglądowym czy etycznym towarzyszą oczywiście różnice – poczynając od typu humoru, poprzez obecność wyodrębnionej nauki moralnej aż po formę. Oczywiście edycja bajek Albertiego nie jest miejscem na rozwijanie, skądinąd obszernego i dość dobrze rozpoznanego, tematu włosko-polskich związków literackich i kulturalnych, jednak brak choćby napomknięcia o ewentualnym wpływie zbioru *Sto bajek* na autorów spoza Italii budzi poczucie niedosytu. W Polsce znano poglądy Albertiego w zakresie estetyki (np. synteza literatury ze sztukami plastycznymi), filozofii (idea neoplatońska). Rodzi się pytanie, na ile i czy w ogóle rozpoznawano w dawnej Rzeczypospolitej Albertiego jako twórcę apologów. Być może owe podobieństwa (wskazane tu dość przypadkowo) pomiędzy włoskim twórcą a późniejszymi realizacjami utworów staropolskich wynikają jedynie ze spójności postawy humanistycznej.

Niezwykle ciekawe są w omawianej edycji te miejsca, w których Olszańcicki pokazuje „przemycanie” przez Albertiego do zbioru apologów treści autobiograficznych. Niezrozumienie przez współczesnych, nuta rozgoryczenia i pesymizm – to tylko nieliczne przykłady, które, zdaniem Wydawcy, należy odnieść do życiorysu włoskiego autora.

Sto bajek w opracowaniu Włodzimierza Olszańca jest pierwszym polskim tłumaczeniem zbioru Albertiego. Jako podstawę wydawniczą przyjął Edytor włoskie wydanie apologów z 1972 r. Niezwykle wartościowe jest to, że poszerzył ją o nowe, nieznane wcześniej warianty tekstu. Na ich podstawie wprowadził uzupełnienia i koniektury do tekstu łacińskiego. Usunął też pomyłki wydawców włoskich. Docenić należy zwłaszcza wysiłek tłumacza, który dążył do jak najlepszego oddania niuansów i subtelności znaczeniowych, zachowania pierwotnego sensu apologów, a jednocześnie respektowania zasady *brevitas*.

Omawiana edycja wzbogacona została o bibliografię naukową, wykaz skrótów oraz indeksy (miejsc cytowanych, nazw osobowych, a także geograficznych). Ten niewielki dodatek niewątpliwie usprawnia korzystanie ze zbioru. Na pochwałę zasługuje też wysoka estetyka szaty wydawniczej.

Twarda, szyta oprawa, papierowa obwoluta, materiałowa zakładka zapewniają trwałość i wygodę użytkowania.

Wzbogacenie serii Biblioteka Renesansowa zbiorem bajek Albertiego cieszy, zwłaszcza historyka literatury dawnej. Z jednej strony potwierdza popularność apologu i długotrwałość tradycji ezopowej, a z drugiej – prezentuje nietypową, bo elitarną, realizację gatunku. Lektura zbioru bajek przez historyka literatury polskiej przywodzi z kolei na myśl dawne utwory rodzime. Zbieżność tematów i wątków, propagowanych wartości i ganionych wad jest podobna do tych, które podejmowali autorzy polscy (polsko-łacińscy) w czasach renesansu, baroku i oświecenia. Obecna edycja popularyzuje dzieło kolejnego włoskiego humanisty wśród szerszego grona polskich czytelników. Po czterdziestu latach od wydań po polsku utworów z zakresu estetyki i sztuki, teraz wraz ze zbiorem stu bajek czytelnik ma możliwość obcowania z Albertim – „filozoficznym bajkopisarzem”.

Małgorzata Mieszek

Instytut Filologii Polskiej i Logopedii
Uniwersytetu Łódzkiego

Danilo Facca, *Early Modern Aristotelianism and the Making of Philosophical Disciplines Metaphysics, Ethics and Politics*, London, Bloomsbury Academic 2020, 272 pp.

Danilo Facca's book on "Early Modern Aristotelianism and the Making of Philosophical Disciplines" is a deep dive into the intricacies of late Renaissance philosophy and its transformation into modern *Schulphilosophie* at the turn from the sixteenth to the seventeenth century. As Facca argues, in the space of barely more than one generation, the Aristotelian thought of the time underwent thorough revision by the philosophers involved in the organisation and teaching activities of early modern schools and universities. He maintains that "the need to disciplinize philosophy triggered a profound and extensive reflection on the manner of conceiving the legacy of Aristotle, now seen as a master of method and of the arrangement of knowledge in specific branches" (p. vii). Facca discusses his argument in three parts on "Methodus", "Theoria", and "Praxis", reflecting the classical division of philosophy into three parts.

Part one, "Methodus", sets the scene with a chapter on "The Origins and Development of the 'Acroamatic-Exoteric' Distinction in the Late Renaissance". As Facca explains, the distinction between two forms of teaching, one 'exoteric' and the other 'acroamatic', became an important part of discussions on teaching philosophy in early modern schools and universities. The discussion concerning this distinction had its origin in Aristotle, who in several works referred to his *logoi exoterikoi*, his 'external discourses'. The exact meaning of the expression was unclear even in antiquity and gave rise to different models of explanation. Based on these models, early modern debates soon dismissed any attempts to read the *logoi exoterikoi* simply as a reference to other works (*extra id opus*). Starting with Francesco Patrizi (1529–1597), there is a tendency to "clearly formulate [...] the opposition between exoteric and esoteric as deriving from two types of *ratiocinatio*" (p. 10).

In the wake of Giacomo Zabarella (1533–1589) and his works on logic, Italian thinkers such as Carlo Sigonio (1524–1584) and Ottaviano Ferrari (1518–1586) began to link exoteric discourse to dialectics, whereas the esoteric discourse was connected to the theory of demonstration; in doing so, they established an arrangement of two tiers, one popular and the other specialised. This two-tier system had reverberations on the teaching of Aristotle, formulated most clearly by Ferrari. In his *De sermonibus exotericis* (1575), the two different approaches translate into a series of reflections on the relationship between humanist-inspired general education (the classical *enkuklos paideia*) and specialised, in-depth teaching of single disciplines (p. 23).

In the German lands, the discussion on exoteric and acroamatic discourse took still another turn. Ferrari's work ended up in the hands of Philipp Scherb (1553–1605). Scherb, professor at the University of Altdorf, employed the distinction between exoteric and acroamatic teaching to defend Aristotelian learning from Ramism. Scherb and his pupils, among them Michael Piccart (1574–1620), rejected the Ramist method, berating it as an 'exoteric' discourse using second-rate logic and producing empty discourse, while they firmly established the demonstrative method as the basis of their own 'acroamatic' approach (p. 29). Moreover, they eschewed the neo-Hermetic tendency to re-define the acroamatic approach in terms of *prisca philosophia*, an idea promoted by Melchior Goldast (1578–1635) in Marburg.

Part Two, "Theoria", consists of two chapters, both concerned with the role of metaphysics in early modern schools and universities. Chapter two discusses the "The Historical Significance of the Ramist Critique of Metaphysics". Again, the challenge to traditional Aristotelian teaching structures originated in the Ramist's attacks, in this case on the status of metaphysics. However, Ramism was not the only challenger to metaphysics in transalpine Europe. Protestant schools and universities had to come to terms with "Luther's rejection of metaphysics" and "Melanchthon's suspicion of a universal science of being superior to or different from the art of dialectic" (p. 53). Ramism added to the picture by denouncing Aristotelian metaphysics as violating the fundamental laws of method de La Ramée had established based on Aristotle's remarks in *Posterior Analytics* 1.4.

Facca discusses in detail how three distinct scholars reacted to the Ramist's dismissal of metaphysics. The first is again Philipp Scherb in Altdorf. Scherb rejects the notion that Aristotle's metaphysics does not conform to de La Ramée's laws. For Scherb, the Ramist contentions derive from a misreading of Aristotle. Most importantly, he discards the Ramist claim that logic can take the place of metaphysics. Based on Zabarella's distinction between 'primary' and 'secondary' notions, Scherb distinguishes between 'real science' as "true knowledge, calibrated on things themselves and restricted to a specific genre". At the same time, he views the 'topical' universal art of Ramism mainly as "common opinion", as "logical schemes originating in our minds" (p. 41), a strong echo of his thoughts on the acroamatic and exoteric approaches. The second scholar is Bartholomäus Keckermann (1572–1609) in Gdańsk (Danzig). An adherent to the Ramist method in his younger years, Keckermann used Ramist arguments to insist on the elevated status of metaphysics as a theory of being in general, preceding all other theories, while excluding any reflections on God or immaterial substances from it. Like Scherb, Keckermann contributed to overcoming the Ramist deconstruction of metaphysics but failed to present a viable alternative (p. 45). Facca finds such an alternative in a third scholar, Cornelius Martini (1568–1621), at Helmstedt. Facca reads the 1610 edition of

his *Metaphysica* as “the expression of a victory”, albeit a victory that built on the issues raised by the Ramists as “catalysts in the process of formation of a neo-scholastic metaphysics” (p. 48).

Chapter three, “Ernst Soner’s Commentary on the *Metaphysics* and the scholastic Tradition”, discusses the work of Ernst Soner (1572–1612), another pupil of Scherb, one of the most prominent figures at the University of Altdorf. Today, Soner is known, first of all, as a propagator of the Socinian creed. Reflecting on the historiography, Facca seeks to avoid a strictly confessional reading of Soner’s works on metaphysics. Instead, he proposes to read Soner in the tradition of Tommaso Pellegrini, professor of metaphysics in Padua and one of Scherb’s teachers during his stay in Italy. Pellegrini made heavy use of Alexander of Aphrodisias, shifting metaphysics towards a discourse on substance. Facca situates Soner within the intricate discussions on the subject of metaphysics. For Pellegrini and Soner, metaphysics is not about a common nature of being but about the first being (p. 71). Soner sets out to resolve how the conception of metaphysics as the science of the first substance reconnects to the claim of universality. Aristotle’s *Metaphysics* contains both aspects in books IV and XII, respectively, and Soner attempts to keep intact that classic structure. Therefore, he does not exclude theology from metaphysics. On the contrary, he struggles with the problem of how creatures are, on the one hand, dependent on God in their essence and existence, and, on the other hand, distinct in their being. Likewise, he is confronted with the conundrum of how God as the first mover and first cause, is at the same time immobile and creator of the world. Facca’s detailed discussion shows that Soner’s metaphysics is not so much ‘Socinian’ as it lays bare the fundamental problems connected to the reformulation of Aristotelian metaphysics at the beginning of the seventeenth century.

The book’s final part, “Praxis”, turns from the exegetical metaphysics tradition to practical philosophy. Chapter four, “The Aristotelians and the New Science of Politics”, examines how schools and universities reacted to the rise of a new ‘political science’ concerned with questions of sovereignty and the management of political power. Again, Facca argues that what he describes as “the encounter of modern thought and academic Aristotelianism” (p. 94) is not solely a matter of simple succession or substitution. His chapter starts with a sample study of three authors from the beginning of the seventeenth century, concentrating on the concept of *prudentia civilis* and the figure of the political adviser before turning to the ‘political Aristotelianism’ of Hermann Conring.

The first of the three sample authors is Clemens Timpler (1563–1624), professor at the *Gymnasium Academicum* in Steinfurt. Timpler stands for a form of academic Aristotelianism that tries to assimilate early modern political theory. He concentrates on the magistrate’s function and firmly grounds the evolution of *prudentia* in the Aristotelian tradition and his praxeology, based on moral approval and disapproval. The second thinker is Johann

Althusius (1557–1638), professor at Herborn, Siegen, and Emden. Althusius sees political advice first and foremost in terms of civil exchange, following a more communicative model of politics. For him, prudence expresses “the distinctive trait of the righteous, competent, and efficacious magistrate” (p. 102). Interestingly, in Althusius’ political-constitutional thought, the counsellor is not just an expert but holds a constitutional rank. Although innovative in this aspect, Althusius sticks with the classical notion of prudence as practical rationality founded on experience. The third author, Bartholomäus Keckermann (1572–1609), professor in Gdańsk, underlines the status of *prudentia* as an intellectual virtue and views it primarily in terms of topological analysis. Regarding the figure of the counsellor, Keckermann’s pupil Andrzej Rej (1584–1641) further develops this point, investigating the role of *consilium* as *iudicium*.

The last part of the chapter turns to Hermann Conring (1602–1681) at Helmstedt. Unlike other figures, Conring is known as one of the protagonists of seventeenth-century Aristotelianism, especially of ‘political Aristotelianism’. With him, Facca returns once more to the distinction between acroamatic and exoteric teaching, as Conring ascribes an acroamatic character to Aristotle’s *Politics*, reserving it for a selected audience. Political knowledge, argues the Helmstedt professor, must be ‘scientific’ (*epistêmonikê*) and not ‘opinionative’ (*doxastikê*) (p. 114). Based on this observation, it seemed plausible to Conring to apply a neo-Aristotelian scientific method to politics, with civil prudence at its centre. Like his other contemporaries, though, Conring overestimated the scope of Aristotle’s text, misinterpreting the Stagirate’s work as a treatise on political science in the modern sense, triggering a series of speculations and hypotheses about its presumed original structure. Facca thinks it legitimate to consider Conring’s political science as a metamorphosis of political Aristotelianism, despite these difficulties. Thus, Conring maintains the “epistemological alterity” of politics vis-à-vis the ‘exact’ sciences. Likewise, he insists on the link between prudence and righteousness, binding together ethics, anthropology, and politics. Conring’s loyalty to Aristotelian principles is not unlimited, however. The Aristotelian dogma of the political nature of human beings, for example, gets toned down to a generic propensity to a form of social life (131).

Chapter five, “Franz Tidike’s *Disputatio de fato* and the Teaching of Moral Philosophy at the Toruń Gymnasium at the Turn of the Seventeenth Century”, adds still another nuance to the discussion. Facca argues that the teaching of ethics in Toruń (Thorn) navigated a path between Ramism and the most modern forms of Aristotelianism, taking Cicero and Melanchthon as their main points of reference, exemplifying this tendency with Franz Tidike (1554–1617). Tidike is a proponent of arguments typical for Aristotelian moral philosophy. His ethic centres around the concept of virtue and sees the task of practical philosophy less in terms of theory than in education; the aim of teaching ethics is to instil virtue in the

students. As a consequence, his short treatise on fate does not address the intricacies of learned discussion but intends to counter any kind of “fatalistic sentiment” and its “negative moral consequences” (p. 146). Underlying the treatise is a Melanchthonian spirit of “the positivity of natural reason” (p. 150), probably stemming from Joachim Camerarius the Elder (1500–1574), one of Tidike’s teachers. His argument distinguishes between two kinds of fate, one ‘astrological and physical’, the other ‘providential’, creating “the image of a personal God who guides the world but without tyrannising it” (p. 152). As Facca remarks, both the content and ideological force of the treatise seem to lag behind more recent developments; the concordist natural philosophy it adheres to had been substantially revised during the second half of the sixteenth century.

In line with recent scholarship, Facca’s book describes how the legacy of the Stagirite was not simply dismissed but reconfigured in the fields of metaphysics, politics, and ethics. This is not an easy task. First of all, it is messy. One of the reasons that most histories of philosophy scarcely consider the period between William of Ockham and Descartes is that they serve as clear markers for the beginning and ending of a long transition process in which tradition and innovation coexist and intermingle in sometimes unforeseeable ways. To understand the transition process, one has to descend into detailed studies of circumscribed areas, which Facca does. As he writes himself, his book treats primarily authors that are considered minor, with the possible exception of Hermann Conring; moreover, he concentrates on medium-sized cities such as Altdorf, Leipzig, Toruń, Gdańsk and Helmstedt, and not important centres such as Paris, Padua, or Wittenberg (p. 171).

The danger of such an approach is to get bogged down in idiosyncrasies. Facca walks the line between fine points of discussion and unnecessary details almost without stumble; only sometimes, he seems to struggle with the amount of information his discussion presupposes. However, this is not so much on him as it is on the general outlook of early modern philosophy. The thinkers Facca examines do not profess any break with tradition; to the contrary, they are deeply engaged in a conversation with the past, and this conversation involves many different participants: Plato, Aristotle, Aristotle’s commentators in late antiquity, Cicero, Thomas Aquinas, Melanchthon, Italian Renaissance philosophers, philologists, and translators. Writing about early modern philosophy resembles much more entering a crowded tavern than visiting a hermit sage, and it takes time to get introduced to all the participants in the discussion. Of course, this is not a problem specialists will have to deal with. Still, the challenge remains how to construct the argument in the clearest manner possible. Chapter one, four, and five do so brilliantly; chapters two and three, instead, show a tendency to provide readers with information on an *ad hoc* basis when it comes to some of their underlying themes, such as Ramism or the structure of the *Metaphysics*.

Such minor criticism cannot detract from the great merits of the book, however. As keen an eye Facca has for details, he never loses sight of his main argument: that Aristotle was deemed irreplaceable in the education of young people, and thinkers of the time were committed to building a modern *paideia* (pp. 172–173). This argument is important for two reasons – the first concerns matters of historiography. Facca shows a pronounced tendency to undermine the dichotomies that have long characterised studies on early modern Aristotelianism, among them the contrast between a ‘secular’ Italian variant and its Iberian counterpart, and between Catholic ‘rationalism’ and Protestant ‘fideism’. At the same time, he points out the limits of readings that concentrate first and foremost on the “confessional factor” (p. 173). He is certainly not alone in doing so; his approach reflects a revisionist position that is widespread in specialist studies and that is inherent in the contextualist approach. Still, his insistence on close reading of the texts in question is an important reminder of the necessity to rethink our historiographic categories.

He tackles these issues throughout the book, even though two passages stand out, both in chapter three, on Soner’s commentary on the *Metaphysics*. Regarding the ‘secularism’ of Italian Aristotelian thought, he takes aim at Matthew Gaetano’s assertion that Pellegrini excluded theology from the ambit of metaphysics, insisting on Aristotelian philosophy guaranteed “the minimal contents [...] without which the theological discourse could not even be broached” (p. 64). Concerning the confessional interpretation, instead, he contends that a ‘Socinian’ reading of Soner, mostly interested in his digressions on demons and personal immortality, obstructs the view on the salient parts of his commentary (pp. 85–88). Facca’s contextualist reading identifies Soner’s core issue neither in a heterodox stance nor as the precursor of deistic or pantheistic ideas, but in the question of how to deal with the aporias resulting from a conception of God as both absolutely immanent and absolutely transcendent (p. 87). This analysis underlines Facca’s conviction that a confessionalist point of view has only limited value for studying early modern philosophy.

Facca’s book is important for a second reason. While the chapters often focus on specific topics in specific fields, say the role of the counsellor in early modern politics, the author never isolates these topics, but reconnects them to the wider discussion about education and the making of disciplines. As he shows, these discussions are much broader in scope as a present-minded reader would think. The question of how to bring metaphysics back into the curriculum involves a whole range of questions on method, on the limits and possibilities of teaching in schools and universities, and – most importantly – on the definition of metaphysics itself. The last point is not self-evident. Robert Pasnau, for one, has managed to write an 800-pages book on *Metaphysical Themes, 1274–1671*, renouncing any definition of his topic: “I will not attempt [...] to grapple with the question of what

metaphysics is or was taken to be”.¹ The philosophers in Facca’s book might be minor, but none of them tried to elude the question of what metaphysics is. They simply could not avoid taking a stand in current debates.

Facca is very good at conveying the sense of urgency that suffused the debates he examines. As abstract and far away these debates seem to us, as palpable and impending they were at the turn from the sixteenth to the seventeenth century. Although the author does not attempt to reconnect his historical study with today’s situation in schools and universities, the argument certainly lends itself for further exploration. New digital technologies pose important methodological questions for the humanities and their role in the science-dominated world. Where do we draw the line between acroamatic and exoteric teaching in an age of ever-evolving expertise, on the one hand, and impoverishment of general learning, on the other? Which metaphysical principles underlie ecological thinking that does no longer place human beings at its centre?²

These are some of the urgent questions of today. Facca examines the questions of another time, but he does so with much philosophical and historical acumen, laying bare the nerves of an academe in a situation of radical change. The carefully detailed discussions in “Early Modern Aristotelianism and the Making of Philosophical Disciplines” might not escape the conundrum that comes with such a detailed study; on a macrolevel, the grand narrative of dismissal of Aristotle, and traditional philosophy in general, will always seem more plausible and catchy. No single book will change this situation single-handedly. But what books such as Facca’s can do – and what this one brilliantly does – is to rediscover the intricacies of past debates as well as the tension, the liveliness, and the acrimoniousness that characterised them, breaking the monotony of an all too often simplistic and trite opinion about Renaissance philosophy and early modern *Schulphilosophie*.

Matthias Roick
Göttingen

¹ R. Pasnau, *Metaphysical Themes, 1274–1671* (Oxford: Clarendon Press, 2011), p. 5.

² On this point, see Timothy Morton, *Being Ecological* (London: Pelican, 2018).

Dorota Guzowska, *Ojciec purytanin. Ekspresja ojcowskich emocji w angielskich źródłach autobiograficznych epoki Stuartów*, Warszawa 2020, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, ss. 364, 2 nlb.

Bohaterami książki Doroty Guzowskiej są purytanie, przedstawiciele ważnego ruchu religijnego, który pojawił się w obrębie angielskiego anglikanizmu za rządów królowej Elżbiety I i wyraźnie odcisnął swą obecność w dziejach Anglii wczesnonowożytnej. Zwłaszcza wiek XVII można nazwać stuleciem purytanizmu, o czym świadczą mające wtedy miejsce wydarzenia polityczne i religijne. Rosnące wpływy purytanów w parlamencie oraz narastający konflikt z władzą królewską doprowadziły w końcu do wojny domowej i rewolucji (zwanej też, jak najbardziej słusznie, purytańską), egzekucji króla i ustanowienia „bożej republiki”. Nawet po wygaszeniu rewolucji, w okresie restauracji dynastii Stuartów i tradycyjnego anglikanizmu, konflikt z purytanami tlił się nadal, kształtując ówczesną rzeczywistość religijną: odbudowa umiarkowanego Kościoła Anglii skutkowałą czystkami i prześladowaniami purytańskich nonkonformistów. Konflikt ten – jak się okazało, nierozwiązywalny – zaowocował ostatecznie, pod koniec stulecia, bezprecedensowym, oficjalnym uznaniem pluralizmu wyznaniowego i zadekretowaną tolerancją dla praktycznie wszystkich protestanckich denominacji, co na stałe zmieniło angielskie stosunki religijne i społeczne.

W historiografii, zwłaszcza anglosaskiej¹, purytanie zawsze zajmowali poczesne miejsce jako ważny obiekt badań, które jednak w ostatnich dekadach prowadzone są z nieco odmiennej perspektywy. Tradycyjne ujęcie polityczno-teologiczne jest, rzecz jasna, nadal obecne, ale pojawiły się nowe, nader interesujące pytania (i odpowiedzi), które zmieniają nieco ogląd purytanizmu. Badacze chcą wiedzieć np., jaki był wymiar prywatny bycia purytaninem. Jak wyglądało życie codzienne i rodzinne członków wspólnot purytańskich? Jaka była ich duchowość? Co tak właściwie oznaczało bycie „gorętszym” rodzajem protestanta – by użyć nieco aforystycznego, ale popularnego wśród historyków określenia purytanina – i czy religijny zapal purytanów można zestawzić z trendami obecnymi wśród innych ówczesnych (post)reformacyjnych grup religijnych, również katolickich?

Monografia *Ojciec purytanin* jest polską odpowiedzią na obecny „rewizjonizm” w studiach nad purytanizmem, który Autorka łączy z istotnym działem humanistyki: kulturą historią emocji i uczuć (nawiązuje w ten sposób do prac zachodnich autorów, takich jak Alec Ryrie lub Paola Baseotto). Dorota Guzowska wychodzi od pojęcia „wspólnoty emocjonalnej” Barbary Rosenwein – zdefiniowanej jako określona grupa ludzi dzielących między

¹ W tym oczywiście amerykańskiej, dla której historia kolonialnej Ameryki rozpoczyna się od przybycia purytanów, a ich wkład w kulturę amerykańską jest widoczny nawet dzisiaj.

sobą pewien specyficzny dla nich sposób odczuwania, wyrażania i komunikowania emocji – i opierając się na nim, dokonuje próby rekonstrukcji modelu emocjonalnego funkcjonującego wśród siedemnastowiecznych angielskich purytanów. Rekonstrukcja ta skupia się na emocjonalności **ojcowskiej**, co – trzeba podkreślić – jest ujęciem oryginalnym i rzadziej spotykanym: w badaniach nad kulturą wczesnonowożytną zdecydowanie częściej można znaleźć prace poświęcone kobietom i kobiecości w jej różnorodnych aspektach. Szczegółowe badania nad ówczesnym modelem męskości są wciąż stosunkowo młodą i rozwijającą się dziedziną. To samo zresztą można powiedzieć o ojcostwie, przyćmionym jako temat przez macierzyństwo, które również dominuje w historiograficznych analizach rodzicielskiej emocjonalności. Tym bardziej należy docenić, że Autorka postanowiła skierować swoją uwagę na relacje łączące ojców z ich dziećmi oraz na towarzyszące temu uczucia.

Analiza emocji purytańskich ojców oparta jest na ego-dokumentach – prowadzonych na bieżąco dziennikach, pamiętnikach lub spisywanych po latach autobiografiach – pozostawionych potomnym przez siedmiu mężczyzn², których Autorka wybrała, kierując się kilkoma kryteriami: wszyscy należeli do tworzącej się, średniozamożnej angielskiej klasy średniej; w swych zapiskach koncentrowali się na sprawach życia codziennego (a nie np. na wielkiej polityce dziejącej się wokół nich) i, przede wszystkim, przywiązywali wielką wagę do spraw duchowych: stosunku do Boga, kwestii zbawienia własnego i innych oraz sposobów wyrażania, publicznego i prywatnego, swojej wiary. Co istotne, wśród omawianych postaci byli i duchowni, i świeccy; reprezentowali oni różne ścieżki życiowe, typy osobowości i style pisarskie, a ich dorosłe i rodzinne życie obejmowało praktycznie cały wiek XVII. Wybrani autorzy różnią się też między sobą stopniem obecności w literaturze przedmiotu – są tam nazwiska znane bardzo dobrze, jak Ralph Josselin, ale również takie, które do tej pory nie przyciągnęły uwagi wielu badaczy (np. Nehemiah Wallington). Z pewnością można stwierdzić, że selekcja – dokonana przez Autorkę spośród bardzo licznego zbioru angielskich ego-dokumentów z tego okresu – zaowocowała ciekawym i reprezentatywnym zestawem autorów i ich tekstów.

Nadmiemy, że twórczość pisarzy purytańskich jest szczególnie predestynowana do wykorzystywania jej w analizie stanów wewnętrznych, gdyż z samej swojej natury ciąży ku introspekcji. Ta cecha związana jest z kalwińską, a więc purytańską doktryną predestynacji, która w pewnym sensie nakazywała nieustanne szukanie dowodów potwierdzających, że jest się wybranym i przeznaczonym przez Boga do zbawienia. Purytański nawyk samoanalizy dotyczył nie tylko codziennych czynności i zachowań, ale także własnych

² Nehemiah Wallington (rzemieślnik, 1598–1658), Ralph Josselin (pastor, 1617–1683), Adam Martindale (pastor, 1623–1686), Henry Newcome (pastor, 1627–1695), Joseph Lister (rolnik, 1627–1709), Leonard Wheatcroft (rzemieślnik i urzędnik, 1627–1707), Isaac Archer (pastor, 1641–1700).

myśli i odczuć. Uporczywy namysł nad własnym życiem, wewnętrznym i zewnętrznym – widoczny w omawianym źródłach – w głównej mierze sprowadzał się do pytania, czy jest się dobrym, podobającym się Bogu chrześcijaninem, ale przecież oznaczało to również refleksję nad tym, jakim się było bliźnim, mężem czy, rzecz jasna, ojcem.

Oceniając wykorzystane w pracy źródła, należy podkreślić ogrom pracy translatorskiej wykonanej przez Autorkę. Wybrane przez nią teksty nie mają polskich tłumaczeń, wszystkie więc cytaty musiały zostać przełożone przez nią samą na potrzeby książki. Jednocześnie Autorka zdecydowała się umieścić w przypisach wszystkie przetłumaczone fragmenty w oryginalnym zapisie. Jest to istotne z punktu widzenia polskiego czytelnika, który otrzymuje w ten sposób swoistą antologię tekstów w oryginale, które może zestawiać z przekładami, a także przy okazji zaznajomić się z siedemnastowieczną angielszczyzną i charakterystycznym stylem purytańskiego piśmiennictwa.

Struktura obszernej monografii, jaką jest *Ojciec purytanin*, jest uporządkowana i przejrzysta. Autorka rozpoczyna wstępem, w którym przedstawia stan badań nad tematyką pracy, omawia powiązane relewantne zagadnienia teoretyczne i źródłoznawcze, przybliży sylwetki analizowanych autorów i ich pisarskiej spuścizny. Zasadnicza część książki składa się z trzech rozdziałów³, których układ i treść, jak określiła to Autorka, „podąża za naturalnym cyklem życia ojca i jego zmieniającą się rolą w życiu dziecka” (s. 39). Oznacza to, że poznajemy po kolei wszystkie następujące po sobie etapy ojcostwa – od początku ciąży poprzez poród i połóg, niemowlęstwo, naukę chodzenia, wychowywanie i naukę aż po usamodzielnienie się dorastających dzieci – których opisy, czasem bardzo szczegółowe, a czasem tylko wspomniane, można znaleźć w omawianych źródłach. Pisząc o swoim ojcostwie, purytańscy diaryści odnoszą się też do własnych stanów emocjonalnych wywołanych przez sytuacje rodzinne, w jakich się znaleźli. Niekiedy uczucia werbalizowane są wprost, a czasem są one zawoalowane lub wręcz ukrywane, można je jednak spróbować zrekonstruować – co z powodzeniem czyni Autorka – analizując kontekst i język danej wypowiedzi. Czytanie tekstów pod tym kątem i w taki sposób ujawnia cały wachlarz emocji – pozytywnych i negatywnych, od radości do rozpacz – które klasyfikuje współczesna psychologia i humanistyka uwzględniająca tzw. zwrot afektywny. Punktem odniesienia, co słusznie podkreślono, jest tu również ówczesna proto-psychologia, reprezentowana, przykładowo, przez traktat Roberta Burtona *Anatomia melancholii* (1621), którego treść potwierdza wczesnonowożytnie zainteresowania typologią uczuć i warunkami, w jakich się one ujawniają.

Jednym z ważkich pytań, jakie może zadać sobie badacz szukający zapisu „prawdziwych” emocji w tekstach wczesnonowożytnych, jest to, czy mogą

³ Rozdziały są dość długie, zwłaszcza drugi i trzeci, i może warto by było je, ze względu na klarowność, skrócić i podzielić na mniejsze. Na szczęście liczne, odpowiednio zatytułowane podrozdziały porządkują wywód.

być one wiarygodnym narzędziem poznania ze względu na wysoki stopień ich pisarskiej konwencjonalizacji. Purytańskie pamiętniki i autobiografie są dokumentami swej epoki, a także konkretnego środowiska, i ze swej natury odznaczają się wyraźną i charakterystyczną szablonowością. Są to teksty, w których stałym punktem odniesienia staje się religijna relacja między autorem (również jego rodziną) i Bogiem oraz uznane za pewnik działanie opatrności Bożej, stale obecnej we wszystkich aspektach życia. Dlatego też purytańska literatura intymacyjna naszpikowana jest modlitwami i inwokacjami do Boga, odniesieniami do Biblii, zawartych w niej postaci i wydarzeń, zastyszanych przykładów zbawczych Boskich interwencji oraz wielu komentarzy autora przekonanego, że do takiego nadprzyrodzonego interwencjonizmu dochodzi i w jego własnym życiu. Teksty analizowane w książce są w dużej mierze oparte na kulturowych kliszach i niekiedy aż monotonne w swej powtarzalności, ale nie oznacza to, że przez to nie mogą one oddawać autentycznych emocji autora (podobnie jak dawna poezja – trzymana w konwencjonalnych ryzach rymu, rytmu, strofiki i obrazowania – nierzadko przekazuje coś nowego i oryginalnego). Autorka wychodzi ze słusznego założenia, że schematy i konwencje, w dużej mierze religijne, są środkami, które służą purytańskim autorom do wyrażania ich stanów wewnętrznych. Modlitwa, nawet szablonowa, jest najlepszym w ich mniemaniu wyrazem radości lub wręcz przeciwnie – skargą na przeciwności losu, a mało oryginalne odwołanie się do biblijnej historii Hioba jednak najpełniej współbrzmi z cierpieniem po stracie dziecka. Jednocześnie konwencjonalność pozostawia dość przestrzeni na indywidualizację przekazu: każdy z omawianych autorów w swoim pisaniu trochę inaczej konstruuje swoją emocjonalną tożsamość.

Głównym celem monografii jest omówienie purytańskiej emocjonalności, ale jej wartość leży również w tym, że pokazuje, co niezbyt częste w polskiej literaturze przedmiotu, jak w szczegółach wyglądało życie codzienne w Anglii wczesnonowożytnej. Czytelnik ma więc okazję przekonać się, jak w praktyce wyglądało bycie ojcem w wieku XVII (sygnalizuje to zresztą tytuł jednego z rozdziałów: *Doświadczenie codzienności – ojcostwo w praktyce*). Wgląd w rzeczywistość rodzinną tamtego czasu daje pojęcie, jak wyglądało np. zaangażowanie poszczególnych członków rodziny w okresie ciąży i w czasie porodu; jak kształcono dzieci, zarówno w szkole, jak i w domu; jak ojcowie zapewniali swoim dorastającym pociechom potrzebne im kwalifikacje zawodowe; jakich problemów wychowawczych doświadczali; jakie były koszty utrzymania potomstwa; jakie choroby przechodziły dzieci i jak sobie z nimi radzono; jakie książki o prowadzeniu gospodarstwa i wychowywaniu dzieci czytano, by wspomóc się w codziennych problemach...⁴

⁴ Poczytność autorów takich jak William Gouge, Robert Cleaver czy John Dod dodatkowo potwierdza, jak dużą wagę miały te zagadnienia dla społeczności purytańskiej.

Jednym z zamierzonych przez Autorkę celów analizy życia codziennego jest zakwestionowanie niektórych mitów i stereotypów. Przykładowo, powszechnie kojarzone z purytaniem surowość, oschłość czy nawet aurytaryzm – w popularnym ujęciu definiujące stosunki rodzinne, a zwłaszcza rolę ojca – w świetle omówionych źródeł z pewnością nie jawią się jako postawy dominujące. Podobnie jest z relacją między małżonkami. Koncepcja małżeństwa przedstawiona w literaturze tworzonej przez purytańskich kaznodziejów – np. w *Bożym kształcie domowego zarządu* Johna Doda i Roberta Cleavera (1598) – opiera się na nadrzędnej pozycji męża jako patriarchalnej głowy rodziny, któremu żona winna jest bezwzględne podporządkowanie i posłuszeństwo. Jeśli jednak zestawić ten postulatywny model z dziennikami i pamiętnikami, to okazuje się, że we wzajemnych relacjach na pierwszy plan wysuwa się miłość, czułość, szacunek oraz uwzględnianie przez męża potrzeb i opinii żony. Niekiedy dochodziło nawet do przejmowania przez mężczyznę kobiecych obowiązków. Innym interesującym przykładem tego, że kultura dnia codziennego w praktyce wyglądała nieco inaczej niż „powinna”, jest stosowanie praktyk, które można zaklasyfikować jako magiczne. Purytańscy teologowie – np. William Perkins w *Dyskursie o przekletej sztuce czarowania* (1608) – zdecydowanie i nieodmiennie potępiali jakąkolwiek formę magii (nawet leczniczej), uznając ją za groźny, demoniczny zabobon, przejaw braku zaufania do Boga i tym samym obrazę dla Niego. Tymczasem niektórzy ojcowie (Martindale, Wheatcroft) nie wahali się uciekać do podejrzanych guseł, próbując uzdrowić swoje ciężko chore dzieci. Nie odczuwali przy tym jakichś szczególnych wyrzutów sumienia, co pokazuje, że purytańska religijna żarliwość – stereotypowo nieprzejednana – nie wykluczała pójsia na dość daleko posunięte kompromisy, jeśli okoliczności tego wymagały.

Podsumowując, monografia Doroty Guzowskiej *Ojciec purytanin. Ekspresja ojcowskich emocji w angielskich źródłach autobiograficznych epoki Stuartów* to wartościowa pozycja i wkład w polskie badania nad angielską kulturą wczesnonowoczesną oraz udana rekonstrukcja męskiej emocjonalności powiązanej z doświadczeniem ojcostwa w środowisku purytańskim. Książka na sposób interdyscyplinarny wpisuje się w kilka obszarów badań: historię emocji, historię rodziny, studia nad męskością/ojcostwem i kobiecością/macierzyństwem (a także interakcją między nimi i wzajemną synergią) oraz historię codzienności. Wnikliwe wykorzystanie ego-dokumentów pozwala nie tylko spełnić główny cel pracy, ale również pokazać obraz życia codziennego w omawianej epoce z perspektywy rodziny; obraz, w którym postać ojca – jak w *Portrecie rodzinnym* Fransa Halsy wykorzystanym na okładce książki – zajmuje znaczące, teraz już bardziej wyeksponowane i naświetlone miejsce.

Paweł Rutkowski

Instytut Anglistyki
Uniwersytetu Warszawskiego