

Mirosław Lenart, *Spór Duszy z Ciałem i inne wierszowane spory w literaturze staropolskiej na tle tradycji średniowiecznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2002, Uniwersytet Opolski – Studia i Monografie Nr 299, s. 262, ilustr. 24.

„Dialogiczność”, jako metoda dochodzenia do prawdy, była szczególnie charakterystyczna dla średniowiecza. Literatura ówczesna z wielkim upodobaniem posługiwała się formułą sporu, a dialogi – pozwalające na konfrontację różnych postaw rozmówców – ułatwiały rozpoznawanie istoty wartości, reprezentowanych przez najczęściej występujące w tych utworach postaci alegoryczne. W religijnej literaturze dydaktycznej znaczące miejsce zajmował spór Duszy z Ciałem, rozpoznany w wersji określanej jako *Visio Philiberti* (XIII w.). Książka Mirosława Lenarta poświęcona została zbadaniu i prezentacji wierszowanych sporów funkcjonujących w literaturze barokowej, przede wszystkim wywodzących się właśnie z tradycji literatury łacińskiej, z najpopularniejszym tutaj sporem Duszy i Ciała, ale także z uwzględnieniem innych konfliktów postaci alegorycznych.

Praca składa się z dwóch części, z których pierwsza, zasadnicza, odnosi się do sporów związanych tematycznie z *Visio Philiberti*, natomiast druga dotyczy innych tekstów pokrewnych gatunkowo. Rozdział wprowadzający ma charakter teoretyczny, autor zajmuje się w nim filozoficznymi podstawami pojmowania sporu, jego znaczeniem antropologicznym i komunikacyjnym, funkcjonowaniem alegorii, a także antycznymi i średniowiecznymi tradycjami gatunku. Między innymi zwraca uwagę na istotne dla sporu w horyzoncie wartości poczucie braku, czyli to, co każdy z uczestników konfliktu będzie chciał ukryć, a co ujawnione przez stronę przeciwną staje się argumentem w sporze (stąd jego funkcja porządkująca). Ukazuje pozorną wolność Duszy znajdującej się poza ciałem, a zatem nie mającej już możliwości pozyskiwania zasług. Rozpatruje konsekwencje zastosowania w utworach różnych form rozdzielenia Duszy i Ciała (śmierć lub sen-wizja). Omawia wpływ eklogi i retoryki na wierszowane dialogi średniowieczne oraz znaczenie metody dialektycznej. Trzeba jednak zaznaczyć, że właśnie ten rozdział teoretyczny jest dość trudny w odbiorze, bowiem autor niejednokrotnie w sposób dość zawikłany wyraża swoje myśli, jak choćby w tych zdaniach odnoszących się do istoty alegorii: „Obrazowość sporu alegorycznych postaci, możliwa dzięki personifikacjom, jest odwołaniem się do rozumienia właściwej istoty sporu, a nie odniesieniem do jego rozumienia. Stąd też można powiedzieć, że w aspekcie komunikacyjno-retorycznym personifikacja jest alegorią” (s. 20).

Szczegółowej charakterystyce *Visio Philiberti* poświęcony jest rozdział drugi. Również i tutaj autor rozpoczyna od filozoficzno-teologicznych rozważań na temat przeciwieństw postrzeganych w świecie (dobro i zło, duch i materia), leżących u podłoża sporu Duszy z Ciałem. Osobną uwagę kieruje na zagadnienie kształtowania się chrześcijańskiego pojęcia duszy: wychodząc od poglądów zawartych w platonizmie i arystotelizmie, poprzez Ojców Kościoła i teologów średniowiecznych dochodzi do Erazma z Rotterdamu i podejmowanej przezeń koncepcji trójdzielności w podziale człowieka na ciało, duszę i ducha. Z kolei przedstawia historię sporu Duszy z Ciałem, przypominając wcześniej inne konflikty, na przykład natury teologiczno-dogmatycznej (dialog Kościoła z Synagogą), filozoficznej (rozmowa Człowieka z Fortuną) czy politycznej (dysputa między żołnierzem i klerykiem). Przyglądając się *Visio Philiberti*, w której ukazana została dusza, która po opuszczeniu swego ciała czyni mu wyrzuty z powodu tego, że jest odpowiedzialna za potępienie ich obojga, Mirosław Lenart rozpatruje różne wersje tego sporu w literaturze angielskiej i łacińskiej oraz bada program teologiczny, którego przekazowi służył ten popularny dialog. Dochodzi do wniosku, że:

[...] wszystkie konteksty występowania *Visio Philiberti*, zapisywanej przy tekstach o śmierci oraz mizerii świata, tak reprezentatywnych dla obrazu duchowej wrażliwości średniowiecza, przekonują nas o wartości dydaktycznej, obecnej nie tylko w tym tekście, ale również w obrazie, jaki wizja ta budowała w ludzkiej wyobraźni (s. 76).

Zasadniczy temat książki, a więc recepcja *Visio Philiberti* w literaturze polskiej XVII wieku, pojawia się w rozdziale trzecim. Tutaj badacz przedstawia sześć polskich przekładów *Wizji* oraz ich

autorów (Jana Łaszowskiego, Walentego Bartoszewskiego, Bernarda Kołka, Klemensa Bolesławiusza i Pawła Symplicjana). Najbardziej popularne było tłumaczenie Bolesławiusza (1674), którego wydania sięgnęły początków XX w. (1908), i na przykładzie tego tekstu Lenart dokonuje analizy *Wizji Filiberta*. Rozpatruje sytuację Duszy w świecie odwróconych wartości i określa rolę wizjonera jako tego, który daje świadectwo o życiu i śmierci (co należy czynić, aby dusza mogła rozstać się z ciałem bez żalu i wyrzutu); w tym kontekście *Spór* jawi się badaczowi jako utwór bliski ideowo późniejszym „sztukom dobrego umierania”.

Szczególnie interesujący okazał się ostatni, a zarazem najdłuższy rozdział w tej części, poświęcony funkcjonowaniu sporu Duszy z Ciałem w życiu religijnym różnych społeczności siedemnastowiecznej Polski. Autor przekonująco powiązał uwagi zawarte w *Wizji Filiberta* z duchowością zakonną, a także przedstawił pieśń o rodowodzie karmelitańskim, będącą klasztorną modyfikacją sporu Duszy z Ciałem. Z kolei pokazał oddziaływanie sceny kolegiów jezuickich, gdzie wystawiane były dialogi i moralitety zawierające motywy bliskie *Visio Philiberti* (*Antithemius, Dialogus pro Magna Feria Sexta* itp.), a służące jezuickiemu modelowi wykształcenia Polaka-katolika. Ideę żołnierstwa chrześcijańskiego propagował natomiast utwór dominikanina Bernarda Kołka pt. *Wizerunek duchownego żołnierstwa chrześcijańskiego z rozmowy Dusze z Ciałem nowo wystawiony* (1619), a podobny charakter miał też *Żołnierz duchowny* Szymona Okolskiego (1649). Rycerz chrześcijański, potykający się z Szatanem, Światem i Ciałem, to w pewnym sensie alegoria duszy walczącej, ale pełniejszy kontekst tych utworów wskazywał, że były one adresowane do ludzi trudniących się rzemiosłem wojennym. I wreszcie teksty przeznaczone dla szerokich rzesz wiernych, uczące właściwej postawy wobec perspektywy śmierci, przestrzegające i dające popularny wykład chrześcijańskiej eschatologii. Tutaj przypomina autor anonimową *Rozmowę dusze potępionej z ciałem swoim* (1634), w której przeciętny wierny świecki znajdował konkretną i pewną odpowiedź na pytanie, co dzieje się z duszą po śmierci, utwory Symplicjana i Bolesławiusza, a także pieśni kancjonałowe, które były podstawową wykładnią prawd wiary dla osób nie umiejących czytać. Lenart przedstawia kilka takich pieśni, powiązanych z motywem sporu, ale na przykład w związku z pieśnią zaczynającą się od słów *O mizerna duszo moja* pisze, że „jest to raczej lament nad Duszą, jaki czyni Ciało, i nie posiada charakteru dialogicznego” (s. 149), z czym jednak trudno się zgodzić. Większość zwrotek zawiera wypowiedzi obu tych postaci, często na zasadzie pytań i odpowiedzi, ale niejednokrotnie także z elementami polemiki, jak choćby w strofie trzynastej:

Lepiej by mnie, duszo moja,  
Szukać lepszego pokoja.  
Już nie wolno, moje ciało,  
Ze mnąś na grzech zezwalało,  
Stąd nie pójdziesz, nie wynidziesz,  
Bóg ustawił, raz wymówił:  
W piekle być,  
Już tam żyć  
Na wieki.

Podobnie, przywołując tradycję średniowieczną, badacz szerzej omawia *Rozmowę Mistrza Polikarpa ze Śmiercią*, natomiast tylko wzmiankuje *Skargę umierającego* (s. 144), chociaż właśnie w niej pojawia się namiastka dialogu Ciała z Duszą:

Eja, eja, dusza moja,  
Ocuci się, dawnoś spała,  
Nie masz wierniejszego k sobie,  
Uczyń dobrze sama sobie!  
O duszyco, drogi kwiecie,  
Nic droszego na tem świecie,  
Tanieś się djabłu przedała,  
Iżeś się w grzeszech kochała.

Część pierwszą zamyka zdanie, które wskazuje na zasadniczą funkcję i sens omawianego konfliktu:

Spór Duszy z Ciałem w kontekście powyższego wywodu jawi się jako przykład ludzkiego pragnienia wydobyć się spod imperatywu śmierci poprzez rozumienie złożoności własnej egzystencji, odkrycie dystansów do siebie, własnego ciała i świata. Gra tymi znaczeniami w alegorycznych przedstawieniach Duszy, Ciała, Diabła służy rozumieniu, którego celem jest uwolnienie się od cierpienia i przygotowanie na śmierć (s. 166).

W części drugiej przedstawione zostały inne zachowane spory alegorycznych postaci w literaturze polskiej do połowy XVIII w., a zatem spór Miłosierdzia ze Sprawiedliwością, konflikt Wina z Wodą, poswarek Tabaki z Gorzałką oraz zwada Kolędy z Alleluja. Spór Miłosierdzia ze Sprawiedliwością, toczący się przed tronem Boga, podobnie jak dialogi Duszy i Ciała służył pouczeniu i przestrodze, i mógł między innymi należeć do repertuaru pieśni dziadowskich, natomiast pozostałe „rozprawy” miały charakter rozrywkowy i zapewne łączyły się ze środowiskiem dworu, karczm (Woda, Wino, Tabaka, Gorzałka) czy też szkoły klasztornej (Kolęda z Alleluja). Przy okazji autor zwraca też uwagę na parodystyczny wydźwięk niektórych utworów ukazujących konflikt Wina i Wody. Sprostowania wymaga charakterystyka satyrycznego poematu Jerzego Szlichtynga *Żart piękny o tabace*, o którym Lenart pisze: „Ten wierszowany utwór opisuje bankiet na smrodliwym Wulkanie; wydany przez Jupitera, który tabaką dymną zmusił bogów do kichania i do gniewu” (s. 193). Otóż bankiet odbywał się „na zmyślonym niebie”, a osobą, która pałac tytoń, zmusiła bogów do kichania, był właśnie Wulkanus, czyli Hefajstos. Z kolei myśląca jest uwaga o dacie powstania utworu *Kolęda się z Allelują zwadziła* w „dwudziestych–trzydziestych latach XVI w.” (s. 197), dotyczy to bowiem czasu zapisania tekstu w inkunabule, natomiast sam utwór mógł powstać jeszcze w XV stuleciu.

Skoło zwrócona została tu uwaga na pewne potknięcia ujawniające się w omawianej książce, to trzeba powiedzieć również o innych jej niedociągnięciach. Zwłaszcza rażące są błędy dotyczące łaciny. W zdaniu „Całość kończy *Carmina de mundi vanitate...*” (s. 67) rzeczownik *carmina* potraktowany został jako *singularis* (za *carmina*); podobnie kilka razy pojawia się tytuł *Enchiridion Milites Christiani* (s. 128) bądź określenie „M i l i t e s Christianus” (s. 138), a więc zamiast dopełniacza l. poj. (*militis*) i mianownika l. poj. (*miles*) używana jest forma mianownika liczby mnogiej. Zmieniony też został sens tytułu w traktacie Stanisława Herakliusza Lubomirskiego *De vanitate consiliorum*, bowiem zamiast „rad” (*consilia*) wprowadzone zostały „zgromadzenia” (*concilia*) – s. 234. Błędy literowe powodują zarazem zmiany w nazwiskach: autorka książki pt. *Młodopolska antropologia śmierci i literacki świat wartości* została przedstawiona jako A. Lubaczewska (s. 100, 245), a twórca dzieła *Biblia pauperum* jako Nicolaus de Hnapiš (s. 196). Autor książki stosuje dość dziwną odmianę nazwiska Rupert von Deutz: „Ruperta von Deutza” (s. 68), „Rupertowi von Deutzowi” (s. 75); w ten sposób trzeba by też mówić o dziełach przypisywanych Bernardowi z Clairvauxowi! Osobną grupę stanowią potknięcia stylistyczne, z takimi „kwiatkami”, jak: „wczytując się w dedykację, jawi nam się wzorzec osobowy” (s. 116), „zestawiając spór Duszy i Ciała, narzuca się ogromna dysproporcja” (s. 169), „obok tych pieśni zwróciła ona uwagę na dwa teksty” (s. 145). Dobrze, że w książce zamieszczono Indeks, ale jest on również sporządzony niedbale: przy niektórych nazwiskach podano tylko wybrane (?) numery stron, a sporo nazwisk w ogóle pominięto (np. Stanisław Grochowski, Dorota Kącka – s. 109, Szczęsny Kryski – s. 115). Nie piszę już tutaj o niezbyt udolnej transkrypcji tekstów staropolskich. Nasuwa się więc pytanie, jaka była rola redaktorów i korektorów tej książki?

Szkoda, że praca wartościowa merytorycznie, podejmująca interesujący temat, przynosząca wiele nowych informacji o tekstach dotąd bliżej nie rozpatrywanych, nie została solidnie przygotowana również od strony formalnej. Niestety, niedbałość staje się zjawiskiem coraz częściej towarzyszącym współczesnej produkcji wydawniczej.