

Barokowy kaznodzieja czyta rzymskich pisarzy (na przykładzie wielkopiątkowego kazania Mikołaja Szomowskiego *Raj niebieski na ziemi, potopem złości i okrucieństwa żydowskiego zniesiony* [...])

Kazanie Mikołaja Szomowskiego *Raj niebieski na ziemi...* wydane zostało w 1655 roku w Warszawie w drukarni wdowy i dziedziców Piotra Elerta. To jedyny tekst Szomowskiego, jaki znamy¹. O samym autorze też prawie nic nie wiadomo. Na karcie tytułowej kazania znajdujemy ogólną informację, że zostało ono „do druku podane od ks. Mikoła Szomowskiego, teologa i kaznodzieję”. Najprawdopodobniej był więc księdzem diecezjalnym, bowiem o przynależności zakonnej autora zwykle informowano. Kazanie zadedykowane zostało biskupowi łuckiemu Stefanowi Wydźdze. Szomowski miał nadzieję, że znajdzie się w kręgu jego wpływów („[...] abyś mię w liczbę sług swoich choć za namniejszego i ostatniego przyjąwszy, w łasce swojej Pańskiej chować raczył”). Informacji o Mikołaju Szomowskim nie znajdujemy w *Herbarzu polskim* Kaspra Niesieckiego, gdzie wymienia się sporo postaci o tym nazwisku². Nie ma go też w dość szczegółowym wykazie kaznodziejów sporządzonym przez K. Mecherzyńskiego w *Historii wymowy w Polsce*³. Natomiast wzmiankę o Mikołaju Szomowskim, jezuitcie, studencie filozofii i prefekcie *Musicae* (1630/31) znaleźć można w rocznych katalogach zakonnych jezuitów⁴. Z kolei w *Wykazie jezuitów* dołączonym do *Encyklopedii wiedzy o jezuitach* wymieniono postać Mikołaja Szomowskiego (być może jest

* Uniwersytet Łódzki. Wydział Filologiczny, Katedra Literatury Staropolskiej i Nauk Pomocniczych.

¹ Zob. K. Estreicher, *Bibliografia polska*, t. 19, Kraków 1903, s. 292.

² K. Niesiecki, *Herbarz polski*, t. 8, Lipsk 1841, s. 627–628.

³ K. Mecherzyński, *Historia wymowy w Polsce*, t. 3, Kraków 1860.

⁴ Jerzy Kochanowicz SJ, *Początki jezuickiej kapeli i bursy muzycznej w Krakowie*, [w:] *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi SJ*, pod red. M. Ingłota SJ, S. Obirka SJ, Kraków 2001, s. 266.

to wariantywna forma nazwiska⁵), wyświęconego w 1626, który opuścił zakon w 1654 roku⁶. Czy chodzić może o interesującego nas Mikołaja Szomowskiego, który po opuszczeniu zakonu (1654), ale pozostaniu w stanie kapłańskim, szukałby sobie protektora i nowego miejsca w Kościele?

Obszernemu kazaniu (81 stron) towarzyszą dwa dodatki. Pierwszy to *Pożytki uważania Męki Pańskiej*, które autor przedstawia na przykładzie doświadczeń świętych (m.in. Gertrudy, Katarzyny ze Sieny, Mechtyldy, Edmunda, biskupa kantuaryjskiego). Zaczerpnięte one zostały w głównej mierze z żywotów tychże świętych. Drugi z dodatków *Zegarek Męki Pańskiej* (*horologium Passionis*) wywodził się jeszcze z tradycji średniowiecznej. Miał na celu ułatwienie rozważania Męki Pańskiej⁷. Począwszy od Wielkiego Czwartku, od godziny osiemnastej, aż po godzinę siedemnastą Wielkiego Piątku, każdej godzinie przypisane było wydarzenie, czy, jak je nazywała kościelna tradycja, tajemnica Męki Chrystusa. Miały one być przedmiotem refleksji dla wiernych, którzy chcieli jak najgłębiej przeżyć uroczystości Wielkiego Czwartku i Wielkiego Piątku. Tak np. godzinie osiemnastej przypisane jest wydarzenie z Wieczernika „*Pedes discipulorum lavans* [Jezus Chrystus nogi uczniom swoim umywający]”. Kolejna to „*Seipsum nobis in cibum tradens* [Jezus Chrystus nam się na pokarm dający]” aż po ostatnią godzinę, siedemnastą w piątek, która przynosi refleksję dotyczącą złożenia do grobu „*Sepultus* [Pogrzebiony]”⁸.

Wyjątkowość wydarzeń wielkopiątkowych, będących obok Wielkiej Niedzieli kwintesencją chrześcijaństwa, przekładała się także na praktykę kaznodziejską. Kazania na Wielki Piątek wyróżniały się zwykle na tle innych choćby objętością (były oczywiście obszerniejsze), pieczołowitością opracowania, pomysłowością w wynajdywaniu narzędzi, które uczyniłyby opisywaną mękę Chrystusa jak najbardziej sugestywną (głównie za pomocą dramatyzmu, naturalizmu, szczegółowości opisu). Często struktura tych kazań, sposób prowadzenia narracji inspirowane były techniką medytacji i podporządkowane celom, którym miała ona służyć, a były wśród nich pobudzenie do współczucia (*compassio*) i skłonienie do naśladowania (*imitatio*).

W kazaniach na Wielki Piątek stosunkowo rzadko autorzy odwoływali się do tradycji grecko-rzymskiej. To, co uchodziło, czy wręcz bywało pożądane w kazaniach na inne okazje (o czym świadczy kaznodziejska praktyka), w tym przypadku zdawało się być nie na miejscu. Kazanie Szomowskiego jest na tym tle wyjątkowe. Kaznodzieja bowiem wielokrotnie do tej tradycji się odwołuje. W stosunku do cytowań i przywołań z pisarzy chrześcijańskich odniesienia do autorów pogańskich stanowią sporą część. Na 52 z tych pierwszych mamy 14 odwołań do twórców starożytnych. W samym

⁵ Tak jest np. z jezuitą Stanisławem Szumowskim (Szomowskim). Zob. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, oprac. L. Grzebień SJ przy współpracy zespołu jezuitów, Kraków 2004, s. 669.

⁶ Tamże, s. 864.

⁷ M. Szomowski, *Raj niebieski na ziemi, potopem złości i okrucieństwa żydowskiego zniesiony abo kazanie na Wielki Piątek miane...*, Warszawa 1655, s. 1–90.

⁸ Tamże, s. 88–90. Zarówno łacińskie, jak i polskie nazwy tajemnic Męki Chrystusa są autorstwa Szomowskiego.

tekście kazania jest ich dziewięć. Pozostałe znajdujemy w dedykacji oraz liście *Do czytelnika*. Tutaj one nie dziwią. To zwykle w wypowiedziach poprzedzających kazania (listach dedykacyjnych, przedmowach, zwrotach do czytelnika) kaznodzieje pozwalali sobie na popisanie się znajomością *eruditiones* z zakresu kultury starożytnej. Tutaj dodatkowym powodem mogła być osoba, której kazanie zostało dedykowane, a mianowicie Jan Stefan Wydzga, w r. 1655 biskup nominat łucki, potem biskup warmiński (od 1659 r.), w końcu prymas Polski (1679)⁹. Być może więc przywołania autorów starożytności grecko-rzymskiej były ukłonem w stronę biskupa łuckiego, świetnie wykształconego (najpierw kolegium jezuickie, potem studia w Belgii, Francji i Hiszpanii; w końcu doktorat z teologii w Rzymie), doskonałego oratora, miłośnika sztuki oraz przyjaciela ludzi nauki. Dość wspomnieć, że Wydzga był protektorem luteranina przeciw, Jana Heweliusza, wielkiego astronoma. Już w tekstach ramowych przywołał kaznodzieja z pisarzy greckich – Arystotelesa, Ksenofonta oraz Sokratesa, z rzymskich zaś Pliniusza i Persjusza. Przedmiotem zainteresowania będą tutaj pisarze starożytni, do których nawiązał Szomowski w tekście samego kazania.

Kazanie inicjuje *thema*, fraza wzięta z Ewangelii, jak podaje autor, Mateusza: „*Venit diluuium, et perdidit. Matth: 24. Przyszła powódź i zgubiła*”¹⁰. Kazanie jest zbudowane w dużej mierze na alegorii nadchodzącej i postępującej powodzi. Równolegle rytm kaznodziejskiej narracji wyznaczają kolejne etapy męki Chrystusa. Oprócz, co oczywiste, ich osadzenia w tekście Ewangelii, dostrzec tu można zbieżność z niezwykle rozpowszechnionymi w XVII wieku tzw. kalwariami¹¹. Uwzględnia także kaznodzieja ówczesne postrzeganie drogi krzyżowej, którą dzielono na dwa etapy: drogę pojmania – *via captivitatis* (od Ogrójca do pretorium Piłata) oraz drogę krzyżową – *via crucis* (od pretorium Piłata po Kalwarię)¹². *Via captivitatis* to pierwsza (z wyodrębnionymi i rozbudowanymi wydarzeniami z Ogrójca) i druga część kazania, *via crucis* zaś trzecia.

⁹ Zob. www.archidiecezja.pl/pl/historia/poczet_arcybiskupow/jan_wydzga.html [dostęp: 1 XII 2011].

Informacje o prymasie tam zawarte zaczerpnięto z: J. I. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy od r. 1000 aż do r. 1821*, Poznań 1887–1892 oraz K. Śmigiel, *Słownik biograficzny arcybiskupów gnieźnieńskich i prymasów Polski*, Poznań 2002.

¹⁰ Tak brzmiące słowa znajdujemy jednak nie w Ewangelii Mateusza, lecz Łukasza (17, 27): „*Edebant et bibebant: uxores ducebant et dabantur ad nuptias, usque in diem, qua intravit Noe in arcam: et venit diluuium, et perdidit omnes*”. W Ewangelii Mateusza w rozdziale 24, wersie 39, jest wprawdzie odniesienie do tej samej sytuacji, jednak wyrażone nieco inaczej: „*Sicut autem in diebus Noe, ita erit et adventus Filii hominis: sicut enim erant in diebus ante diluuium comedentes et bibentes, nubentes et nuptum tradentes, usque ad eum diem, quo intravit Noe in arcam, et non cognauerunt donec venit diluuium, et tulit omnes: ita erit et adventus Filii hominis*”.

¹¹ Kaznodzieja wymienia bowiem: *Hortus* [Ogród], *Oratio* [Modlitwa], *Prostratio* [Padnięcie na ziemię], *Sudor* [Pot], *Osculum* [Pocałunek], *Captivatio* [Pojmanie], *Pontifices* [Arcykapłani], *Alapa* [Policzkowanie], *Velatio oculorum* [Zakrycie oczu], *Sputa* [Plucie], *Nox* [Noc] – dotąd mielibyśmy *via captivitatis*. Dalej zaś *Pilatus* [Piłat], *Ecce homo* [Oto człowiek], *Barabbas* [Barabasz], *Baiulatio Crucis* [Dźwiganie Krzyża], *Crucifixio* [Ukrzyżowanie] – to już właściwa *via crucis*.

¹² J. J. Kopec, *Dzieje nabożeństwa drogi krzyżowej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1974, t. 21, z. 4, s. 46–47.

W toku tej *stricte* religijnej narracji przywołuje kaznodzieja rzymskich pisarzy: Waleriusza Maksymusa, Plutarcha, Pliniusza Starszego (2 razy), Senekę, Wergiliusza (3 razy), Marcjalisa oraz Owidiusza. Podjęta tu zostanie próba opisanego zjawiska oraz odpowiedzi na pytanie o celowość przywołań, ich interpretację oraz zastosowanie do treści chrześcijańskich.

Waleriusz Maksymus (Valerius Maximus)

Invalidae ad hoc monstrum sugillandum literae; quia qui talem Ciceronis casum, satis digne deplorare queat, alter Cicero non extat [titulo de Ingrat.] (s. 2)¹³.

Pierwsza z przywołanych postaci to Waleriusz Maksymus. Cytat z tego autora pojawia się w *prooemium*. Kaznodzieja nie podał źródła, z którego zaczerpnął zdanie. Zważywszy jednak na postać Maksymusa, który był twórcą jednego dzieła, wiadomo, że chodzi o jego *Factorum et dictorum memorabilium, libri novem*. Niezwykle popularny zbiór anegdot o starożytności był niewyczerpanym źródłem egzemplów i *eruditiones*. Szomowski skorzystał z historii wyjętej z księgi V *De Humanitate*. Wskazuje na to nota marginesowa: „*titulo de Ingrat.*”. Część trzecia (*Caput III*) księgi V dzieła W. Maksymusa nosi właśnie tytuł *De Ingratis*. Przytacza w niej autor historyczne egzemplaria, mające być najlepszą ilustracją tejże cechy. Jedno z nich nosi tytuł *De Cn. Popilio Lenate*¹⁴. Uosobieniem niewdzięczności staje się w niej trybun Popilius. Oskarżony niegdyś o zabójstwo uniknął kary, wybroniony przed sądem przez Cyncerona. Kiedy wielki mówca ukrywał się przed poszukującymi go żołnierzami, którzy na rozkaz Marka Antoniusza mieli go aresztować, został zdradzony przez wyzwolenca, niegdyś niewolnika swego brata (niejakiego Filologusa). Aresztowali go zaś żołnierze pod dowództwem właśnie Popiliusa (Popilius Laenatus Picentis).

Historia ta została szczegółowo opisana przez Stanisława Koszutkiego w biografii Cyncerona, która poprzedzała jego tłumaczenie Tuluszowego dzieła *O powinnościach wszech stanów ludzi*¹⁵. Znajduje się tam ciekawa dla naszych rozważań marginesowa nota: „Appianus powie, że Lena niejaki, którego był Cyncero w prawie przed kilką dni obronił, że gardła nie dał, Cynceronowi szyję uciął, za co Lenę Antonina udarował 250 drachmami atyckimi”. Przywołany przez Koszutkiego Lena to Waleriuszowy Popilio Lenate.

Co połączyło bohaterów tej historii z postacią Chrystusa? Chrystus zdaje się być, według kaznodziei, podobnie jak Cynceron, niesłusznie osądzony i skazany. Zdrajca – Judasz, który bezpośrednio przyczynił się do

¹³ M. Szomowski, *Raj niebieski na ziemi....* Informacje włączone do cytatów w kwadratowych nawiasach to noty, które kaznodzieja umieścił na marginesach, odsyłając zainteresowanych do źródeł, z których czerpał.

¹⁴ Valerius Maximus, *Dictorum Factorumque Memorabilium Exempla*, Lugduni 1550, s. 258–259.

¹⁵ Zob. M. T. Cynceron, *O powinnościach wszech stanów ludzi księgi troje przez Stanisława Koszutskiego przełożone i krótkimi przypiskami objaśnione*. K temu przydano żywot jego krótko zebrany z różnych historyków, jako skąd poszedł Cyncero, co czynił za swego wieku i jako żywota dokonał. A na ostatku przydane są przypiski dostateczne które poznaczone są w tekście liczbą wedle porządku swego, Wilno 1593, k. C_{ij}v–C_{ij}ij.

wydania Jezusa, ma swój odpowiednik w postaci Popilia. Jeden i drugi związani byli blisko z ofiarą. Jednak zamiast odwdzińczyć się za doznane dobro, przyczyniają się do pojmania, a w końcu śmierci swego dobroczyńcy. Informacja Koszutskiego o zapłacie, jaką miał otrzymać Popilio za pomoc w pojmaniu Cycerona, przypomina historię Judaszowych srebrników. Cała ta historia nie jest oczywiście w kazaniu przytoczona. Kaznodzieja bazuje na swojej znajomości szerszego kontekstu, licząc też być może na rozpoznanie go przez niektórych przynajmniej odbiorców.

Wergiliusz (Publius Vergilius Maro)

Mowa była już o tym, że nadrzędną alegorią, która organizuje kazanie, jest obraz powodzi. Kaznodzieja przywołał różnorakie znaki, zwiastujące powódź, które pojawiają się w przyrodzie. Był wśród nich wiatr. W przełożeniu na alegoryczny język kazania to poprzedzający ostateczną kaźń lęk. Dręczący Chrystusa przebywającego w Ogrójcu, „smutków i lękania wiatry” (s. 8) – pisał kaznodzieja. Kiedy więc dalej dociekał przyczyn oblewania się przez Chrystusa krwawym potem, powołał się na przykład Wergiliuszowej *Eneidy*. Przytoczył cytat: „*Sanguine placastis ventos, et virgine caesa*” (ks. II, w. 116) i tak go tłumaczył:

Jest jeden u poetów *comment*, że kiedy gwałtowne wiatry i szkodliwe wichry panują, tedy na poskromienie i uciszenie ich ten skuteczny sposób: z panny co przedniejszej krew wycisnąć, powietrze polewać, a wiatry zaraz ucichną. *Sanguine placastis ventos, et virgine caesa* [Virgil. *Aen.*] (s. 8).

Dziewica, o której mowa w cytacie Wergiliusza, to Ifigenia, córka Agamemnona i Klitajmestry. Miała zostać złożona w ofierze rozgniewanej bogini Artemidzie, aby ta zesłała pomyślne wiatry, które pozwoliłyby pożegłować wojskom greckim do Troi. Kaznodzieja dość dowolnie interpretował tekst. Trudno odtworzyć, jakimi drogami podążała jego wyobraźnia, aby połączyć te dwa obrazy. Wydaje się, że punkty styczności to słowa-obrazy swobodnie kojarzone z sobą. W tym wypadku krew dziewczycy ofiary – krew Chrystusa ofiary, misja przebłagalna dziewczycy – misja przebłagalna Chrystusa, pomyślne wiatry mające doprowadzić Greków do celu, czyli Troi – wiatr zapowiadający początek misji Chrystusa, u której celu jest śmierć, w końcu dziewiczość Ifigenii i Chrystusa.

Kolejny cytat z Wergiliusza również pochodzi z *Eneidy*. Tym razem opisując zniekształcone mękami ciało i oblicze Jezusa, zwraca się kaznodzieja do Maryi słowami:

Podź bolesna Matko, przzenabłogosławieńsza Panno. *Verane te facies? Oculos an ludit imago?* [Aeneid.] A obacz jeżeli to ten, któregoś ty zrodziła, pierśmi i mlekiem panieńskim karmiła, na rękach swoich piastowała, powijała, wychowała, któremuś usługowała. *Heu! Quantum mutatus ab illo:* jako się barzo zmienił, jak nie on (s. 40).

Przy pierwszym cytacie znajduje się marginesowa nota, odsyłająca do *Eneidy*. Rzeczywiście, odnajdujemy w dziele Wergiliusza słowa „*Verane te facies?*”. Znajdują się one w III księdze (w. 310). Wypowiada je Andromacha, wdowa po Hektorze. Kiedy przy mogile opłakiwała w samotności swego męża, pojawił się niespodziewanie Eneasza. Uciekły z Troi, poprzez Trację, wyspy Dalos i Krete, dotarł do Epiru. Tutaj właśnie nastąpiło niespodziewane spotkanie. Andromacha, będąca wtedy niewolnicą syna Achilleasa, Neoptolemosa (Pyrrosa), ujrawszy trojańską zbroję, przekonana, że widzi zjawę, zdrętwiała padła na ziemię. Kiedy doszła do siebie, zwróciła się do Eneasza słowami: „*Verane te facies?*” [„Tweż to lice?”]¹⁶ (w. 310). Kolejne zdanie przytoczone przez kaznodzieję nie jest kontynuacją cytatu. Okazuje się także, że w ogóle nie pochodzi z *Eneidy*. Słów bowiem „*Oculos an ludit imago*” w eposie Wergiliuszowym nie znajdziemy. Najbliższy tej frazie jest cytat z II księgi, opisujący Eneasza poszukującego swej żony Kreuzy, która zaginęła podczas ucieczki z Troi. Bohater spotyka już tylko jej marę: „*Infelix simulacrum, atque ipsius umbra Creüsae / Visa mihi ante oculos, et notâ major imago*” [„Nieszczęsna mara tylko i cień Kreuzy miły, / Większy od znanej ujrzę, zjawisko z mogiły”] (w. 772–773)¹⁷. Czy zaszła tu pomyłka przy cytowaniu z pamięci, czy może autor skompilował dwa cytaty, nie wskazując źródła drugiego z nich? Zrobił to zaś, bo tak brzmiące bardziej odpowiadały temu, co chciał wyrazić? Niewątpliwie, cytat właściwy z *Eneidy* nie nadawał się do rozwinięcia. Brzmiał on bowiem: „*Verane te facies, veres mihi nuntius affers, / Nate deâ?*” [„Tweż to lice? Prawdziwyż przychodzi to goniec, / Syn bogini?”] (w. 310–311). Skojarzenie Maryi z określeniem „*děa*” – „bogini” byłoby chyba zbyt wielkim nadużyciem.

Opis umęczonego ciała Zbawiciela kończy kaznodzieja znów słowami Wergiliusza „*Heu! quantum mutatus ab illo: jako się barzo zmienił, jak nie on*” (s. 40). „*Quantum mutatus ab illo*” to słynne zdanie z *Eneidy*¹⁸, którym Eneasza zareagował na to, co zobaczył we śnie. Ukazał mu się bowiem Hektor cały pokryty ranami (ks. II, w. 270–279). Pisał rzymski poeta: „*Hei mihi, quali erat! Quantum mutatus ab illo Hectore, qui redit exuvias indutus Achilli [...]*” (w. 274–275) [„Ach, jakież był! Jak bardzo odmienny od tego / Hektora, co w Achilla zbroi wraca żwawy”]¹⁹. Opis poranionego ciała trojańskiego bohatera: przebitych nóg, zakrwawionej brody, poranionej piersi – to znów ścieżki, którymi zdawał się podążać kaznodzieja, kojarząc Hektora z Izajaszowym Mężem Boleści. Przywołał go zresztą kilka wersów wcześniej, opisując Chrystusa: „*Novissimus virorum, et non erat aspectus ei [Isai. 53]*”²⁰.

¹⁶ Publiusz Wergiliusz Maro, *Eneida*, przeł. T. Karyłowski, oprac. S. Stabryła, Wrocław 1981, BN II 29, s. 81.

¹⁷ Tamże, s. 67.

¹⁸ Tamże, s. 49, przypis do wersu 274. Zob. też *Dicta. Zbiór tacińskich sentencji, przysłów, zwrotów, powiedzeń z indeksem osobowym i tematycznym*, oprac. i red. Cz. Michalunio SJ, Kraków 2005, s. 508.

¹⁹ Publiusz Wergiliusz Maro, *Eneida*, s. 49.

²⁰ Wskazał na źródło – *Księgę Izajasza*, rozdział 53. Zdanie to jest kompilacją dwóch fragmentów z tego rozdziału. Pierwsza część pochodzi z wersu 3, druga część z wersu 2.

By ostatni raz nawiązać do Wergiliusza, sięgnął Szomowski po *Bukoliki*. Kiedy przyszło do opisanie zdrady, jakiej dopuścił się Judasz, rozpoczął kaznodzieja od przywołania figury węża. Określił go przydomkiem „*callidus*”, gdyż, jak pisał, „chytry, zdradziecko kąsa” (s. 15). Powołując się na psalmistę dodawał: „*Obturantis suas, quae non exaudiet vocem incantantis*, że kiedy go zaklinają, to jedno ucho do ziemi przyciska, a drugie ogonem zatula, aby głosu zaklinającego nie słyszał [*Psal. 57. 6*]” (s. 15). Zaklinającym staje się Chrystus, zaklinanym wężem – Judasz. Dodawał Szomowski: „*Vae autem homini illi*, zaklinał Pan i Zbawiciel świata Jezus; na to on wszystko głuchy. *Osculatus est eum*” (s. 15).

Kaznodzieja przywołał słowa wypowiedziane przez Mesjasza w Wieczerniku, kiedy to zapowiadał on zdradę Judasza: „*Vae autem homini illi, per quem Filius hominis tradetur!*” (Mk 14, 21), tj. „Biada temu człowiekowi, przez którego Syn Człowieczy będzie wydany”.

Czy słowa Chrystusa „*Vae autem homini*” („Biada temu człowiekowi”) zasługują na miano zaklinania? Jednak użycie właśnie tego sformułowania, zdaje się ściśle powiązane z przywołaną za chwilę eklogą. Cytat pochodzi z eklogi ósmej, pt. *Pharmaceutria*. W polskiej tradycji jest ona znana z przeróbki Szymonowica jako sielanka *Czary*. Alfezye śpiewa pieśń. Podejrzewająca swego męża Dafnisa o zdradę, odprawia czary (oto owo zaklinanie), aby sprowadzić go do siebie. Na początku mówi o sile magicznych zaklęć:

*Carmina vel caelo possunt deducere Lunam:
Carminibus Circe socios mutavit Ulyxi;
Frigidus in pratis cantando rumpitur anguis.*
[Od zaklęcia na łąkach padają się węże,
Przez nie Cyrce zmieniła Ulissesa męże,
Miesiąc zstępuje z nieba zaklęty ich władzą...]²¹.

W podane przykłady zastosowania czarodziejskich mocy wpisana jest możliwość panowania nad porządkiem natury („ściągnięcie” księżyca). Przywołana zostaje czarodziejka Kirke, która przemieniła towarzyszy Odyseusza w wieprze. W końcu, najbardziej nas tu interesująca kwestia – wąż. To czary mają sprawiać, że gad ten, będący uosobieniem ponadnaturalnych mocy, traci je i ginie. Poeta pisał „*rumpitur anguis*”, co kaznodzieja tłumaczył „wąż, którego zaklęto, w pół się przepuka”. W słowach Szomowskiego wypowiedzianych po chwili, przypominających karę, która spotkać miała Judasza za zdradę, znajdujemy odpowiedź, skąd powiązanie tych dwóch, zdawałoby się, tak odległych obrazów:

²¹ Tekst łaciński i polski za: Wergiliusz, *Bukoliki*, tłum. K. Koźmian, z rękopisu wydał J. Wójcicki, Warszawa 1998, s. 92–93. Przytoczę tu jeszcze angielskie tłumaczenie tego fragmentu, dające lepsze wyobrażenie o znaczeniach oryginału: „Charms can bring down the very moon from haeven, / With charms Odysseus’ oarsmen Kirke changed, / Charms **burst in twain chilly meadow-snake** [...]”. Zob. H. Jennings Rose, *The Eclogues of Vergil*, California, London 1942, s. 156.

O ty przekłety i nieszczęsny Judaszu! Żywot i zdrowie nasze pocałowaniem wydając zjadłeś; ale wiedz, żeś i sobie śmierć połknął [...] na drzewie obieszony nie będziesz, a w pół się przepukszy, pójdziesz na miejsce zdrady i niecnoty twojej godne (s. 16).

Odniósł się tu kaznodzieja do Dziejów Apostolskich, gdzie Piotr opowiada o okrutnym końcu Judasza: „A onci otrzymał rolę z zapłaty niesprawiedliwości, a obiesiwszy się rozpukł się na poły i wypłynęły wszystkie wnętrzności jego” (Dz 1, 18)²². Wergiliuszowy wąż, na którego rzucono czarę czy klątwę, rozpruty, z wypływającymi wnętrznościami, wpasował się doskonale w Piotrowy obraz „rozpukniętego Judasza”. Judasz-zdrajca ukryty pod figurą węża skończył jak wąż. W naturze często bowiem po ulewnych deszczach (nadrzędna w kazaniu metafora powodzi) można spotkać martwe węże z rozerwanym brzuchem i wylanymi wnętrznościami. Judasza-węża-Szatana, bo taki jest właściwie ciąg skojarzeń, spotyka symboliczna kara²³. Szomowski idzie tu tropem św. Łukasza, u którego samobójcza śmierć Iskarioty nie jest efektem niemożności poradzenia sobie z dręczącymi go wyrzutami sumienia (jak u ewangelisty Mateusza), lecz skutkiem przyzwolenia Judasza na opanowanie jego duszy przez Szatana („I wstąpił szatan w Judasza” – Łk 22, 3). Łukasz jest konsekwentny. W Dziejach Apostolskich, swojego przecież autorstwa, dopowiada tylko koniec historii Judasza. U Szomowskiego nawet zaklęcia Wergiliuszowej Alfezyi, które pozwalają pozbawić życia węża, mają swój odpowiednik w zaklęciach, czy raczej przekleństwie Jezusowym – jakkolwiek dziwnie by to nie brzmiało.

Marcjalis (Marcus Valerius Martialis) i Owidiusz (Publius Ovidius Naso)

Karkołomna próba połączenia tradycji chrześcijańskiej i pogańskiej miała także miejsce, kiedy kaznodzieja opisywał umęczone ciało Chrystusa:

Ślicznieszy i urodziwszy nad wszystkie syny ludzkie. *Totus desiderabilis* [Cant.]. Tu zaś *Novissimus virorum, et non erat aspectus ei* [Isai. 53:]. Ze wszystkich napodlejszy, nawzgardzieńszy, że nie masz i na co wejrzeć. *In[que] omni nusquam corpore corpus erat* [Martialis de Laureol.]. We wszystkim ciele nie masz namniej ciała. *Unum sed toto vulnere, vulnus*, ale jakoby jedna szczerza rana [Quid. In Ibin.] (s. 40).

W przywołanym fragmencie kazania, jak w soczewce, widać pewne charakterystyczne zjawiska, jak choćby przenikanie się świata pogańskiego

²² Cyt za: *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.* Transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy ks. J. Frankowski, wyd. 3, Warszawa 2000, s. 2152.

²³ G. W. Most, *The Judas of the Gospels and the Gospel of Judas*, [w:] *The Gospel of Judas in context: proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas, Paris, Sorbonne, October 27th–28th 2006*, pod red. M. Scopello, Leiden 2008, s. 76–77. Podążając za św. Łukaszem, autor przedstawia teologiczną interpretację śmierci Judasza (pozycja ciała po śmierci, jego dezintegracja – pęknięcie i wylanie się wnętrzności), którą zamyka (podobnie jak Szomowski) w ciągu następujących obrazów i skojarzeń, jakie one wywołują: Judasz – wąż – Szatan.

i chrześcijańskiego, czy może raczej kulturowych znaków tych światów. Dalej zaś – alegoryczne ich czytanie.

W obrębie zaledwie kilku zdań mamy cytaty z Marcjalisa i Owidiusza oraz dwa ze Starego Testamentu. Wszystkie one zostały zastosowane do opisu umęczonego ciała Jezusa. Mechanizm czytania poetów pogańskich jest podobny jak przy figuratywnym czytaniu Starego Testamentu. Potwierdzenie tego zjawiska odnajdujemy, kiedy autor przywołuje słowa z Pieśni nad pieśniami i Księgi Izajasza. W pierwszym przypadku figurą Chrystusa staje się Oblubieniec, w drugim Izajaszowy „Sługa doskonały”. Ten ostatni jest zresztą jedną z najbardziej znanych starotestamentowych figur Chrystusa. To sam Jezus odniósł tę postać do swojej misji (Łk 22, 19–20, Mk 10, 45).

Jako przykład powszechności tej praktyki przywołam jeszcze jeden przypadek. Szomowski rozpoczyna trzecią część kazania wezwaniem do Chrystusa o dopełnienie swej misji:

Podź na tę górę [...] ostatek przenaodróższej krwi wytocz. [...] Weźm na ramiona krzyż. Weźm Izaaku drewna, na których się całopalenie Bogu Ojcu oddasz. Weźmi Noe arkę, w której naród ludzki od zguby wiekuistego potopu zachowasz. Weźm Mojżeszowi laskę [...]. Weźmi Dawidzie procę [...]. Weźm Jakobie drabinę [...] (s. 46).

Ten sam sposób figuratywności można, jak się wydaje, odnieść do przywoływanych przez kaznodzieję postaci i wydarzeń z dzieł poetów rzymskich. Pierwszy cytat pochodzi z 7 epigramu Marcjalisa ze zbioru *Liber spectaculorum*.

*Qualiter in Scythica religatus rupe Prometheus
adsiduam nimio pectore pavit avem,
nuda Caledonio sic viscera praebuit urso
non falsa pendens in cruce Laureolus.
vivebant laceri membris stillantibus artus
inque omni nusquam corpore corpus erat*²⁴.

[Jak niegdyś Prometeusz przykuty do skały,
Odrośłą pasł wątroba sępa przez czas cały,
Tak pierś gołą wystawić przyszło niedźwiedziowi,
Wiszącemu na drzewie prawdziwie Wawrzkowi.
Drgały stargane żyły, krew z członków puszczała,
W całym ciele nie było nigdzie znaku ciała]²⁵.

Przywołany przez rzymskiego poetę Laureolus był postacią autentyczną, zbiegłym niewolnikiem, który był przywódcą grupy złodziei. Został

²⁴ Cyt. za: C. A. Williams, *A Martial Reader. Selections from the Epigrams*, Illinois 2011, s. 2. Ponieważ różne są lekcje tekstu Marcjalisa, przytaczam wersję współczesnego znawcy twórczości rzymskiego poety (inne lekcje tego tekstu zob. np. M. V. Martialis, *Epigrammata de Spectaculis* [...], [w:] M. V. Martialis, *Ex Museo Petrii Scriverii*, Amstelodami 1664, s. 14; M. V. Martialis, *Epigrammata*, Londini 1716, s. 2–3).

²⁵ M. V. Martialis, *Spectaculorum liber / Księga widoków rzymskich Domicyjana cesarza*, przeł. J. E. M[inasowicz], Warszawa 1759, s. 10–11 (w. 1–6).

skazany na śmierć przez ukrzyżowanie, wcześniej zaś był torturowany poprzez napuszczenie na niego dzikich zwierząt. Był postacią opisywaną przez Swetoniusza, Lentulusa (Gneiusz Korneliusz Lentulus Gaetulicus), Katullusa, a także Juwenalisa i Tertulliana²⁶. Stał się też jedną z niezwykle popularnych postaci sztuk mimicznych wystawianych na rzymskich arenach, gdzie autentyczne ukrzyżowanie skazańca-„aktora” było częścią widowiska²⁷. Marcjalis w swym epigramacie przywołał właśnie takie widowisko, które miało miejsce w amfiteatrze Flaviana za panowania Kaliguli²⁸. Krwawy spektakl odbywał się na cześć władcy. Aby uczynić widowisko atrakcyjniejszym, „ubrano” je w mitologiczne szaty. Szerzej zjawisko to opisał K. Coleman w pracy o znamienym tytule *Fatal Charades: Roman executions staged as mythological enactments* (Śmiertelne gry: Rzymskie egzekucje wystawiane jako widowiska mitologiczne – tłum. M. K.)²⁹.

W przypadku Szomowskiego zadziałało skojarzenie Laureolus – Prometeusz – Chrystus, ponieważ związane były z nimi pojęcia: krzyż, ofiara, męka oraz wystawienie jej na widok publiczny. Stąd też pewnie przywołanie właśnie tej frazy z Marcjalisa.

W przypadku kolejnego rzymskiego autora, Owidiusza, zacytował Szomowski frazę, jak podaje, z *Liber in Ibin*. Chodzi o dzieło rzymskiego poety zatytułowane *Ibis*, elegijny poemat powstały na wygnaniu. Ta literacka inwektywa nazywana jest poematem-przekleństwem. Kierował ją Owidiusz do byłego przyjaciela skrytego pod pseudonimem tytułowego Ibisa (nie do końca wiadomo, o kim pisał poeta; przypuszcza się, że mogło chodzić o Titusa Labienusa bądź Caninius Rebilusa), który nie stanął w jego obronie, lecz publicznie go znieważył i rzucił na niego oszczerstwa. Poszukiwania przywołanej frazy „*unum sed toto vulnere, vulnum*” nie przyniosły jednak rezultatu. Nie ma takowej w Owidiuszowym poemacie *Ibis*. Najbardziej zbliżoną znajdziemy w jego *Metamorfozach* w Księdze V. Są tam słowa:

*ille tuens oculis immitem Phinea torois
'quandoquidem in partes', ait, 'abstrahor, accipe, Phineu,
quem fecisti hostem, pensaue hoc vulnere vulnus!'*³⁰

[Spoglądając na wrogię Fineusza strasznyimi oczami rzecze: – Trafiłeś mnie, choć trzymałem się na stronie, jeśli chcesz mieć we mnie wroga, Fineuszu, przyjm ranę za ranę]³¹.

²⁶ T. Wiedemann, *Emperors and gladiators*, Taylor & Francis e-Library 2002, s. 84–85.

²⁷ Szczególnie popularna była sztuka Katullusa *Laureolus*; zob. L. L. Welborn, *Paul, the fool of Christ. A Study of Corinthians 1–4 in the Comic – Philosophic Tradition*, London 2005, s. 99–100.

²⁸ Tamże, s. 100.

²⁹ K. Coleman, *Fatal charades. Roman executions staged as mythological enactments*, „Journal of Roman Studies” 1990, t. 80, s. 44–73.

³⁰ *Ovid's Metamorphoses, Books 1–5*, wstęp i komentarze W. S. Anderson, University of Oklahoma Press 1997, s. 130 (w. 92–94). Łaciński tekst podaje za krytycznym wydaniem Williama S. Andersona, na którym opierał się S. Stabryła opracowując i przygotowując do druku polskie tłumaczenie A. Kamieńskiej (S. Stabryła, *Nota wydawcy*, [w:] Owidiusz, *Metamorfozy*, przeł. A. Kamieńska, oprac. S. Stabryła, Wrocław 2004, s. CXXIX).

³¹ Owidiusz, *Metamorfozy...*, s. 134.

Pojawia się tu pytanie, czy znów zaszła pomyłka, a kaznodziei chodziło o cytaty z *Metamorfoz*? Nie wiadomo.

W *Metamorfozach* opis dotyczy krwawej, okrutnej jatki, do jakiej doszło podczas wesela Perseusza z Andromedą. Wściekły Fineus, któremu Andromeda była wcześniej przyrzeczona, postanowił się zemścić. Wraz z towarzyszami przybył na weselną uroczystość i próbował zabić konkurenta. Rozpoczęła się krwawa jatka, u której końca Fineus został przemieniony w kamień za sprawą głowy Meduzy. Słowa „*vulnere, vulnus*” wypowiedział Idam, towarzysz Fineusa, kiedy ten w bitewnym zamęcie niechętnie przebijają go oszczepem.

Świadectwem, które może wskazywać, że wykorzystanie frazy „*vulnere, vulnus*” podążać mogło dość dowolnymi ścieżkami, jest choćby utwór Erazma z Rotterdamu. W jednym ze swoich wierszy (opublikowanym już po jego śmierci) zastosował on wspomniane słowa Owidiusza. W religijnym wierszu-poemacie, opisującym tajemnicę zbawienia, charakter Chrystusowej ofiary i współdziałania w niej Maryi, znajdujemy następujący fragment:

*Mors item adversa populanda morte est,
Atque curandus dolor est dolore,
Denique obiecto merito fugandum
Vulnere vulnus* (w. 209–212)

[Likewise, death should be undone by having a death set against it, and pain should be cured by pain, and finally wounds should rightly be put to flight by confronting them with wounds]³².

Filologiczne komentarze do tego fragmentu poematu jednoznacznie wskazują na inspirację słowami Owidiusza z *Metamorfoz*³³.

Seneka (Lucius Annaeus Seneca Minor)

Seneka przywołany zostaje, kiedy kaznodzieja opisuje biczowanie. Słup, do którego przywiązany był Chrystus, skojarzył Szomowski z kolumnami Herkulesowymi. Zostały one postawione przez mitycznego bohatera w czasie jego wyprawy po trzode Geriona z Erytei. Do dziś tradycyjnie określa się tak góry po dwóch stronach Cieśniny Gibraltarskiej (europejskiej i afrykańskiej). Wyznaczać one miały granice zamieszkałego świata. Przypominały o tym umieszczone na nich napisy „*Non plus ultra*”, będąc zarazem przestrożą dla żeglarzy, aby nie zapuszczali się dalej³⁴. Słowa te stały

³² Cytuję za wydaniem: Desiderius Erasmus, *Collected works of Erasmus. Poems*, tłum. C. H. Miller, red. i oprac. H. Vredeveld, t. 85, University of Toronto Press 1993, s. 286. Cytowany wiersz Erazma nie doczekał się dotąd przekładu na język polski.

³³ Desiderius Erasmus, *Collected works of Erasmus. Notes to Poems*, s. 656 (s. 280–283; przypisy do w. 212).

³⁴ R. Graves, *Mity greckie*, przeł. H. Krzeczowski, wstęp A. Krawczuk, Warszawa 1974, s. 452, 460–461 (132.b oraz 132.3).

się popularną maksymą, która zyskała także znaczenie: „rzeczy nieprześcignionej”, „szczytu doskonałości”³⁵.

Kaznodzieja przywołał Herkulesa, nazywając go „*monstrorum domitor*” (pogromcą potworów) i wskazał przy tym na Senekę. Znów, nie po raz pierwszy, dość trudno zidentyfikować miejsce, na które się Szomowski powołuje. W sposób oczywisty najpierw nasuwa się skojarzenie z dwiema tragediami rzymskiego myśliciela: *Hercules furens* (Herkules szalejący) oraz *Hercules Oetaeus* (Herkules etejski). W żadnej z nich nie znajdziemy jednak ani takiego określenia Herkulesa, ani historii przypominającej o postawieniu słupów. W *Herkulesie szalejącym* mamy Herkulesa określanego jako „*domitor orbis*”, „*Lycurgi domitor*”, „*domitor Somne malorum*”³⁶. W *Herkulesie etejskim* jako „*domitor magne ferarum*”³⁷. Wydaje się, że przytaczał kaznodzieja po prostu frazę wówczas popularną i próbował z pamięci wskazać jej źródło, co mu się nie udało. O popularności tego Herkulesowego przydomka świadczą choćby następujące przykłady. Kochanowski w swej elegii 5 z rękopisu Osmólskiego pisał o nim: „*Monstrorum Alcides domitor domitorque ferarum / Non renuit dura carpere pensa manu*” (w. 21–22)³⁸. W 1647 r. została wystawiona sztuka Jana Amosa Komeńskiego zatytułowana *Hercules monstrorum domitor*³⁹, zaś Benedykt Chmielowski w *Nowych Atenach*, pisząc o Hiszpanii wywodził, iż: „Herkules z Libii przybywszy, wielki junak, zwyciężył te trzy głowy, albo trzech rządców⁴⁰, i stąd *Monstrorum Domitor* (pogromca potworów)”⁴¹.

I znowuż chyba nie o precyzję źródłowego wskazania chodziło kaznodziei. Słowa, które miał Herkules umieścić na owych granicznych słupach, stały się pretekstem do rozważań o męce i ofierze Chrystusa. Pisał Szomowski:

A na tejci marmurowej kolumnie, jakoby to już przy ostatniej Pana i Zbawiciela naszego przeciwko nam miłości granicy, zapisał był starosta rzymski: *Non plus ultra*. Już też nie dalej. [...] Nawet jadowita złość żydowska [...] z drugiej strony zapisała: *Non plus*, obawiając się, aby ubiczowanego tylko starosta wolno nie puścił, katów i żołnierzy pogańskich przepłacali, aby tak dobrze przykładali, żeby w onym biczowaniu padł i umarł. Ale te ich zapisy Pan i Zbawiciel nasz Jezus pomazał; a sam krwią swoją napisał: *Plus ultra*. Dalej jeszcze, dalej (s. 35).

Jest ten fragment frapującą interpretacją Herkulesowej frazy „*Non plus ultra*”, a także próbą jej różnorodnej modyfikacji („*Non plus*” oraz „*Plus ultra*”), a tym samym – reinterpretacji. Choć źródło, na jakie wskazuje Szomowski,

³⁵ *Dicta...*, s. 397 [5823].

³⁶ Seneca, *Hercules furens: a critical text with introduction and commentary*, pod red. J. G. Fitcha, Cornell University Press, New York 1987, s. 87 (w. 619), 96 (w. 903), 101 (w. 1065).

³⁷ Seneca, *Oedipus, Agamemnon, Thyestes, Hercules on Oeta, Octavia*, tłum. i red. J. G. Fitch, Harvard 2004, s. 496 (w. 1989).

³⁸ Cyt. za Z. Głombiowska, *La première version des Élégies de J. Kochanowski*, „*Humanistica Lovaniensia. Journal of neo-latin studies*” 1978, t. 27, s. 199.

³⁹ T. Bieńkowski, *Fabularne motywy antyczne w dramacie staropolskim i ich rola ideowa. Studium z dziejów kultury staropolskiej*, Wrocław 1967, s. 108–109.

⁴⁰ Mowa o trzygłowym Gerionie, którego pokonał Herkules, uprowadzając jego stado.

⁴¹ B. Chmielowski, *Nowe Ateny...*, Kraków, 1968, s. 412–413.

mowski, to Seneka, wydaje się, że posługiwał się on po prostu utrwalonym już w chrześcijańskiej kulturze skojarzeniem postaci Herkulesa i Chrystusa⁴². Ten pierwszy miał być niejako zwiastunem Mesjasza. Słynną legitymizację tego zestawienia dał choćby Pierre Ronsard w swym hymnie *Hercule chrestien*⁴³ czy Hugo Grotius w dramacie *Christus Patiens*⁴⁴.

Ciekawym przyczynkiem do zmodyfikowanej formy Heraklesowego „*Non plus ultra*” jest fakt, iż król hiszpański Karol V (1519–1556) formułę „*Plus ultra*” przyjął jako osobiste motto, które stało się także narodowym mottem Hiszpanii i widniało nawet na ich narodowej walucie. Było w jakiejś mierze przekorną niezgodą na Herkulesową przestrożę, na owe „Ani kroku dalej”. Nowe motto wyrażało hiszpańską chęć ekspansji, umiłowanie ryzyka i wykraczania poza oswojone horyzonty. Mogło mieć także inne interpretacyjne zastosowania, o czym świadczy hiszpańska tradycja emblematyczna⁴⁵. Do dziś formułę tę i Herkulesowe słupy odnaleźć można w hiszpańskim herbie.

Jest jeszcze przynajmniej jeden trop wskazujący, skąd mogło wziąć się skojarzenie przez kaznodzieję słów „*Non plus ultra*” z Seneką. Tragedia *Medea* Seneki była dla poszukiwaczy Nowego Świata źródłem inspiracji i przekonania o istnieniu tegoż. Posiadał ją w swej bibliotece Krzysztof Kolumb⁴⁶. Proroctwo wyrażone w drugiej pieśni chóru pierwszego aktu było także dla niego inspiracją. Tekst tragedii towarzyszył mu podczas wyprawy do Nowego Świata. Do dzisiaj w Biblioteka Colombina w Sewilli zachował się egzemplarz *Tragedii* Seneki, który Kolumb zabrał na swą wyprawę. Podróżnik czuł się wcieleniem odkrywcy zapowiedzianego w proroctwie Medei. W swoim dziele *Libro de las Profecías*, które powstało już po odkryciu nowych lądów (1501–1503), a było zbiorem religijnych (Biblia, pisarze kościelni) i literackich wizji zapowiadających istnienie Nowego Świata, zamieścił słynne słowa z *Medei* wraz z hiszpańskim tłumaczeniem:

Séneca en VII tragedia de *Medea*:
Audaz en extremo en el coro.

Venient annis
secula seris, quibus Oceanus
vincula rerum laxet, et ingens
pateat te[l]lus Tiphisque novos

⁴² J. Banach, *Hercules Polonus. Studium z ikonografii sztuki nowożytnej*, Warszawa 1984, s. 73–77, 93–94. Autor obszernie prezentuje zarówno ikonograficzne, jak i literackie zestawienia postaci Herkulesa z Chrystusem.

⁴³ P. Ronsard, *Hymnes avec une introduction et des notes*, oprac. A. Py, Librairie Droz, Genève 1978, s. 265–274.

⁴⁴ A. Eyffinger, *The fourth man*, [w:] *Grotius and the Stoa*, pod red. H. W. Blooma i L. C. Winkela, „Grotiana. A journal under the auspices of the Grotiana Foundation. New Series” 2001/2002, t. 22/23, s. 133–137.

⁴⁵ *Enciclopedia Akal de Emblemas Españoles Ilustrados*, A. B. Vistarini, J. T. Cull, Madrid 1999, s. 223–225.

⁴⁶ A. L. Czerny, *Co to są „Pisma” Kolumba i kim był Kolumb*, [w:] K. Kolumb, *Pisma*, przekład, przypisy i przedmowa A. L. Czerny, Warszawa 1970, s. 8–9.

detegat orbis, nec sit terris
ultima Tille⁴⁷.
[I przyjdą kiedyś jeszcze takie czasy,
Kiedy ocean rozluźni swe kleszcze,
Żeby ukazać nowe, wielkie kraje
Z rozkazu [Tifysa]. Nie będzie już wtedy
Thule granicą poznanego świata]⁴⁸.

Senecjańskie „*novos orbos*” to w języku Kolumba „*nuevo mundo*”. Znamienna jest zmiana liczby mnogiej na pojedynczą. To właśnie określenie Nowy Świat stało się synonimem odkrytych przez niego lądów. Niemniej istotne jest to, że postać Tetydy (Tethys), nereidy, matki Achillesa, obdarzonej władzą nad królestwem mórz, która występuje w kanonicznej wersji *Medei*⁴⁹, została tu zastąpiona przez legendarnego żeglarza Tifysa (Tiphis), pierwszego sternika na okręcie Argo⁵⁰. To z nim bowiem logiczniej było utożsamić się wielkiemu podróżnikowi i odkrywcy. Co ciekawe, w *Medei* to Tifys właśnie określony jest mianem „*domitor profundi*”⁵¹. Jeden z badaczy określił charakter tragedii Seneki w sposób znamieny: „*plus ultra spirit of the «Medea»*”⁵². Kolumba uznano za tego, który pierwszy symbolicznie przekroczył kolumny Herkulesa. A więc formułę „*Non plus ultra*” przekuł w „*Plus ultra*”. Jeszcze w 1730 roku powstał utwór poświęcony Kolumbowi, a zatytułowany *Plus ultra*. Jego autorem jest Johann Christian Alois Mickl, poeta neolatynistyczny⁵³.

Swoją tradycję miała jednak także chrześcijańska interpretacja słów Herkulesa. Choć postać tego teologa i kaznodziei nie została przywołana w tym kazaniu, to podobne rozważania na temat kolumny biczowania, co u Szomowskiego, odnaleźć można w kazaniu Jana z Kartageny. Był on wpierw jezuitą, potem franciszkaninem, autorem m.in. zbioru *Homiliae sacrae catholicae* (1609). Znajdujemy w nim cykl homilii poświęconych męce

⁴⁷ C. Colón, *Libro de las profecías*, wstęp, tłum. i oprac. K. Brigham, Barcelona 1992, s. 142. Hiszpańskie tłumaczenie dołączone do tego fragmentu *Medei* brzmi: „Vernán los tardos años del mundo ciertos tiempos en los quales el mar Océano afloxa los atamentos de las cosas, y se abrirán una grande tierra, y um nuevo marinero como aquél que fué guya de Jasón, que obe nombre Tiphis, descubrirá nuevo mundo, y estonces non será la ysla Tille la postrera de las tierras”.

⁴⁸ Seneka, *Medea*, przekład, przedmowa, wstęp i przypisy E. Wesółowska, Poznań 2000, s. 19.

⁴⁹ „*Venient annis saecula seris, / quibus Oceanus vincula rerum / laxet et ingens pateat tellus / Tethysque novos detegat orbis / nec sit terris ultima Thule*”. Zob. Seneca, *Tragedies*, t. 1: *Hercules furens, Troades, Medea, Hippolytus, Oedipus*, przeł. F. J. Miller, London 1960, s. 260, w. 375–379.

⁵⁰ Niezwykle ciekawe spostrzeżenia na temat różnych redakcji tego fragmentu *Medei* i ich ideowego znaczenia poczynił J. Romm w pracy *New world and 'novos orbis': Seneca in the Renaissance. Debate over Ancient Knowledge of the Americas*, [w:] *The Classical tradition and the Americas*, t. I. 1, pod red. W. Haase'a, M. Reinholda, Berlin 1993, s. 84–87 oraz G. Moretti, *The Other World and the 'Antipodes'. The Myth of Unknown Countries between Antiquity and the Renaissance*, [w:] *The Classical tradition and the Americas...*, s. 276–278.

⁵¹ Seneca, *Tragedies*, s. 282, w. 617.

⁵² J. Romm, *New World and 'novos orbis'*, s. 94.

⁵³ Na temat utworu Mickla zob. H. Hofmann, »*Adveniat tandem Typhis qui detegat orbis*«. *Columbus in Neo-Latin Epic Poetry (15th–18th Centuries)*, [w:] *The Classical tradition and the Americas...*, s. 577–610.

Chrystusa, pt. *De acerba Christi Domini Salvatoris nostri Passione. Liber decimus*. Homilia dwunasta (*Homilia duodecima. De acerba Christi Domini flagellatione* [...]), poświęcona biczowaniu Jezusa, zawiera fragment, w którym kaznodzieja przywołuje Herkulesową frazę oraz jej chrześcijańską interpretację:

Sicut enim olim inexpugnabilis Hercules ad finnes terre perveniens columnam erexit cum hac inscriptione: Non plus ultra, ita sane fortissimus mundi et inferni debellator Chr. Dominus amoris fines ac metas non modo pertingens, sed tra[n]siliens in trophaeum sui amoris sacram hanc columnam erexit, cum simili inscriptione: Non plus ultra [...]⁵⁴.

Chrystus, „*inferni debellator*”, podobnie jak Herkules, wyznacza granice. Tamten świata, ten miłości i poświęcenia. Podobnie te słowa interpretuje Szomowski.

Pliniusz Starszy (Gaius Plinius Secundus)

Ostatni z rzymskich autorów, którego w swym kazaniu przywołuje Szomowski, to Pliniusz Starszy, autor dzieła *Naturalis historia*, będącego kopalnią wiedzy z zakresu m.in. kosmologii, geografii, botaniki i medycyny.

Kaznodzieja nadrzędnej metaforze powodzi podporządkował, o czym już była mowa, kolejne wydarzenia z Ogrodu Getsemani. Skumulował znaki mające ją zapowiadać: nadciągającą chmurę (poprzedza przyjście anioła), zrywający się wiatr, krwawy pot Chrystusa zalewający ziemię, „krwawy” zachód słońca. Tym razem wziął na siebie rolę prognostyka: „A żemci wróżyć i prognostykować począł, więc jeszcze i dalej, Jezusie Boga żywego Synu, wróżyć i prognostykować będę” (s. 8). Powoływał się na opinie medyków i matematyków, przywołał także ustalenia Pliniusza Starszego z jego dzieła *Naturalis historia*. Pisał: „Powiada Pliniusz, że krwawy z nieba na ziemi padający deszcz, wielkie, a prędko następujące plagi opowiada” (s. 9). Ten krwawy deszcz, o którym pisał kaznodzieja, to krwawy pot, jaki wystąpił na ciele Chrystusa podczas modlitwy w Ogrodzie Getsemańskim, plagi zaś odnosił Szomowski do uderzeń, które miały zostać niedługo zadane Chrystusowi. Kaznodzieja wyzyskał tu wieloznaczność słowa „plaga”. W cytacie z Pliniusza oznacza ono klęskę, w odniesieniu do Jezusa zaś – chłostę.

Jeśli zajrzeć do wskazanego przez kaznodzieję fragmentu z dzieła rzymskiego pisarza, po raz kolejny dostrzec można dużą dowolność w interpretowaniu przywoływanych treści. Szomowski wskazał na marginesie lokalizację: „l. 2 c. 56” (s. 9). W księdze drugiej, rozdziale pięćdziesiątym szóstym (według innej numeracji 57) pisał Pliniusz: „Opowiadają w rocznikach, że za konsulatu, M. Acyliusza i K. Porcyjusza, konsulów, a nadto częściej jeszcze, mleko i krew padała [...]”⁵⁵. Wydarzeń tych nie traktuje jednak

⁵⁴ I. Carthagera, *Homiliae catholicae in universa christianae religionis arcana...*, Lutetiae Parisiorum 1616, k. 816.

⁵⁵ K. Pliniusz Starszy, *Historii naturalnej ksiąg XXXVII*, przeł. J. Łukaszewicz, t. 1, Poznań 1845, s. 389.

jako znaków przepowiadających. Relacjonuje po prostu niezwykle zjawisko. Dopiero dalej, kiedy wspomina spadające z nieba żelazo twierdzi, że było ono znakiem śmierci M. Krassusa, która nastąpiła rok później, a spadająca z nieba wełna zapowiedziała rychłą śmierć T. Anniusa Milo⁵⁶.

Na autorytet Pliniusza powołał się kaznodzieja także, kiedy szukał podobieństw pomiędzy wężem i Judaszem. Jak wywodził: „Dowodzi tego Pliniusz, że węża, który krwie ludzkiej skosztował i człowieka ukąsił, przyjąć nie chce, wyrzuca i ścierpieć nie może ziemia” (s. 15–16). Odnosić się miało to stwierdzenie do Iskarioty. Mamy tu metaforę ukąszenia – Judaszowego pocałunku, za który mści się na nim niejako sama natura, dezintegrując pośmiertnie jego ciało (opisywane wcześniej „rozpuknięcie”). Pliniusz pisał we wskazanym przez kaznodzieję miejscu: „Ona [tj. ziemia – M. K.] węża, który człowieka ukąsi, nie przyjmuje więcej”⁵⁷. Efektownie brzmiące i zastosowane zdanie intryguje jednak o wiele bardziej, kiedy umieścimy je w szerszym kontekście. Oto bowiem pochwała życiodajnej matki-ziemi, która znajduje się w 63 rozdziale księgi drugiej (jego tytuł to *Przyrodzenie ziemi*), obok pochwały stworzenia, tej najoczywistszej (a więc płodów ziemi, zwierząt, minerałów służących człowiekowi), jest także pochwałą trucizn, które ta z siebie wydaje. Dają one bowiem szansę człowiekowi, który z różnych powodów nie chce dłużej żyć, wybrać godną – samobójczą – śmierć:

Nawet wierzyć można, że i trucizny ulitowawszy się nad nami, zrodziła; ażeby, gdy sobie życia sprzykrzemy, głód, rodzaj śmierci zupełnie przeciwny dobroci ziemi nie trawił nas wolną chorobą; ażeby kawałów ciała rozszarpanego przepaści nie rozrzucały; ażeby powrozy, kara niewczesna, nie dręczyła nas, zamknąwszy w ciele ducha, który szuka wyjścia; ażeby szukając śmierci w głębi wód, ciało nasze nie stało się pokarmem; ażeby na koniec miecz naszego ciała z męką nie przecinał. Tak jest, z litości nam zrodziła to, po którego łatwym połknięciu my z nieskażonym ciałem, z wszystką krwią, bez żadnych udręczeń, podobni spragnionym, konamy; tak zmarłych ani ptaki, ani drapieżne zwierzęta nie tkną i w ziemi będzie pochowanym, kto sobie sam śmierć zadał⁵⁸.

Nie sposób, czytając ten fragment, nie pomyśleć o samobójczej śmierci Judasza. Zupełnie jednak inaczej postrzeganej i ocenianej. Oczywiście pojawia się pytanie, czy kaznodzieja posłużył się tylko wyjętą z kontekstu frazą i zastosował ją do zupełnie innej sytuacji, czy jednak znając kontekst, brał go w jakiś sposób po uwagę. Po raz kolejny ujawnia się pewna prawidłowość. Wykorzystywane przez kaznodzieję cytaty, w sposób dość osobliwy, ale jednak, odnieść można na zasadzie pewnej analogii do sytuacji opisywanych przez rzymskich pisarzy.

⁵⁶ Tamże, s. 391.

⁵⁷ Tamże, s. 399.

⁵⁸ Tamże, s. 399.

Pozostaje na koniec próba odpowiedzi na pytanie, postawione na wstępie, o celowość kaznodziejskich przywołań oraz sposób ich interpretowania przez Szomowskiego poprzez zastosowanie tychże do treści chrześcijańskich.

Wybór takich, a nie innych kontekstów był wypadkową wielu czynników: wykształcenia, zainteresowań i lektur kaznodziei, jego ambicji, a także literackiej czy wręcz kulturowej mody.

Wszyscy z wymienionych pisarzy figurują na liście autorów, których znajomość w mniejszym lub większym stopniu zakładała ówczesna edukacja. Ich dzieła znaleźć też można w każdej szanującej się ówczesnej bibliotece, np. klasztornej. Szczególnie jeśli klasztor był miejscem, gdzie kształcono późniejszych zakonników czy księży⁵⁹. Tak np. w krakowskim klasztorze franciszkanów-reformatów pod wezwaniem św. Kazimierza (tym samym, z którego pochodzi jeden z egzemplarzy omawianego kazania), w zachowanym katalogu z 1689 r. odnotowana jest obecność wszystkich przywoływanych tutaj tekstów rzymskich pisarzy.

Rękopiśmienny *Index Totius Bibliothecae PP. Reformatorum Conventus Cracoviensis ad S. Casimirum* z 1689 r.⁶⁰ zawiera więc: Waleriusza Maksymusa *Factorum et dictorum memorabilium* (s. 153; 14)⁶¹ [*Dictorum factorumque exempla*]; Pliniusza *Naturalis historia* (s. 141; 89, 90) [*Historia de rebus naturalis*]; dzieła Seneki z zakresu retoryki i filozofii [*Opuscula; Opera*] (s. 146; 70, 71), tragedie [*Tragoediae*] (s. 146; 72) oraz dzieło *Seneca christianus* (s. 146; 73); Wergiliusza (s. 153; 40) [*Opera*]; Marcjalisa (s. 134; 58) [*Epigrammata*]; Owidiusza (s. 138; 44, 45) [*Metamorphoseos Libri; Herodum Epistolae*].

W kontekście powyższych rozważań warto zwrócić uwagę, że oprócz dzieł właściwych Seneki znajduje się jeszcze tekst zatytułowany *Seneca christianus* (s. 146; 73). Umieszczono obok niego formułę „*Incogniti*”. Chodzi zapewne o dzieło wydane po raz pierwszy w 1637 r. w Augsburgu, rzeczywiście anonimowo. Jego autorem był najprawdopodobniej jezuita Johann Baptist Schellenberg. Jest to wybór z listów Seneki zebrany w 38 tematycznych rozdziałach, które pokazują rzymskiego filozofa jako myśliciela z gruntu chrześcijańskiego. Dotyczą one choćby rozmyślań o śmierci (III), nędzy życia (X) czy wartości cnoty (XX)⁶². Tekst ten pokazuje proces niejako sankcjonowania

⁵⁹ Studia księży diecezjalnych, nieprzynależących do żadnego zakonu, oddano w ręce jezuitów. Zakładali je oni przy swoich kolegiach. W XVI w. i w pierwszej połowie wieku XVII wiodli w tej dziedzinie prym. Ich wpływy zaczęły się kurczyć dopiero w drugiej połowie XVII w. Zob. L. Piechnik SJ, *Jezuickie seminaria diecezjalne w Polsce (1564–1773)*, [w:] *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce. Wybór artykułów*, Kraków 1994, wyb. i oprac. J. Paszenda, s. 77.

⁶⁰ W bibliotece franciszkanów-reformatów zachowały się niektóre XVII- i XVIII-wieczne rękopiśmienne spisy zawartości biblioteki klasztornej. Pierwszy pochodzi z 1648 r., kolejne z 1671, 1689, 1693, 1712, 1725, ostatni zaś z 1727. Korzystałam z katalogu z roku 1689 jedyne go uporządkowanego nie tematycznie, lecz alfabetycznie. Rękopiśmienne katalogi zostały połączone i wspólnie opracowane. Nadano im też ciągłą numerację stron (ołówkiem, u góry strony).

⁶¹ W nawiasie okrągłym podana jest numeracja strony rękopisu, na której wymieniony jest wspomniany autor, po średniku zaś liczba, pod którą na danej stronie figuruje jego dzieło bądź dzieła. W nawiasie kwadratowym podano z kolei tytuł dzieła, tak jak brzmi on w spisie.

⁶² *Seneca Christianus id est Flores Christiani ex L. Annaei Senecae Epistolis Collecti et in XXXVIII. Capita digesti*, München, 1737, s. 4–5, 19–20, 45–50.

obecności dzieła pogańskiego filozofa w refleksji chrześcijańskiej. Jest też, być może, śladem ciągle obecnej w niej tradycji, która przypisywała Senece przyjęcie chrześcijaństwa. Popularna była bowiem (szczególnie w średniowieczu) rzekoma korespondencja pomiędzy św. Pawłem a rzymskim filozofem. Jej autentyczność uznawali święci Hieronim i Augustyn. Zanegował ją oficjalnie dopiero Erazm z Rotterdamu. Zbiór 14 łacińskich listów pokazuje sposób absorpcji myśli stoickiej przez chrześcijaństwo⁶³.

Wracając do Szomowskiego nie sposób jednoznacznie rozstrzygnąć, czy starożytne przywołania czerpane były przez autora bezpośrednio ze wskazywanego źródła, czy zapośredniczone z tak powszechnie wówczas wykorzystywanych kompendiów, zbiorów *loci communes*.

Można by zadać pytanie: jeśli kaznodzieja zapośredniczał cytaty z kompendium, także tam częstokroć pozbawiony kontekstu, to czy ma sens odtworzenie go i za jego pośrednictwem podejmowanie próby odczytania autorskiej intencji?

Jednak przytoczenie szerszego kontekstu, pokazanie na jego tle zastosowanych przez Szomowskiego cytatów z rzymskiej literatury, pozwala przypuszczać, że dzieła te były kaznodziei znane. Nie funkcjonowały one w jego świadomości jedynie jako *dicta* (w postaci apoftegmatów, sentencji czy utartych zwrotów), choć i tego, w niektórych przypadkach, nie można wykluczyć. Oczywisty jest bowiem związek pomiędzy opisywaną historią, sceną czy wydarzeniem biblijnym a przywoływanym przez kaznodzieję cytatem z autorów rzymskich.

Powszechne zastosowanie w ówczesnej biblijnej egzegezie znajdował m.in. tzw. *sensus accommodatitius* (przystosowany). Polegał on na tym, jak pisał polski teoretyk kaznodziejstwa, Walenty Szylarski, że „słowa Pisma św. zostają zastosowane do czegoś innego, ze względu na pewną analogię z tym, o czym napisał święty autor z natchnienia Ducha Świętego”⁶⁴. Z kolei inny teoretyk kaznodziejstwa, XVIII-wieczny jezuita, Ignacy Weitenauer, dodawał, że sens przystosowany to taki „[...] *qui nulla conexione cum sensu literali copulatur, sed ex mero interpretantis arbitrio pendet*” [który nie posiada żadnego związku z sensem literalnym, ale zależy jedynie od woli interpretującego]⁶⁵.

Za przykład takiej interpretacji niech posłuży fragment z Szomowskiego właśnie. Kiedy przywołuje on scenę z Ogrodu Oliwnego, w której to Chrystus „*Procidit in faciem suam orans*” („Upadł na twarz i modlił się” – Mt 26; 39), wyłuskuje z tego cytatu słowo „*procidit*” i jemu podporządkowuje swą refleksję. Jezus powalony na ziemię kojarzy mu się ze żniwiarzem. Najpierw przywołuje więc frazę z *Pieśni nad pieśniami*: „*Messui myrrham meam*” (5, 1), którą wyklada „aby myrrę żął”. To daje mu asumpt do wysnucia metafory Chrystusa-żeńca. Przychodzi Jezus na żniwo do Ogrodu Getsemani zbierać

⁶³ K. Obrycki, *Apokryficzna korespondencja między Seneką i świętym Pawłem*, [w:] *Apokryfy Nowego Testamentu. Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, pod red. M. Starowieyskiego, Kraków 2002, s. 55–66.

⁶⁴ Cyt. za: W. Pawlak, *Koncept w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 2005, s. 210.

⁶⁵ I. Weitenauer, *Subsidia eloquentiae sacrae [...]. Liber V. de usu SS. Scripturarum ad eloquentiam sacram...*, t. 5, Friburgi 1764, s. 99.

mirrę rosnącą nisko przy ziemi (stąd konieczność nachylenia się, a więc związek ze słowem „*procidit*”). Mirra, będąca jednym z darów złożonych Nowonarodzonemu, stała się znakiem jego przyszłego cierpienia. Tradycja średniowiecznej egzegezy wiązała słowa *Pieśni nad pieśniami* „góra mirry” (Pnp 4, 6) z Golgotą⁶⁶. Kaznodzieja czyni więc Chrystusa żniwiarzem, który w geście zbierania mirry antycypuje swą męczeńską śmierć i wyraża na nią zgodę.

Sledząc poczynania Szomowskiego, można by powiedzieć, że podobny sposób interpretowania stosował on nie tylko wobec Biblii, ale także do tekstów rzymskich pisarzy. Jednak, o ile przykłady, na jakie powołują się obaj wspomniani teoretycy (Szylarski i Weitenauer), dotyczą rzeczywistości biblijnej, jeden fragment biblijny odnosi się bowiem do innego, uzupełniają i tłumaczą się nawzajem, o tyle tutaj to tekst pogański stanowiłby, w jakiejś mierze, punkt odniesienia dla tekstu biblijnego. Sam fakt wykorzystywania, także w kaznodziejstwie, tradycji pogańskiej był wprawdzie już usankcjonowany. Zyskał nawet aprobatę wielu kościelnych autorytetów. Pozostawała jednak kwestia sposobu jego wykorzystania. Szomowski stąpał po kruchym lodzie. Cytaty z literatury rzymskiej wplecione w biblijną egzegezę zdają się u niego odgrywać równorzędną rolę, co tekst biblijny.

Mikołaj Szomowski pozostał autorem zaledwie jednego wydanego kazania. Być może odpowiedź na to, dlaczego tak się stało, tkwi m.in. w zastosowanym przez niego sposobie interpretowania autorów pogańskich.

Dobrze odnajdują się tu słowa Erazma z Rotterdamu, który pisał, *notabene* we wstępie do dzieł Seneki: „*Etenim si legas illum ut paganum, scripsit Christiane; si ut Christianum, scripsit paganice*”⁶⁷ („Bo jeśli czytać go [Senekę] jako poganina, pisze jak chrześcijanin; ale jeśli czytać go jako chrześcijanina pisze jak poganin” – tłum. M. K.). Przynajmniej w jakiejś mierze można odnieść te słowa do Szomowskiego. Kazanie wielkopiątkowe, z fundamentalnym dla chrześcijanina przekazem o ofierze Chrystusa, nie było dobrym miejscem na erudycyjne popisy kaznodziei.

Summary

Magdalena Kuran

Baroque Preacher Reads Roman Authors (on the example of Mikołaj Szomowski's Good Friday Sermon *Raj niebieski na ziemi, potopem złości i okrucieństwa żydowskiego zniesiony* [...])

The article refers to the Good Friday sermon (*Raj niebieski na ziemi, potopem złości i okrucieństwa żydowskiego zniesiony* [...], 1655) by baroque preacher, Mikołaj Szomowski. It is

⁶⁶ M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 124.

⁶⁷ *Calvin's commentary on Seneca's "De Clementia"*, wstęp, tłum. i oprac. F. L. Battles i A. M. Hugo, Leiden 1969, s. 58.

the only known sermon by this author. The paper discusses how the preacher read and used works of ancient Roman writers (Valerius Maximus, Plutarchus, Pliny the Elder, Seneca, Vergil, Martial, Ovid). The author of this article investigates the purpose of the citations, their interpretation and adaptation for the Christian context. These excerpts show Szomowski's erudition and – indirectly – the character of baroque education and preaching, which were based on ancient rhetoric, poetics and literature. The problem with Szomowski's interpretation of ancient authors lies, however, in the fact that quotations from Roman literature are used for a biblical exegesis and are just as important as the Bible. Perhaps it was the reason why Szomowski published only the one sermon.