

Instytut Kultury Regionalnej i Badań Literackich
im. Franciszka Karpińskiego. Stowarzyszenie

Inskrypcje Półrocznik

Czasopismo naukowe
poświęcone literaturze i kulturze

R. VII, 2019, z. 2 (13)

[i] WN
WYDAWNICTWO NAUKOWE IKR[i]BL

Siedlce 2019

Kolegium redakcyjne

Проф. Марина Ларионова (ИСЭГИ ЮНЦ РАН, ИФЖМК ЮФУ,
Ростов-на-Дону, Rosja),
Prof. Thiago Borges de Aguiar (Methodist University of Piracicaba, Brazylia),
Dr Manfred Richter (Deutsche Comenius-Gesellschaft, Niemcy),
Dr Thomas Richter (RWTH Aachen University, Niemcy),
Dr Ioana Fillion-Quibel (University of Picardie Jules Verne, Francja),
Em. Doc. PhDr. František Všetíčka Csc. (Palacký University, Czechy),
Doc. dr Oleg Radchenko (Ivan Franko State Pedagogical University in Drohobych, Ukraina),
Doc. dr Юлія Вишницька (Borys Grinchenko Kyiv University, Ukraina),
Асп. Лариса Грицук (УО, Брестский государственный университет,
Брест, Беларусь, Białoruś)
Dr hab. Andrzej Borkowski (UPH, IKRiBL redaktor naczelny),
Dr Marek Jastrzębski (IKRiBL, zastępca redaktora naczelnego),
Dr Ewa Borkowska (UPH, IKRiBL, redaktor merytoryczny),
Mgr Joanna Madej-Borychowska (IKRiBL, redaktor tematyczny)
Mgr Maria Długolecka-Pietrzak (IKRiBL, redaktor techniczny)

Recenzenci

Dr hab. Ireneusz Szczukowski,
Dr hab. Roman Bobryk

Korekta

Redakcja i Autorzy

Na okładce

Zdjęcie
(pixabay)

Redakcja techniczna, skład i łamanie

Maria Długolecka-Pietrzak

Wydawca

[i]WN Wydawnictwo Naukowe
Instytutu Kultury Regionalnej i Badań Literackich
im. Franciszka Karpińskiego.
Stowarzyszenie
ul. M. Asłanowicza 2, 08-110 Siedlce

Czasopismo dofinansowane przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego

e-mail: ikribl@wp.pl

ISSN: 2300-3243

Licencja CC BY-SA 4.0



© Copyright by IKRiBL

Spis treści

OD REDAKCJI	5
-------------------	---

I/ ARTYKUŁY

A/ Zioła w literaturze i kulturze

Dominika Budzanowska-Weglenda: Zioła w rzymskiej kuchni Katona Starszego i Apicjusza	11
--	----

Joanna Madej-Borychowska: Zastosowanie ziół w lecznictwie na Wyspach Brytyjskich w okresie średniowiecza	27
--	----

Agata Starownik: Jaką moc ma <i>Święcone ziele</i> ? Wokół epigramu Mikołaja Reja	43
---	----

Małgorzata Posturzyńska-Bosko: <i>Urtica, lamium vulgare album,</i> <i>lamium purpureum</i> : rzecz o pokrzywie – na podstawie <i>Wielkiej Encyklopedii Francuskiej</i> (1751-1772)	55
--	----

Magdalena Bryła: <i>Cannabis</i> – od roli w obrzędach ludowych do ikony popkultury	63
---	----

B/ Literatura i kultura – intertekstualność i recepcja

Kamila Żukowska: <i>Devotus feminus sexus.</i> Konstancja Benisławska's Religious Poetry as an Example of Women's Poetic Prayer	75
--	----

Ольга Богданова, Елизавета Власова: The Story of Sergei Dovlatov <i>Pushkin Hills</i> (Pushkin Intertext)	91
---	----

Marek Jastrzębski: <i>Nothing Sacred</i> and <i>Last Refuge</i> : Discovering the Writings of Elizabeth Ann Scarborough	105
---	-----

Maria Długolecka-Pietrzak: Proza Tadeusza Micińskiego – zagadnienia genologiczne	113
--	-----

II/ MATERIAŁY I NOTATKI

Marek Jastrzębski: *Chrystus kosmiczny* Alexa Greya
jako tekst kultury New Age 123

Dariusz Lewicki: Wileński obraz *Ekstaza św. Teresy* 133

III/ RECENZJE I SPRAWOZDANIA

Andrzej Borkowski, Ewa Borkowska: „Obrazy świata”
w literaturze i kulturze 139

IV/ TWÓRCZOŚĆ

Violetta Machnicka: Wiersze 145

Contents 149

OD REDAKCJI

Drugi tegoroczny numer „Inskrypcji” poświęcony jest sposobom uobecniania się ziół w literaturze i kulturze oraz problemom intertekstualności i recepcji tekstów kultury (literatura, malarstwo).

Pierwszy zespół tekstów jest pokłosiem seminarium naukowego, które odbyło się w Instytucie Kultury Regionalnej i Badań Literackich im. Franciszka Karpińskiego. Stowarzyszenie przy współpracy MSCDN w Siedlcach, czasopisma „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” (UWM) oraz Instytutu Polonistyki i Neofilologii (obecnie Instytut Językoznawstwa i Literaturoznawstwa) Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach w dniach 8-9 XI 2018 r. Uczestnikom seminarium zaproponowano szeroki krąg zagadnień: 1/ Zioła i ziołolecznictwo w literaturze (literackie wizerunki zielarzy i ziół); 2/ Zioła i ziołolecznictwo w języku (językowy obraz ziół; zioła i frazeologia; zioła w przysłowiach; etymologia i semantyka nazw ziół); 3/ Zioła i zielarze w sztuce (malarzka symbolika ziół; konterfekty zielarzy; zioła w kulturze popularnej [muzyka, film, Internet]; zioła w sztuce ludowej); 4/ Zioła w nauce i przemyśle (gatunki roślin leczniczych; zioła i przemysł farmaceutyczny; zioła i współczesna medycyna); 5/ Zioła w historii, filozofii, legendach i wierzeniach (zioła w kulturach starożytnych; zioła w religiach; historia ziół; społeczne i kulturowe aspekty ziołolecznictwa); 6/ Zioła w kuchni i ogrodzie (przyprawy znane i nieznane); 7/ Inne problemy naukowe związane z ziołami i ziołolecznictwem.

W obrębie numeru znalazły się również artykuły naukowe poświęcone twórczości znakomitych pisarzy, jak chociażby Mikołaj Rej czy Konstancja Benisławska. Zeszyt dopełniają artykuły poświęcone interpretacjom przedstawień malarskich.

Siedlce, w listopadzie 2019 r.

I

ARTYKUŁY

A. Zioła w literaturze i kulturze

ZIOŁA W RZYMSKIEJ KUCHNI KATONA STARSZEGO I APICJUSZA

Dominika Budzanowska-Weglenda

Polska, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
e-mail: d.budzanowska@uksw.edu.pl

Abstrakt: Katon Starszy był znakomitym mówcą, cenionym i szanowanym politykiem, dowódcą wojskowym i pisarzem. Najlepiej zachował się jego podręcznik prowadzenia posiadłości ziemskiej *De agri cultura* (*O rolnictwie*), który zawiera bardzo wiele fragmentów odnoszących się nie tylko do prowadzenia gospodarstwa, ale także przepisy kucharskie, religijne, porady dotyczące zaopatrzenia i... medyczne bardzo konkretne porady, przepisy na lekarstwa. Traktat ten jest zatem świadectwem stanu ówczesnej wiedzy medycznej, ale też rangi tych zagadnień wśród ówczesnej elity republiki rzymskiej.

Apicjusz w dziele *De re coquinaria* podaje wiele przepisów kulinarnych, praktycznych porad, także medycznych – choć nie wiadomo, czy pochodzą od niego, czy późniejszego kompilatora tejże książki kucharskiej. W kuchni Apicjusza królują przyprawy-zioła.

Słowa kluczowe: Katon Starszy, Apicjusz, zioła, lekarstwa, *O rolnictwie* (*De agri cultura*), *O sztuce kulinarnej* (*De re coquinaria*).

HERBS IN THE ROMAN KITCHEN OF CATO THE ELDER AND APICIUS

Dominika Budzanowska-Weglenda

Poland, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw
e-mail: d.budzanowska@uksw.edu.pl

Abstract: Cato the Elder was a great speaker, respected politician, military commander and writer. His treatise *De agri cultura* (*On Agriculture*) contains a lot of passages relating to not only how to hold a farm, but also cook recipes, religious advice relating to supplies as well as... very specific medical advice and recipes for medicines. This agricultural manual is therefore a testimony of the Roman medicinal knowledge of that time, and also a testimony of the importance of these issues among the elite of the Roman Republic.

Apicius in his work *De re coquinaria* gives a lot of recipes, practical and medical advice – although it is not known whether they come from him or the later compiler of the cookbook. Spices and herbs dominate in the kitchen of Apicius.

Keywords: Cato the Elder, Apicius, herbs, **medicines**, *On Agriculture* (*De agri cultura*), **On the Subject of Cooking** (*De re coquinaria*).

Wstęp

Medycyna ludowa i sztuka kulinarna często łączyły się ze sobą w starożytności. Istotną rolę w nich odgrywały zioła, czego świadectw niestety nie zachowało się zbyt wiele, na przykład greckimi dziełami literatury gastronomicznej – reprezentowanej przez bardzo wielu pisarzy [Wyszomirski 2012: 3-5] – obecnie w ogóle nie dysponujemy, wiemy jedynie, że jej ojcem był Mithajkos z Sycylii żyjący w drugiej połowie V wieku p.n.e., autor niezwykle popularnego w całym świecie starożytnym podręcznika kulinarnego [Tamże: 3-4]. Natomiast z literatury łacińskiej, choć wcale nie obfitowała w dzieła kulinarne, zachował się liczący dziesięć ksiąg podręcznik *De re coquinaria*, czyli *O sztuce kulinarnej*, przypisywany Apicjuszowi. Pewne fragmenty odnoszące się do zagadnień gastronomicznych można znaleźć także w innych dziełach, jak choćby w traktatach o rolnictwie Katona Starszego, Warrona i Kolumelli czy w dziełach literackich, z których na szczególne wspomnienie zasługuje *Uczta Trymalchiona* Petroniusza¹ czy *Moretum* Pseudo-Wergiliusza².

W niniejszym artykule zostaną przedstawione wybrane przepisy lecznicze – stosujące zioła, w tym zaliczane wszak do nich warzywa – z najstarszego zachowanego łacińskiego traktatu *De agri cultura* Katona Starszego oraz z jedynego zachowanego podręcznika sztuki kulinarnej Rzymian *De re coquinaria* Apicjusza.

1. Kilka słów o autorach

a. Katon Starszy

Marek Porcjusz Katon – Katon Starszy Cenzor (234 lub 239 rok p.n.e. – 149 rok p.n.e.), pradziadek niemniej niż on sławnego Katona Młodsze³, był znakomitym mówcą, cenionym i szanowanym politykiem, także dowódcą wojskowym i pisarzem. Zasłynął jako wróg Kartaginy, której zburzenia jednak nie doczekał, i wpływów greckich⁴ oraz obrońca tradycyjnych cnót rzymskich i republikańskich rządów.

Jako *homo novus* przeszedł cały *cursus honorum*, tradycyjnie rozpoczynając karierę od urzędu kwestora (w 204 roku p.n.e.), poprzez urząd edyla plebejskiego (199 rok p.n.e.), pretora (198 rok p.n.e.), konsula (195 rok p.n.e.)

¹ *Uczta Trymalchiona* jest częścią *Satyriconu* Petroniusza; autor opisał wiele wykwintnych, wyszukanych potraw, które podano na uczcie Trymalchiona, nowobogackiego, zamożnego wyzwolenca.

² Łac. *moretum* oznacza sałatkę ziołową. Utwór *Moretum* mówi m.in. o jej przyrządzaniu. Pseudo-Wergiliusz jako jej składniki podaje: suchy ser, rutę, kolendrę, czosnek, seler, oliwę, ocet. Również Apicjusz pisze o tej potrawie, podając jako przyprawy do niej: świeżą miętę, rutę, kolendrę, koper włoski, a także lubczyk, pieprz miód, sos ze sfermentowanych ryb, ewentualnie ocet [por. Apicius I 35].

³ Katon Młodszy pochodził z linii młodszego syna Katona Starszego – z drugiego małżeństwa – o przydomku Salonianus [por. Cytowska, Szelest, Rychlewska 1996: 188].

⁴ Choć jednak częściowo im ulegał [por. tamże: 203–204].

aż osiągnął szczyt kariery urzędniczej, otrzymawszy urząd cenzora (184 rok p.n.e.), który sprawował z tak wielką surowością, zwalczając przepych i upadek moralności, że zyskał przydomek *Censorinus*. Wcześniej, w 214 (lub 210) roku p.n.e. był trybunem wojskowym⁵. Brał też udział w wielu kampaniach wojennych. Jako pretor otrzymał Sycylię, gdzie zasłynął z sumienności. Zwalczał zdzierstwa, łapownictwo, lichwę. W Rzymie bardzo często występował w sądzie i senacie [Cytowska, Szelest, Rychlewska 1996:186–189].

Mimo tak intensywnego zaangażowania politycznego Katon równolegle zajmował się również pracą literacką. Był autorem dzieł encyklopedycznych i historiograficznych, mów politycznych i sądowych. Jednak w całości przetrwał do naszych czasów jedynie jego, liczący 162 rozdziały, podręcznik prowadzenia posiadłości ziemskiej *De agri cultura*⁶ (*O rolnictwie, O gospodarstwie wiejskim* – w zależności od tłumacza), będący najstarszym zachowanym zabytkiem prozy łacińskiej i niezwykle cennym źródłem wiedzy o rolnictwie rzymskim w III/II wieku p.n.e.

To dzieło Katona zawiera liczne, ale nieuporządkowane⁷ tematycznie wskazówki dla rzymskiego obywatela-dobrego gospodarza (zarówno drobnego rolnika, jak i arystokraty [por. Szczygieł 2011: 191]), jak prowadzić gospodarstwo wiejskie. Zapewne traktat ten powstawał w pierwszej połowie II wieku p.n.e. – na przestrzeni kilku lat – i był ciągle poszerzany o nowe porady i przepisy. Zawiera bardzo wiele fragmentów odnoszących się nie tylko do prowadzenia gospodarstwa, ale także przepisy kucharskie, religijne, rady dotyczące zaopatrzenia oraz bardzo konkretne porady medyczne, w tym przepisy na lekarstwa. Stąd też traktat ten jest cennym świadectwem stanu ówczesnej „ludowej” wiedzy medycznej (a niekiedy i weterynaryjnej), a zarazem rangi tych zagadnień wśród elity rzymskiej tamtych czasów. Katon – surowy cenzor i zarazem *pater familias vendax non emax*⁸, czyli: gospodarz, który winien sprzedawać, a nie kupować – „stał się swego rodzaju [...] uosobieniem dawnych cnót rzymskich dla sfer konserwatywno-republikańskich” [Mikołajczyk 2012: 11].

b. Apicjusz

Marek Gawiusz o przydomku Apicjusz żył za panowania Augusta i Tyberiusza, przybliżona data jego urodzin to 25 rok p.n.e., na co wskazują wzmianki u Tacyty (w *Annales* 4, 1, 3) i Pliniusza Starszego (w *Historia naturalis* XIX 137) [Cytowska, Szelest 1992: 64]. Niewiele wiadomo o jego życiu. Ten bogaty człowiek cieszył się niewątpliwie sławą smakosza i miłośnika kuchni. Seneka Młodszy tak o nim pisze, ganiąc jego życie:

⁵ Służbę wojskową rozpoczął tradycyjnie w 17 roku życia – początkowo jako zwykły żołnierz.

⁶ Lub: *De re rustica* [por. Mikołajczyk 2009: 15].

⁷ Część badaczy uznaje jednak, że jest to traktat o przemysłanej konstrukcji [por. Szczygieł 2011: 191; Łoś 2009: 207].

⁸ Por. Cato, *De agri cultura* 2, 7: *Patrem familias vendacem, non emacem esse oportet*. Tekst łaciński według wydania: G. Goetz, Lipsiae 1922; tłum. I. Mikołajczyk.

Apicjusz, który [...] uprawiał sztukę kuchenną, a swoją umiejętnością zaraził pokolenia. Warto pokazać, jaki był jego koniec. Oto kiedy już sto milionów sestercji przepuścił na kuchnię, kiedy już liczne dary książąt i ogromne sumy z Kapitolu roztrwonil na bezustanne biesiady, wtedy dopiero, przygnieciony długami, po raz pierwszy czuł się zmuszony zajrzeć do ksiąg rachunkowych i obliczył, że mu pozostaje dziesięć milionów sestercji. Jakże więc musiał żyć w ostatniej nędzy i głodzie, rozporządzając sumą dziesięciu milionów sestercji – trucizną zakończył życie! Jakże wielka żądza użycia była w człowieku, który posiadając dziesięć milionów sestercji uważał siebie za nędznego żebraka! [...] niezmiernie wystawnymi ucztami nie tylko się rozkoszował, lecz także się pysznił⁹.

Podobnie – jako lubiącego wydawać pieniądze smakosza – opisał Apicjusza poeta Juwenalis w jednej z *Saty*r¹⁰.

Książka kucharska Apicjusza dotrwała do naszych czasów w formie kompilacji z IV lub V wieku n.e., a jej tytuł *De re coquinaria* pochodzi od włoskich humanistów z przełomu XV i XVI wieku. Zawiera prawdopodobnie późniejsze dodatki, jak choćby przepisy być może nawiązujące swoimi nazwami do cesarza Trajana (*porcellus Traianus* – prosię à la Trajan [por. Apicius VIII 7, 16]) czy Kommodusa (*conchicla Commodiana* – konchikla¹¹ à la Kommodus [por. Apicius V 4, 4]). Ponadto zawiera receptury przeznaczone głównie dla średniej i niższej klasy miast i wsi, a pomija niemal zupełnie przepisy na wyszukane i kosztowne potrawy, czego po samym Apicjuszu trudno by było się spodziewać. Zatem jego książka z pewnością została przez kompilatora okrojona, a zarazem poszerzona o inne przepisy. Zdaniem niektórych badaczy, również przepisy zawierające zalecenia medyczne mogą nie pochodzić od samego Apicjusza, ale z jakichś anonimowych pism medycznych. Niemniej:

Tym, co zwraca uwagę czytelnika *De re coquinaria*, jest niezliczona ilość potraw, sosów i dodatków. To prawda, że obok wykwintnych potraw znajdujemy tam również przepisy na proste dania, jednak bogactwo i różnorodność recept kuchennych Apicjusza pozwala na konstatację, iż rzymska sztuka kulinarna mogłaby z powodzeniem konkurować z współczesną wykwintną kuchnią francuską czy włoską [Berdowski 1998: 164].

Niewątpliwie ów podręcznik jest „ciekawym dokumentem starożytnej sztuki kulinarnej” [Cytowska, Szelest 1992: 64].

2. Lecznicze wina Katona

a. Wina „ciemieżycowe”

Wśród przepisów Katona szczególne miejsce wydają się zajmować receptury na wino. Jedna z nich podaje sposób uprawiania winorośli na wino leczące, które dobrze działa na żołądek (*ut alvum bonam faciat*), a dokładniej, pobudza jego pracę (*alvum movebit*):

⁹ Seneca, *Ad Helviam matrem de consolatione* (*O pocieszeniu do matki Helwii*) X 8-10; tłum. L. Joachimowicz.

¹⁰ Imiennie Apicjusz jest wymieniony w: Juvenalis, *Saturae (Satyry)* 11, 3.

¹¹ Potrawa z bobu lub grochu, nie ma polskiego odpowiednika.

Po winobranii, kiedy okopuje się winorośle do korzeni, okop tyle winorośli, ile według ciebie wystarczy na wino i oznacz je. Obetnij wokół ich korzenie i oczyść je. Utlucz w moździerzu kłącza ciemniżycy czarnej (*veratri atri radices*)¹². Te kłącza rozłóż wokół winorośli i zasyp jej korzenie starym nawozem, starym popiołem i podwójną warstwą ziemi. Na wierzch nagarnij ziemi. Te winogrona zrywaj osobno [Cato, *De agri cultura* 114, 1–2].

Katon dodaje też sposób przechowywania takiego wina „ciemniżycowego” oraz dawkowanie i sposób zażywania: „Jeżeli chcesz długo zachować <wino> na pobudzenie pracy żołądka, przechowuj je osobno, żebyś nie pomieszał z innym winem. Weź *cyathus*¹³ tego wina, wymieszaj z wodą i wypij przed jedzeniem (*ante cenam*)” [Cato, *De agri cultura* 114, 2]. Następny fragment również mówi o winie produkowanym z użyciem ciemniżycy czarnej, podając kolejne dwa przepisy. Pierwszy jest krótszy i opisuje zastosowanie ciemniżycy podczas produkcji samego wina: „Do amfory z moszczem winnym (*In vinum mustum*) włóż pęczek ciemniżycy czarnej (*veratri atri manipulum*). Kiedy moszcz wystarczająco sfermentuje usuń pęczek z wina. Zachowaj to wino na pobudzenie pracy żołądka (*ad alvum movendam*)” [Cato, *De agri cultura* 115, 1]. Drugi przepis ponownie nawiązuje do uprawy samej winorośli: „Kiedy winorośle będą okopywane do korzeni, oznacz kilka czerwoną gliną, żebyś nie pomieszał <wina z nich otrzymanego> z innym winem. Rozłóż wokół korzeni trzy pęczki ciemniżycy czarnej (*tris fasciculos veratri atri*), a na wierzch nagarnij ziemi. Winogrona, które zerwiesz z tych winorośli w czasie winobrania, przechowaj oddzielnie” [Cato, *De agri cultura* 115, 2]. Autor nie precyzuje, czy należy używać kłączy czy może łodyg ciemniżycy. Dawkowanie i sposób picia nieco różni się od wcześniejszego: *cyathus* tego wina należy dolać do innego napoju i wtedy ono „pobudzi pracę żołądka i na drugi dzień przeczyszczy bez obawy” (*Alvum movebit et postridie perpurgabit sine periculo*) [Tamże].

b. Wino mirtowe

Katon opisuje też wyrób leczniczego wina mirtowego (*vinum murteum*) z jagód czarnego mirtu¹⁴ (*murta nigra*) na niestrawność żołądka, ból w boku i kolikę jelitową (*id est ad alvum crudam et ad lateris dolorem et ad coeliacum*) [por. Cato, *De agri cultura* 125, 1]: „Ususz w cieniu jagody czarnego mirtu. Kiedy będą już pomarszczone, przechowaj do winobrania. Na *urnę*¹⁵ moszczu

¹² *Veratrum atrum, elleborum* – zwana też ciemierzycą, roślina z rodziny melantkowatych z rzędu liliowców, jej kłącza dostarczają toksycznych alkaloidów. Niekiedy *Veratrum atrum* jest identyfikowane jako ciemiernik biały (*Helleborus niger*) z rodziny jaskrowatych, roślina ozdobna, a także – choć trująca – lecznicza, bo używana do wyrobu niektórych leków nasercowych, jako że jej kłącza zawierają glikozydy pobudzające pracę serca [por. Barton, Castle 1837: 379–384; Diederich 2007: 107–108].

¹³ *Cyathus* = 0,045 l.

¹⁴ Jagody mirtowe były stosowane w Italii także jako środek konserwujący [por. np. Apicius I 24, 1].

¹⁵ *Urna* = 13, 13 l.

winnego utrzymaj pół *modii*¹⁶ jagód. Kiedy moszcz przestanie fermentować, wyjmij jagody. Szczelnie zamknij” [Cato, *De agri cultura* 125, 1]¹⁷.

c. Wina z granatem

Katon wyrabia również lecznicze wina z dodatkiem owoców lub kwiatów granatu. Pierwsze podaje jako środek na kolki jelitowe i rozstrój żołądka oraz tasiemce i glisty (*ad tormina, et si alvus non consistet, et si taeniae et lumbrici molesti erunt*): trzydzieści utartych niedojrzałych granatów (*mala Punica acerba*) należy zalać w dzbanku trzema *congiis*¹⁸ czerwonego wina, szczelnie zamknąć na trzydzieści dni, a następnie pić na czczo po *heminiu*¹⁹ [por. Cato, *De agri cultura* 126, 1]. Drugie pomaga na niestrawność i bolesne oddawanie moczu (*ad dyspepsiam et stranguriam mederi*). Do jego wyrobu należy użyć korzenia kopru i kwiatów granatu zerwanych podczas kwitnienia drzewa: „Wsyp do amfory trzy *miny*, dodaj *kwadrantal*²⁰ starego wina oraz *minę* czystego i pokruszonego korzenia kopru włoskiego. Amforę szczelnie zamknij. Po upływie trzydziestu dni otwórz i pij” [Cato, *De agri cultura* 127, 1]. Wino to na trawienie i oddawanie moczu można pić w dowolnej ilości: „Potem, jeżeli chcesz trawić pokarm i oddawać mocz, wypij bez żadnego ryzyka tyle, ile zapragniesz” (*Ubi voles cibum concoquere et lotium facere, hinc bibito quantum voles sine periculo*) [Tamże].

To samo wino ma pomagać także w zwalczaniu tasiemców i glist (*idem vinum taenias perpurgat et lumbricos, si sic concinnes*). W tym wypadku autor zaleca: pierwszego dnia – powstrzymywanie się od jedzenia (*incenatum iubeto esse*), a drugiego – utarcie i podanie przed jedzeniem (*dato ieiuno*) *drachmy* kadzidla, *drachmy* gotowanego miodu razem z *sextariusem*²¹ wina przyprawionego lebiodką pospolitą (*turis drachmam unam conterito et mel coctum drachmam unam et vini sextarium origaniti*). Dziecku należy podać połowę tej dawki (*puero pro aetate triobolium et vini heminam*). Na koniec zalecany jest jeszcze ruch: chory powinien wejść na stos (*supra pilam inscendat*) oraz dziesięć razy zeskakiwać z niego (lub podskakiwać na nim – *saliat decies*) i być w ruchu (*deambulet*) [por. Cato, *De agri cultura* 127, 1–2].

d. Wino jałowcowe

Katona podaje też dwie porady odnośnie do używania wina z jałowca pospolitego. Tekst pierwszej jest trochę uszkodzony, ale wiadomo, że autor zaleca w niej używanie tego wina na kłopoty z oddawaniem moczu (*si lotium difficilius transibit*). Najpierw należy utrzyć w mózdzierzu roślinę, której

¹⁶ *Modius* = 8, 75 l.

¹⁷ O tym winie pisał później także Kolumella (ok. 4 roku n.e.–ok. 70 roku n.e.) w swoim traktacie o rolnictwie [por. Columella, *De re rustica* XII 38, 1–6].

¹⁸ *Congius* = 3, 28 l.

¹⁹ *Hemina* = 0, 27 l.

²⁰ *Mina* = 432 g; *kwadrantal* = 26, 26 l.

²¹ *Drachma* = 432 g; *sextarius* = 0, 54 l.

nazwa nie jest jednoznacznie przekazana przez rękopisy (podają one: *capreidam* lub *capidam*), albo jałowiec pospolity (*iunipirum*), potem włożyć *funt* do dwóch *congi*²² starego wina, zagotować w miedzianym lub ołowianym kociołku, po przestygnięciu przelać do butelki i rano wypić na czczo (*ieiunus*) *cyathus* tak przygotowanego wina [por. Cato, *De agri cultura* 122, 1].

Z pociętej na kawałki gałązki jałowca – grubej na pół *stopy*²³ – i zagotowanej z *congiusem* starego wina (*cum congio vini veteris*) Katon zaleca wytwarzanie wina na rwę kulszową (czy też na ischias, lumbago – *ad isciacos*). Wystudzone i przechowywane w butelce powinno być rano pite na czczo – w dawce jeden *cyathus* [por. Cato, *De agri cultura* 123, 1].

3. Trunki Apicjusza

W książce Apicjusza wina i trunki z nimi łączone nie są określane jako lekarstwa, jednak można je i za takie uznać – pozwala na to ich ziołowy skład.

a. Wyborne wino korzenne

Księgę I dzieła Apicjusza rozpoczyna przepis na wyborne wino korzenne (*conditum paradoxum*), które powinno być przygotowywane w miedzianym naczyniu (*aeneum vas*): do dwóch *sextarii* wina (*vini*) dodaje się piętnaście *funtów* miodu (*mellis*) i trzykrotnie podgrzewa się na wolnym ogniu z suchego drewna²⁴, mieszając drewnianą łopatką. Po odszumowaniu należy dodać cztery *uncje*²⁵ mielonego pieprzu (*piperis*), trzy *scripuli*²⁶ mastyksu (*masticis*)²⁷, po jednej *dragma*²⁸ krokusa uprawnego (*croci*)²⁹ i liści laurowych (*folii*), po pięć prażonych pestek daktyli (*dactilorum ossibus torridis*) i daktyli nasączonych winem (*dactilis vino mollitis*). Do całości dolewa się wino dla złagodzenia mieszanki. Można też dla poprawienia jakości dodać węgli drzewnych (*carbones*) [por. Apicius I 1].

²² *Funt* = 379 g; *congius* = 3,28 l.

²³ *Stopa* = 29, 6 cm.

²⁴ Mokre drewno daje dużo dymu, który psułyby smak wina.

²⁵ *Uncja* = 27 g.

²⁶ *Scripulus* = 1,14 g.

²⁷ Żółta lub zielona żywica o balsamicznym zapachu i gorzkim smaku, otrzymywana z drzewa mastyksowego, czyli pistacji kleistej (*Pistacia lentiscus*, zwanej też lentyszką – znanej z Biblii, por. np. Dn 13, 54), używana do żucia, jako środek higieny oraz w lecznictwie, a także do zaprawiania niektórych gatunków wódek i likierów.

²⁸ *Dragma* = 4, 36 g.

²⁹ Inaczej szafran uprawny (*Crocus sativus*) – w starożytności stosowany jako składnik perfum, przyprawa, lek i barwnik.

b. Miód pitny przyprawiony pieprzem

Kolejny trunek wspomniany przez Apicjusza to odszumowany miód – miód pitny, do którego można dodać wina. Jest on przyprawiony pieprzem i przeznaczony jest dla podróżujących (*conditum melizomum viatorium*), ponieważ jest zdalny do użytku przez długi czas [por. Apicius I 2].

c. Piołunówka rzymska

Bazą piołunówki rzymskiej (*absinthium Romanum*) jest wino przyprawione korzeniami, do którego trzeba dodać *uncję* utartego i oczyszczonego piołunu pontyjskiego (*absinthis Pontici*), jeden daktyl tybetański (*Thebaïcam*), mastyks (*masticis*), trzy *scripuli* liści laurowych (*folii*), sześć *scripuli* kostu (*costi*)³⁰, trzy *scripuli* krokusa (*croci*) i jeszcze osiemnaście *sextarii* wina przyprawionego korzeniami (najlepiej kamerińskiego – *conditi Camerini*)³¹. Autor dodaje, że goryczy tego trunku nie usuną węgle drzewne [por. Apicius I 3].

d. Wino z róży i wino z fiołków

Na wina z róży (*rosatum*) i z fiołków (*violacium*) Apicjusz podaje ten sam przepis: suche i jak najlepszej jakości płatki (*folias*) kwiatów po usunięciu białej części należy włożyć w lńiane płótno, zawiązać je w węzełek i zanurzyć w winie (*in vino*) na siedem dni. Po tym czasie trzeba znowu włożyć do wina świeży węzełek z kwiatkami na siedem dni. Po trzecim (*tertio*) takim zabiegu wino się precedza i przed wypiciem dodaje miodu (*melle*) [por. Apicius I 4, 1]. Wino z róży można też przyrządzić bez płatków róży (*sic!*) – jest to *rosatum sine rosa*:

do kadzi z moszczem winnym, nim zacznie fermentować, włożysz w małym koszyczku uplecionym z liści palmowych zielone liście drzewa cedratowego (*folia citri*)³² i wyjmiesz je po pięćdziesięciu dniach. Gdy zajdzie potrzeba, dodaj miodu i podaj jak wino z róży [Apicius I 4, 2].

4. Potrawy z kapusty

a. Katonowa pochwała kapusty

Szczególne miejsce wśród leczniczych roślin zalecanych przez Katona zajmuje kapusta (*brassica*), warzywo przewyższające wszystkie inne (*omnibus*

³⁰ Korzeń azjatyckiej byliny *Saussurea lappa*, leczono nim w starożytności m.in. mdłości i zaburzenia żołądkowo-jelitowe, ma też właściwości narkotyczne.

³¹ Jego nazwa mogła pochodzić od miasta *Cameria* w Lacjum lub od przydomku *Camerinus*.

³² Cytron, cedrat (*Citrus medica*) – roślina cytrusowa, drzewo lub krzew rodzący żółty owoc o chropowatej skórce, bardzo aromatycznej, stąd jego zastosowanie do produkcji perfum, ale używany też w medycynie.

holeribus antistat) [por. Cato, *De agri cultura* 156, 1] – niemal panaceum. Poświęcił jej aż trzy długie rozdziały, co może – zdaniem niektórych badaczy – budzić wątpliwości odnośnie do autentyczności (całkowitej lub częściowej) tego fragmentu [por. Pitkäranta 1987: 31–45; De Saint-Denis 1980: 838–849].

Kapusta ma wiele odmian – wszystkie są lecznicze. Katon podaje i omawia najpierw trzy gatunki: *levis*, *apiacon* i najbardziej skuteczną *lenis* [por. Cato, *De agri cultura* 157, 1–2], potem opisuje też kapustę dziką – *brassica erratica*, niezwykle dobry środek na różne schorzenia [por. Cato, *De agri cultura* 157, 12–16]. Zalety kapusty miały być znane już Pitagorasowi [por. Cato, *De agri cultura* 157, 1: *brassica Pythagorea*; Plinius Maior, *Naturalis historia* XX 78; Boscherini 1970: 63–64]. Można ją jeść – jak podaje Katon – gotowaną lub na surowo z octem (*eam esto vel coctam vel crudam; crudam si edes, in acetum intinguito*), pobudza ona trawienie, reguluje pracę żołądka (*concoquit; mirifice concoquit, alvum bonam facit*), a mocz osoby spożywającej ją jest doskonałym lekiem na wszelkie dolegliwości (*lotiumque ad omnes res salubre est*), ponadto kapusta umożliwia jedzenie i picie do woli podczas uczt: „Jeżeli chcesz na uczcie dużo pić i jeść z apetytem, zjedz przed ucztą dowolną ilość surowej kapusty z octem, a potem, kiedy przestaniesz ucztować, zjedz około pięciu liści. Poczujesz się tak, jakbyś nic nie jadł i wypijesz, ile zechcesz” (*Si voles in convivio multum bibere cenareque libenter, ante cenam esto crudam quantum voles ex aceto, et item, ubi cenaveris, comesto aliqua V folia; reddet te quasi nihil ederis, bibesque quantum voles*) [Cato, *De agri cultura* 156, 1].

Katon podaje bardzo konkretne przepisy na stosowanie kapusty w różnych schorzeniach. Pierwszy wyjaśnia, jak sok wyciśnięty z niej (po lekkim obgotowaniu) z dodatkiem soli i kminku wraz z wcześniejszą gorącą kąpielą i wypitą na noc wodą z miodem pomaga w opróżnianiu żołądka, przy czym po wypiciu rano soku przez cztery godziny należy być w ruchu [por. Cato, *De agri cultura* 156, 2–4]. Następnie ten, kto wypił sok, gdy „poczuje mdłości i zacznie mu się zbierać na wymioty, niech się położy i zwymiotuje. Wydali tyle żółci i śluzu, iż sam się zdziwi, skąd się tyle wzięło. Potem, kiedy będzie szedł wypróżnić się, niech wypije jeszcze *heminę* lub nieco więcej <tego soku>. Jeżeli będzie chodził zbyt często niech weźmie dwie łyżki³³ mialkiej maki, wymiesza ją z wodą i trochę wypije; biegunka ustanie” [Cato, *De agri cultura* 156, 4].

Drugi przepis zaleca kapustę na kolki jelitowe (*tormina*). Specyfik ten jest tak samo podawany zarówno dorosłym (*viro et mulieri*), jak i dzieciom (*puero*) [por. Cato, *De agri cultura* 156, 6]. Katon podaje sposób przygotowania oraz podawania – w zależności od stanu chorego:

kapustę należy namoczyć w wodzie. Kiedy będzie wymoczona przełóż ją do gorącej wody i gotuj tak długo, dopóki dobrze nie zmięknie. Wodę odlej. Potem dodaj soli, trochę kminku i dodaj do tego mialkiej maki jęczmiennej oraz oliwy. Następnie zagotuj i wyłóż do misy, żeby wystygła. Umocz w niej takie jedzenie, które <chory> potem zje. Ale jeżeli będzie

³³ Łac. *concha* – muszla, jako jednostka miary odpowiednik łyżki.

mógł jeść tylko samą kapustę, niech ją je. Jeżeli nie będzie gorączki, daj mu do wypicia z wodą niewielką ilość cierpkiego czarnego wina. A jeżeli będzie gorączka, samą wodę. Zrób tak każdego dnia rano. Nie dawaj dużo, aby mu nie obrzydło i żeby nadal mógł jeść z ochotą [Cato, *De agri cultura* 156, 5–6].

Lekarstwu dla osób mających problem z oddawaniem moczu i oddających go kroplami poświęcona (*de illis, quibus aegre lotium it quibusque substillum est*) jest trzecia receptura [por. Cato, *De agri cultura* 156, 7]. Kapustę należy włożyć do wrzącej wody, krótko podgotować, odlać część wody, dodać oliwę, sól i kminek, wszystko krótko zagotować, a potem codziennie pić zimny wywar, a samą kapustę jeść [por. Cato, *De agri cultura* 156, 7].

Kapustę delikatną (*lenis*) – według Katona – należy stosować (po umyciu w gorącej i utarciu, ewentualnie z dodatkiem mąki jęczmiennej – *farina hordeacea*) jako okład na wszelkiego rodzaju rany (*omnia vulnera*), obrzęki (*tumores*), wszelkie wrzody (*omnia ulcera*), ropnie (*tumida, vulnera putida*) i różne nowotwory, jak nowotwór czarny i nowotwór biały (*canceres: cancer ater i cancer albus*), wrzód i nowotwór na piersiach (*in mammis ulceris et carcinoma*), a także na zwichnięcie (*luxatum*) czy stłuczenie (*contusum*). Kapusta taka bezboleśnie oczyszcza i leczy (*purgabit sanaque faciet sine dolore*) w ten sposób chore miejsca, przyspiesza nabrzmiewanie (*concoquit*) i pękanie ropni (*erumpit*), usuwa odór (*omnem putorem adimet*), uśmierza ból (*dolores auferet*) [por. Cato, *De agri cultura* 157, 3–5].

Nad jedzenie kapusty nie ma nic zdrowszego: *salubrius nihil est* [Cato, *De agri cultura* 157, 5], a ponadto nic nie kosztuje: *nullus sumptus est* [Cato, *De agri cultura* 157, 8]. Katon podaje kolejne przepisy, jak przygotować z niej potrawy, które regulują pracę żołądka, leczą zadawnione choroby, usuwają dolegliwości głowy i oczu, a także śledziony, wątroby, serca i innych wnętrzności oraz stawów. Można ją jeść rano na czczo posiekaną, wymytą, obsuszoną – z solą i octem, ewentualnie także z miodem lub z solą, posiekaną rutą i kolendrą [por. Cato, *De agri cultura* 157, 5–7]. Lista zastosowań kapusty w leczeniu jest jeszcze dość długa: bezsenność lub niemoc starcza – należy jeść na czczo ugotowaną gorącą kapustę z solą i oliwą; kolki – na nie pomaga kapusta namoczona, a potem długo gotowana, z dodatkiem oliwy, soli, kminku i mialkiej mąki jęczmiennej; do tej potrawy można ewentualnie podać chleb, a jeśli chory nie ma gorączki, to czerwone wino do picia; osłabienie – można na nie jeść kapustę według powyższego przepisu i brać ciepłe kąpiele w moczu człowieka, który często je kapustę; te kąpiele zalecane są też dla małych dzieci – na odporność; słaby wzrok oraz bóle głowy i szyi – trzeba smarować te miejsca moczem człowieka, który je kapustę; nieregularne miesiączki – należy ogrzewać narządy rodne takim moczem jak powyżej [por. Cato, *De agri cultura* 157, 8–11]³⁴.

Kolejny fragment traktatu omawia lecznicze zastosowanie dzikiej kapusty (*brassica erratica*). Pomaga ona – podawana na różne sposoby – na

³⁴ Katon podaje sposób ogrzewania kobiecych narządów rodnych: „Zagrzej mocz w dużym garnku i ustaw go pod krzesłem z otworem w siedzeniu. Niech kobieta na nim usiadzie. Nakryj ją i otul wkoło własną suknią” [Cato, *De agri cultura* 157, 11].

przeczyszczenie [por. Cato, *De agri cultura* 157, 12–13]³⁵, na zastrzały i świeżo powstałe wrzody (*ulcus taetrum vel recens*) [por. Cato, *De agri cultura* 157, 13], na przetokę powstałą w przebiegu owrzodzenia [por. Cato, *De agri cultura* 157, 14], na polipy w nosie (*polypus in naso*) [por. Cato, *De agri cultura* 157, 15], słabe słyszenie oraz na ropiejące liszaje [por. Cato, *De agri cultura* 157, 16].

b. Apicjuszowe potrawy z kapusty

W podręczniku Apicjusza kapusta nie jest wprost traktowana jak zioło, roślina lecznicza. Jednak w kontekście wywodów Katona nie można pominąć kilku przepisów z nią związanych. W księdze III poświęconej potrawom z warzyw autor podaje sześć przepisów na przygotowanie – na podobieństwo szparagów – wiosennych pędów (*cymae*) wyrastających z korzenia ściętej kapusty oraz łodyżek (*cauliculi, colicli*), które pojawiają się na tym warzywie od lata do zimy. Pędów dotyczy jeden przepis – pełny także różnych ziół: pędy należy przyrządzić z kminem rzymskim (*cuminum*), solą (*salem*), starym winem (*vinum vetus*) i oliwą (*oleum*), można jeszcze dodać pieprzu (*piper*), lubczyku ogrodowego (*ligusticum*), mięty (*mentam*), ruty (*rutam*), kolendry (*coriandrum*), liści z łodyżek kapusty (*folia coliculorum*), sosu ze sfermentowanych ryb (*liquamen*)³⁶, wina (*vinum*) i znów oliwy (*oleum*) [por. Apicius III 9, 1].

Pięć pozostałych przepisów odnosi się do gotowanych łodyżek kapusty. Można je przyprawiać: po pierwsze, kolendrą (*coriandro*), cebulą (*cepa*), kminem rzymskim (*cumino*), pieprzem (*piper*), winem z rodzynek (*passo*) lub gotowanym moszczem winnym (*caroeno*) oraz odrobiną oliwy (*oleo modico*); po drugie, sosem ze sfermentowanych ryb (*liquamine*), oliwą (*oleo*), czystym winem (*mero*), kminem rzymskim (*cumino*) oraz pieprzem (*piper*), pokrojonym porem (*porro*), zieloną kolendrą (*coriandrum viridum*); po trzecie, jak w poprzednim przepisie, ale łodyżki gotuje się razem z porami; po czwarte, również jak powyżej, ale z dodatkiem zielonych oliwek (*olivae virides*); po piąte, przyprawione jak wyżej łodyżki podaje się z kaszą orkiszową ugotowaną z orzeszkami piniowymi i rodzynkami (*alicam elixam cum nucleis et uva passa*), posypaną pieprzem [por. Apicius III 9, 2–6].

³⁵ Kapusta pojawia się w traktacie Katona również jako jeden z wielu składników potrawy – „przyjemnej w smaku” (*suave*) – na przeczyszczenie [por. Cato, *De agri cultura* 158, 1–2].

³⁶ *Liquamen*, z grecka niekiedy nazywane *garum*, otrzymywano z zasolonych i wystawianych na słońce małych ryb (jak sardele, barweny czy szproty) lub z wnętrzości ryb. Po miesiącu odciedzano z naczynia płynną substancję zwaną *liquamen*, której używano jako przyprawy. Niekiedy była rozcieńczana wodą (*hydrogarum*) lub winem (*oenogarum*) albo zaostarzana przyprawami korzennymi i octem (*oxygarum*) [Wyszomirski 2012: 15]. Apicjusz podaje sposoby poprawienia jej jakości dymem z lauru i cyprysu lub przez dodanie miodu lub *mustum*, czyli świeżego moszczu winnego [por. Apicjusz I 7].

5. Lecznicze zupy i inne potrawy Apicjusza

Poniekąd panaceum u Apicjusza są sole ziołowe – może nie są lekiem na wszystkie dolegliwości, ale na wiele (*ad multa*) spośród nich:

Sole ziołowe są dobre na przeczyszczenie (*ad digestionem*), na pobudzenie pracy jelit (*ad ventrem movendum*), a ponadto zapobiegają powstawaniu rozlicznych chorób (*omnes morbos*), zaraz (*pestilentiam*) i wszelkich gorączek (*omnia frigora*). Poza tym są słodsze, niż byś się spodziewał. Weźmiesz jedną *librę*³⁷ miękkiej zwyczajnej soli (*sales communes frictos*), dwie *libry* miękkiej soli amonowej (*sales ammonicos frictos*)³⁸, trzy *uncje* białego pieprzu (*piperis albi*), dwie *uncje* imbiru (*gingiber*), półtorej *uncji* ajowanu (*ammeos*)³⁹, półtorej *uncji* tymianku (*thymi*), półtorej *uncji* nasion selera (*apii seminis*) (jeżeli nie zechcesz dodać nasion selera, dasz trzy *uncje* pietruszki – *petroselinī*), trzy *uncje* lebiodki pospolitej (*origani*), półtorej *uncji* nasion rokitety siewnej (*erucac*), trzy *uncje* czarnego pieprzu (*piperis nigri*), *uncję* krokusa (*croci*), dwie *uncje* hyzopu⁴⁰ kreteńskiego (*hysopi Cretici*), dwie *uncje* liści lauru (*folium*), dwie *uncje* pietruszki (*petroselinum*), dwie *uncje* kopru ogrodowego (*anethi*) [Apicius I 27].

W dziele Apicjusza znajduje się jeszcze przepis na mieszankę ziołową przeciw wzdęciom i szkodliwym skutkom spożycia sałaty. Składnikami tego leczniczego środka były: kmin rzymski (*cuminum*), imbir (*gingiber*), zielona ruta (*rutae viridis*), soczyste daktyle (*dactylorum pinguium*), pieprz (*piperis*), miód (*mellis*), kminek etiopski lub syryjski albo libijski (*cuminum aut Aethiopicum aut Syriacum aut Libycum*), ocet (*aceto*) oraz sos ze sfermentowanych ryb (*liquamine*) [por. Apicius III 18, 3].

Starożytni cenili też lecznicze właściwości młodej pokrzywy, stąd Apicjusz zaleca na wiosnę: „Kiedy słońce będzie w znaku Barana, spożyj, jeśli chcesz zapobiec chorobie, pokrzywę zwyczajną (*urticam feminam*)” [Apicius III 17].

W księdze III Apicjuszowego dzieła znajdują się przepisy na zupy, ale stanowią one zarazem zalecenia medyczne na żołądek. Pierwszy z nich może budzić zdumienie: łączy on ze sobą buraki (mające przecież działanie przeczyszczające) z porami (o działaniu ściągającym):

Małe buraczki (*betas minutas*) i przejrzałe pory (*porros requietos*) ugotujesz. Przełożysz je na patelnię. Utrzesz pieprzu (*piper*), kminu rzymskiego (*cuminum*). Dolejesz sosu ze sfermentowanych ryb oraz – dla osłody – wina z rodzynek. Zagotujesz. Po ugotowaniu podasz [Apicius III 2, 1].

W drugim przepisie głównym składnikiem jest paprotka zwyczajna (*Polypodium vulgare*), będąca środkiem przeczyszczającym:

³⁷ *Libra* = 327 g.

³⁸ Sól z oazy Hammon w Libii uznawana w starożytności za sól leczniczą.

³⁹ Chropawiec wonny, indyjski kminek, ajowan, *Trachyspermum ammi* – pochodząca z Indii roślina jednoroczna z rodziny selerowatych, której owoce są przyprawą i mają charakterystyczny zapach i smak zbliżony do tymianku i kminku, wspomagają trawienie.

⁴⁰ Zapewne hyzop lekarski (*Hyssopus officinalis*) – roślina z rodziny jasnotowatych o wszechstronnym zastosowaniu w ziołolecznictwie.

do ciepłej wody włożysz paprotkę zwyczajną (*polypodium*). Gdy namięknie, oczyścisz ją, drobno pokroisz i przełożysz na rozgrzaną patelnię z pieprzem i utartym kminem rzymskim (*cum pipere et cumino trito*). Spożyjesz [Apicius III 2, 2].

Trzecia zupa na żołądek jest gotowana na bazie buraczków, a także paprotki, ale ma znacznie więcej składników niż dwie pierwsze:

pęczki buraczków oczyścisz, nie myjąc ich. W środek każdego pęczka nasypiesz sody (*nitrum*) i zwiążesz każdy osobno. Włożysz do wody. Po ugotowaniu przyprawisz potrawę dodając do niej wino z rodzynek (*passum*) lub gotowany moszcz winny (*caroenum*) i niewielką ilość oliwy oraz posypując kminem rzymskim i pieprzem. Po zagotowaniu utrzesz paprotkę zwyczajną i kawałki orzechów z sosem ze sfermentowanych ryb. Wlejesz do gotującej się potrawy. Przykryjesz pokrywką. Szybko zdejmiesz z ognia i spożyjesz [Apicius III 2, 3].

Kolejny przepis zacytowany jest z dzieła Warrona: oczyszczone czarne buraki (*betacios nigros*)⁴¹, ugotowane w winie z miodem ze szczyptą soli i oliwą lub ugotowane w osolonej wodzie z oliwą należy wykorzystać do zrobienia zupy do wypicia lub można ugotować w nich kurczaka [por. Apicius III 2, 4]. Ostatni przepis opiera się na selerach i porach:

Zielone sелery (*apios virides*) z korzeniami wymyjesz i wysuszysz na słońcu. Potem w innym garnku będziesz gotował białe części porów wraz z ich główkami (*albamen et capita porrorum*) tak długo, aż woda wygotuje się do jednej trzeciej objętości [...]. Następnie w moździerzu utrzesz pieprzu, wymieszasz go z sosem ze sfermentowanych ryb i odrobiną płynnego miodu. Przelejesz do niego precedzoną wodę po ugotowanych selerach [...] i nią polejesz pory. Kiedy to wszystko ugotuje się razem, podasz i, jeśli będziesz miał ochotę, dodasz selerów [Apicius III 2, 5].

Dzieło Apicjusza podaje też przepis na pulpeciki (*isicium simplex*), które są środkiem przeczyszczającym (*ad ventrem solvendum*) [por. Apicius II 2, 5], oraz na słoną potrawę – zastępującą soloną rybę (*salsum sine salso*) – z kminu rzymskiego, pieprzu, czosnku, sosu ze sfermentowanych ryb i oliwy leczącą żołądek i poprawiającą trawienie [por. Apicius IX 10, 12]. Omawia również sposób przygotowania potraw zalecanych przez lekarzy do spożycia od razu po wyjściu z łaźni. Są to: pulpety w krochmalu (*iscia amulata*) przyprawione pieprzem, lubczykiem ogrodowym, lebiodką pospolitą, asafetydą (*silfi*)⁴², imbirem i miodem [por. Apicius II 2, 7], mątwy (*sepias*) gotowane w wodzie z pieprzem, asafetydą, sosem ze sfermentowanych ryb, orzeszkami piniowymi, jajami oraz dowolnymi dodatkowymi przyprawami [por. Apicius IX 4, 3], solone jeże morskie (*echinis salsis*) z sosem ze sfermentowanych ryb, gotowanym moszczem winnym i pieprzem [por. Apicius IX 8, 5].

⁴¹ Burak zwyczajny (*Beta vulgaris*).

⁴² *Silfi*, *silphium* – gumożywica otrzymywana z korzeni i kłaczy azjatyckiej rośliny leczniczej i przyprawowej zapalniczki cuchnącej (znanej także jako zakrzewka cuchnąca, asant cuchnący, *Ferula assa-foetida*). Apicjusz wspomina o niej wielokrotnie, opisuje m.in. sos z asafetydą [por. Apicius I 30, 2].

Podsumowanie

Traktat *O rolnictwie* dostarcza wielu ciekawych wiadomości z zakresu medycyny ludowej czy też naturalnej. Katon – doświadczony dowódca, polityk, ale i gospodarz ziemski, a więc wzór Rzymianina swojej epoki – zawarł bowiem w nim liczne uwagi o sposobach leczenia bardzo wielu dolegliwości – przede wszystkim różnymi rodzajami win i potraw na bazie kapusty. Zalecenia są szczegółowe i wydają się świadczyć o tym, że ich autor dobrze je znał i sam stosował, zapewne zazwyczaj z dobrym skutkiem.

Podobnie Apicjusz, bogaty smakosz żyjący w czasach wczesnego Cesarstwa, wykazuje się znakomitą znajomością omawianych przez siebie kwestii: podaje wiele przepisów kulinarnych, praktycznych porad, wśród nich także medycznych – choć nie jest pewne, czy wszystkie pochodzą od niego, czy częściowo od późniejszego kompilatora tej książki kucharskiej. W kuchni Apicjusza obecne są bardzo różne produkty spożywcze (drób i inne mięsa, ryby, owoce morza czy warzywa), ale królują w nich przyprawy-zioła, dodawane do niemal wszystkich jego dań.

Bibliografia

Źródła

- Apicius (Apicjusz), *De re coquinaria (O sztuce kulinarnej)* – tekst łaciński według wydania: I. Mikołajczyk, S. Wyszomirski, Toruń 2011; tłum. I. Mikołajczyk, S. Wyszomirski.
Cato (Katon Starszy), *De agri cultura (O rolnictwie)* – tekst łaciński według wydania: G. Goetz, Lipsiae 1922; tłum. I. Mikołajczyk.
Columella (Kolumella), *De re rustica (O rolnictwie)* – tekst łaciński według wydania: V. Lundström, Uppsala 1902–1917; tłum. I. Mikołajczyk.
Juvenalis (Juwenalis), *Saturae (Satyry)* – tekst łaciński według wydania: G.G. Ramsay, London–New York 1918.
Plinius Maior (Pliniusz Starszy), *Naturalis historia (Historia naturalna)* – tekst łaciński według wydania: K.F.T. Mayhoff, Lipsiae 1906.
Seneca Minor (Seneka Młodszy), *Ad Helviam matrem de consolatione (O pocieszeniu do matki Helwii)* – tekst łaciński według wydania: J.W. Basore, London–New York 19326; tłum. L. Joachimowicz.
Tacitus (Tacyt), *Annales (Roczniki)* – tekst łaciński według wydania: C.D. Fisher, Oxford 1906.

Opracowania

- Barton B.H., Castle T., *The British flora medica; or, History of the medicinal plants of Great Britain*, t. I, London 1837.
Berdowski P., *Przysmaki Katona, czyli o najstarszych przepisach kulinarnych Rzymian*, „Niwy Filomata” 3/1998, s. 163–184.
Boscherini S., *Lingua e scienza greca nel De agri cultura di Catone*, Roma 1970.
Cytowska M., Szelest H., Rychlewska L., *Literatura rzymska. Okres archaiczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
Cytowska M., Szelest H., *Literatura rzymska. Okres cesarstwa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
De Saint-Denis E., *Eloge du Chou*, „Latomus” XXXIX/1980, s. 838–849.

- Diederich S., *Römische Agrarhandbücher zwischen Fachwissenschaft, Literatur und Ideologie*, Berlin–New York 2007.
- Łoś S., *Rzym na rozdrożu. Studium monograficzne o Katonie Starszym*, Wydawnictwo „Werset”, Lublin 2009.
- Mikołajczyk I., *Wstęp*, w: Marek Porcusz Katon, *O gospodarstwie rolnym*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2009, s. 7–43.
- Pitkäranta R., *Der Kohl als Heilmittel. Marcus Porcius Cato (234–149 v. Chr.) und seine medizinischen Anweisungen im Werk De agricultura, 156–160*, „Hippokrates” IV/1987, s. 31–45.
- Szczygiel S., *Marek Porcusz Katon – rzymski tradycjonalista czy polityk realista*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2011.
- Wyszomirski S., *Wstęp*, w: Apicjusz, *O sztuce kulinarnej ksiąg dziesięć*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, s. 3–17.

Dominika Budzanowska-Weglenda, dr hab. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Dominka Budzanowska-Weglenda, post-doctoral degree, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw.

Dane kontaktowe / Contact details

e-mail: d.budzanowska@uksw.edu.pl

ZASTOSOWANIE ZIOŁ W LECZNICTWIE NA WYSPACH BRYTYJSKICH W OKRESIE ŚREDNIOWIECZA

Joanna Madej-Borychowska

Polska, Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach
joanna.madej-borychowska@uph.edu.pl

Abstrakt. Artykuł dotyczy zastosowania ziół w leczeniu różnych schorzeń, dolegliwości i urazów, jak również przy zabiegach medycznych (np. amputacjach) oraz porodach, a także do łagodzenia dolegliwości bólowych im towarzyszących na Wyspach Brytyjskich w okresie średniowiecza. Autorka przedstawia ważniejsze dzieła medyczne stanowiące podstawę ziołolecznictwa oraz wybrane zioła i receptury ziołowe w nich zawarte.

Słowa kluczowe: średniowiecze, Wyspy Brytyjskie, zioła, ziołolecznictwo, księgi medyczne, leki ziołowe, receptury ziołowe

MEDICINAL USE OF HERBS ON THE BRITISH ISLES IN THE MIDDLE AGES

Joanna Madej-Borychowska

Poland, Siedlce University of Natural Sciences and Humanities
joanna.madej-borychowska@uph.edu.pl

Abstract. The paper focuses on the treatment of diseases, ailments and injuries with herbs as well as the use of herbs in healthcare interventions (e.g. amputations), in childbirth, and also to relieve pain that comes with the diseases on the British Isles in the Middle Ages. The author presents the most important medical works that are the basis of herbal medicine as well as selected herbs and herbal remedies contained in the works.

Keywords: Middle Ages, the British Isles, herbs, herbalism, medical books, herbal remedies, herbal recipes

Ziołolecznictwo na Wyspach Brytyjskich w okresie średniowiecza było szeroko rozpowszechnione i współistniało z innymi formami medycyny. Oprócz leczenia ziołami, popularne było upuszczanie krwi, zwłaszcza w późniejszym średniowieczu. Potrafiono nastawiać złamane kończyny, przeprowadzano amputacje i inne zabiegi chirurgiczne (Mortimer, 2017, s. 256-257; zob. także Moffat, 1998, s. 7-11). Przystawiano również pijawki (Coulton, 1976, s. 452). Leczeniem zajmowali się zarówno duchowni, jak i świeccy. Jednym ze słynnych średniowiecznych medyków był opat Faricius (Faritius), nadworny lekarz króla Henryka I i królowej Matyldy, z pochodzenia Włoch, działający pod koniec XI i na początku XII wieku (Getz, 1998, s. 13-14). Niemniej jednak, jak zauważa George Coulton, przekonanie, że zakonnicy byli lekarzami w średniowieczu jest błędne. Zakonnicy, którzy posiadli sztukę medyczną, jak opat Faricius,

należeli do wyjątków i przeważnie zdobyli ją zanim wstąpili do klasztoru (Coulton, 1976, s. 449, 451)¹.

Z leczniczych właściwości ziół powszechnie korzystały klasztory i szpitale przyklasztorne. Posiadały one własne ogrody, w których rosły warzywa, owoce oraz zioła. Z treści zachowanych dokumentów prowadzonych przez infirmera² benedyktyńskiego Przeoratu Katedralnego pw. Trójcy Świętej (The Cathedral Priory of the Holy Trinity) w Norwich wynika, że infirmeria posiadała własny ogród, w którym uprawiano rośliny lecznicze, takie jak peonie, koper, mak lekarski, szafran (w pozycji wydatki odnotowano m. in. koszt zakupu nasion, koszt sadzenia szafranu oraz koszty pielienia). W ogrodzie infirmerii rosły również drzewa owocowe oraz warzywa, m. in. cebula i czosnek. Pierwsza zachowana wzmianka, dotycząca kosztów związanych z prowadzeniem ogrodu pochodzi z 1313 roku, a zapisy zachowały się z przerwami do XVI wieku włącznie³. Zioła uprawiano także w ogrodzie przy Szpitalu św. Jana Chrzciciela (Hospital of St. John the Baptist) w Castle Donington, Leicestershire, gdzie w XII wieku lokalny medyk szukał leku na malarię, na którą zachorował. Bogate szpitale jak Savoy zatrudniały ogrodników, natomiast w mniejszych siostry bądź bracia sami dbali o ogród przyklasztorny, np. w Szpitalu św. Idziego (St. Giles Hospital) w Norwich (Rawcliffe, 1998, s. 58-61).

Jednym z najznamienitszych szpitali przyklasztornych był prowadzony przez zakon augustianów Szpital pw. Świętej Trójcy (The House of the Holy Trinity) w Soutra Aisle, położony 17 mil na południowy-wschód od Edynburga, usytuowany przy biegnącej tamtędy drodze królewskiej (Via Regia) łączącej Edynburg z Londynem (Moffat, 2014, s. 254; Moffat, 1998, s. 7). Powstał on w drugiej połowie XII wieku z inicjatywy króla Malcolma, aby zapewnić opiekę chorym pielgrzymom zdążającym do miejsc kultu w północnej Anglii (Lewis, 1846, s. 411-428). Podczas kilkusetletniej działalności szpitala (XII-XVII wiek), mnisi z Soutra Aisle opiekowali się chorymi, starcami, osobami niedołącznymi oraz udzielali pomocy ubogim. W leczeniu stosowano maści, wywary i mikstury na bazie ziół oraz przeprowadzano zabiegi medyczne (Moffat, 2014, s. 254; Moffat, 1998, s. 7).

Wśród osób świeckich zajmujących się leczeniem na terenie Wysp Brytyjskich szczególną sławę zyskał ród Myddvai w Walii, którego przedstawiciele z powodzeniem zajmowali się ziołolecznictwem przez ponad

¹ Na kolejnych synodach papieże zaczęli ograniczać praktykowanie przez duchowieństwo medycyny, a na Synodzie w Tours (1163 rok) ustanowiono zakaz zajmowania się chirurgią przez duchownych (Coulton, 1976, s. 449-454; szerzej zob. Amundsen, 1978).

² Infirmer, infirmary – daw. „zakonnik dozorujący chorych w infirmerii”. Zakonnik taki najczęściej pełnił jednocześnie funkcję lekarza, cyrulika i aptekarza w klasztorze (Słownik Języka Polskiego, <http://doroszewski.pwn.pl/haslo/infirmer/> [dostęp: 06.02.2019]).

³ British History Online, <http://www.british-history.ac.uk/vch/norfolk/vol2/pp317-328> [dostęp: 08.01.2019].

pięć wieków⁴ (szerzej zob. Myddfai, 1861). W XIV wieku sławę jako uznany lekarz i chirurg zyskał Jan Arderne (Coulton, 1976, s. 455; zob. także Walsh, 1911, s. 278-280). Chociaż medycyną w średniowieczu zajmowali się głównie mężczyźni, badacze są zgodni co do tego, że akuszerstwem i zielarstwem musiały zajmować się także kobiety. Ponieważ nie zachowały się dokumenty opisujące takie przypadki na Wyspach Brytyjskich, wnioski wysuwa się na zasadzie analogii (Osborn, 2008, s. 145, zob. także Cameron, 1993, s. 22). Pewnych informacji dostarcza także analiza leksykonu staroangielskiego. Słownik języka staroangielskiego Josepha Boswortha i Thomasa N. Tollera podaje określenie kobiety zajmujące się zielarstwem – *wyrtgælstre*⁵, definiowane jako „kobieta, która wykorzystuje zioła do zaklęć” (Osborn, 2008, s. 145, przyp. 3).

Wiedzę na temat leczenia i leczniczych właściwości roślin przekazywano sobie ustnie oraz spisywano ją tworząc ówczesne księgi medyczne – *leechbooks*⁶. Tłumaczono również teksty łacińskie bądź ich wybrane fragmenty na język rodzimy. Z tekstów w języku narodowym – staroangielskim należy wymienić cztery obszerne dzieła medyczne: *Leechbook*, *Lacnunga*, *Peri Didaxeon* oraz *Old English Herbarium*. Do naszych czasów zachowało się po jednym egzemplarzu trzech pierwszych dzieł. Jedynie *Old English Herbarium*, który jest tłumaczeniem tekstu łacińskiego znanego jako *Pseudo Apuleius Herbarium*, zachował się w czterech egzemplarzach, co świadczy o jego dużej popularności (Cameron, 1993, s. 32; zob. także Voigts, 1979, s. 350; d’Aronco, 2007, s. 19). Eleonore Sinclair Rohde przyczyn takiego stanu rzeczy upatruje w najazdach normkańskich, których konsekwencją było m. in. usunięcie miejscowych mnichów (a wraz z nimi ich ksiąg napisanych w języku niezrozumiałym dla najeźdźcy, przez co bezużytecznych) z klasztorów znajdujących się na podbitych terenach i zajęcie ich przez mnichów normkańskich. Literatura w języku narodowym, w tym także księgi medyczne, została wyrugowana przez dzieła napisane po łacinie (Rohde, 1922, s. 42).

Wszystkie wymienione wyżej dzieła, oraz inne teksty medyczne, zostały w XIX wieku wydane wraz z tłumaczeniem na współczesny język angielski przez Thomasa Oswalda Cockayne’a w trzutomowej publikacji pt. *Leechdoms, wortcunning, and starcraft of early England: Being a collection of documents, for the most part never before printed, illustrating the history of science in this country before the Norman conquest* (*Old English Herbarium* – Cockayne, 1864; *Bald’s Leechbook* – Cockayne, 1865; *Peri Didaxeon, Lacnunga* – Cockayne, 1866). Pod koniec XIX wieku *Peri Didaxeon* został wydany przez Maxa Löwenecka pt. *Peri Didaxeon: Eine Sammlung von Rezepten in Englischer Sprache aus dem 11./12.*

⁴ <https://www.britannica.com/topic/healing-cult> [dostęp: 06.02.2019].

⁵ Old Eng. "A woman who uses herbs for charms." (Bosworth, Toller, 1882, s. 1290); por. „an enchantress by herbs” (Bosworth, 1838, s. 488).

⁶ Od staroangielskiego *læcebôc* – księga przepisów, receptur (Hall, 1916, s. 179).

Jahrhundert (Löweneck, 1896). W XX wieku Hubert Jan de Vriend wydał *Old English Herbarium* opatrzone szerokim wstępem (de Vriend, 1984), a w serii wydawniczej *Early Manuscripts in Facsimile* wydane zostały *Bald's Leechbook* (Wright, Quirk, 1955) oraz *Old English Herbarium* (d'Aronco, Cameron, 1998). W obecnym stuleciu ukazało się nowe wydanie rękopisu Harley MS 585 wraz z jego tłumaczeniem na współczesny język angielski oraz komentarzem autorstwa Edwarda Pettita pt. *Anglo-Saxon Remedies, Charms, and Prayers From British Library MS Harley 585: The Lacnunga*, t.1-2 (Pettit, 2001). Ponadto ukazało się tłumaczenie *Old English Herbarium* na współczesny język angielski, dokonane na podstawie edycji de Vrienda, zawarte w publikacji *Medieval Herbal Remedies: The Old English Herbarium and Anglo-Saxon Medicine* (van Arsdall, 2002). W 2017 roku powstała również praca doktorska Arthura Turlougha Doyle'a pt. *Anglo-Saxon Medicine and Disease. A Semantic Approach*, której załącznik stanowi transkrypcja tekstu *Bald's Leechbook* na podstawie rękopisów Royal 12D.XVII oraz Harley 55 wraz z tłumaczeniem na współczesny język angielski (Doyle, 2017)⁷.

Leechbook składa się z trzech zbiorów receptur medycznych, z których dwa pierwsze (*Leechbook I* i *Leechbook II*) stanowią *Bald's Leechbook* (*Leech⁸ Book of Bald*), a ostatni znany jest jako *Leechbook III*. Receptury te zawarte są w jedynym zachowanym rękopisie Royal MS 12 D XVII z połowy X wieku, znajdującym się w British Library w Londynie. Zdaniem badaczy dzieła te mogły powstać na dworze Alfreda Wielkiego (Voigts, 1979, s. 250; zob. także Saunders, 2010, s. 91). Dwie pierwsze księgi zostały sporządzone przez Cilda dla Balda, o czym mówi informacja z karty 109r (kolofon). Natomiast trzecia księga, *Leechbook III*, której część pokrywa się z dwiema poprzednimi, została najprawdopodobniej skopiowana z innego rękopisu. Księgi te posiadają oddzielne spisy treści. Zawierają one nie tylko receptury medyczne, ale także diagnozy i zaklęcia⁹. Część z nich stosowano w przypadku chorób wywoływanych, jak wówczas sądzono, przez elfy, czarownice i gobliny (Rohde, 1922, s. 14-19, s. 34). W odróżnieniu od *Bald's Leechbook*, relatywnie dużo receptur zawartych w *Leechbook III* opartych jest na rodzimych składnikach, których nazwy są podane w języku angielskim. Są to nazwy rodzime, nie pochodzące od nazw łacińskich, co może świadczyć o tym, że są one odzwierciedleniem miejscowej praktyki. Ponadto *Leechbook III* zawiera stosunkowo dużo kuracji opartych na magii, m. in. zaklęcia, amulety, w porównaniu z *Bald's Leechbook* (Cameron,

⁷ We wstępie autor zaznacza, że podstawę transkrypcji stanowił rękopis Royal 12D.XVII, a jedynie pomocniczo, tam gdzie było to niezbędne, odwoływał się do innych rękopisów, jak np. Harley 55 czy Harley 585, w celu odtworzenia tekstu. Wersja elektroniczna rozprawy doktorskiej wraz z załącznikiem dostępna w oddzielnych plikach pdf: <https://doi.org/10.17863/CAM.14430> [dostęp: 02.03.2019].

⁸ Od staroangielskiego *læce* – medyk, lekarz (Hall, 1916, s. 179).

⁹ http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Royal_MS_12_D_XVII [dostęp: 09.02.2019].

1993, s. 36-37), a jej najdłuższy rozdział poświęcony jest chorobom wywołanym przez elfy (Rohde, 1922, s. 14).

Bald's Leechbook zawiera receptury i kuracje na rozmaite choroby, schorzenia i dolegliwości, jak np. półpasiec (Cockayne, 1865, s. 87; Doyle, 2017, s. 95), ból głowy (Cockayne, 1865, s. 19), obrażenia głowy („broken head”) (Cockayne, 1865, s. 23-25), choroby oczu i problemy ze wzrokiem (Cockayne, 1865, s. 29-39). W *Bald's Leechbook* można również znaleźć kurację przeciw łysieniu (Cockayne, 1865, s. 155; Cameron, 1993, s. 22). Na niektóre problemy zdrowotne zaleca także upuszczanie krwi (Cockayne, 1865, s. 23), picie wody święconej (Cockayne, 1865, s. 137) lub krwi zwierząt, np. owiec (Cockayne, 1865, s. 115).

W przypadku obrażeń głowy, *Bald's Leechbook* zaleca przyłożenie zmiażdżonej bukwicy zwyczajnej w miejscu obrażenia, aby zagoić ranę. Według innej receptury zawartej w księdze, w takich przypadkach można również stosować pieprzycę siewną, samoistnie wysianą, którą należy podać do nosa tak, aby „zapach i sok wniknęły do głowy”. Kolejna receptura dotycząca urazów czaszki jest bardziej złożona, gdyż zawiera osiem ziół, w tym bukwicę zwyczajną. W przypadku pęknięć czaszki uwidaczniających mózg, księga zaleca nałożenie na ranę żółtka jajka zmieszanego z miodem i pozostawienie owiniętej rany na trzy dni. Po upływie tego okresu należy ranę przepłukać, a jeśli pojawi się czerwona obwódka, wyleczenie nie jest możliwe (Cockayne, 1865, s. 23).

Receptura z *Bald's Leechbook* na dolegliwości natury psychicznej, w tym epilepsję, poleca stosowanie lubinu oraz innych ziół zmieszanych z alkoholem. Peter Dendle wyjaśnia, że mechanizm działania tej mikstury jest związany z faktem, iż alkohol zwiększa wchłanianie manganu, które u dorosłych nie przekracza 3-4%. Jednocześnie powątpiewa, by lekarstwo działało w przypadku ostrych stanów i likwidowało drgawki czy konwulsje u pacjenta zaraz po zażyciu, gdyż poziom manganu w organizmie po jego podaniu zwiększa się po upływie co najmniej kilku godzin. Niemniej jednak, przy dłuższym okresie stosowania, mogło ono obniżać częstość występowania ataków oraz ich nasilenie, ze względu na zwiększenie poziomu manganu we krwi pacjenta (Dendle, 2001, s. 91).

Niektóre z zawartych w księdze receptur okazują się skuteczne w walce ze współczesnymi schorzeniami. Przykładem takiej mikstury jest balsam zalecany w przypadku wystąpienia schorzenia określonego jako jęczmień („wen”), który okazał się skuteczny w walce z bakterią gronkowca złocistego, w tym ze szczepami opornymi na metycylinę¹⁰. Balsam przygotowuje się z czosnku, pora/cebuli¹¹, żółci wołu oraz wina. Składniki należy ze sobą wymieszać w naczyniu wykonanym z miedzi lub brązu

¹⁰ Ang. MRSA – metycilin-resistant streptococcus aureus.

¹¹ Receptura wymienia gatunek *allium* (*OE cropleac*), który trudno jest jednoznacznie zidentyfikować. Dlatego też został przebadany zarówno wariant receptury zawierający w składzie cebulę jak i wariant zawierający pora (Harrison i in., 2015, s. 1-7).

i odstawić na 9 dni. Po upływie tego czasu balsam jest gotowy do użycia. Badania przeprowadzone przez zespół naukowców złożony z mikrobiologów i humanistów, którzy odtworzyli średniowieczną recepturę i przetestowali jej działanie *in vitro* i *in vivo*, wykazały, że lekarstwo ma działanie bakteriobójcze i skutecznie zwalcza zakażenie bakteriami gronkowca, jeśli przygotowuje się je dokładnie według przepisu (Harrison i in., 2015, s. 1-7).

Wśród porad lekarskich zamieszczonych w *Leechbook III* można znaleźć m. in. remedium na ból zęba. W takim przypadku księga zaleca żucie pieprzu bolącym zębem. Inny sposób na pozbycie się bólu to sporządzenie mikstury według następującego przepisu: korzeń lulka czarnego gotować w mocnym occie winnym lub winie, nałożyć na chory ząb, od czasu do czasu żuć bolącym zębem, a wkrótce ból minie. Jak zauważa Cameron, leki te były nieskuteczne, co powodowało konieczność znoszenia bólu. Nadmienić należy, że w średniowieczu wierzono, że za choroby zębów odpowiedzialne są robaki, stąd też przepisy, powodujące ich wypadanie z zębów, np. okadzanie za pomocą dębu i lulka czarnego zmieszanego z woskiem (Cameron, 1993, s. 12).

W *Leechbook III* znajdziemy m. in. przepis jak przygotować maść z pokrzywy na bóle szyi, wywar z szanty na kaszel (Cockayne, 1865, s. 313) czy lekarstwo na żółtaczkę, w skład którego wchodzi m. in. bukwica zwyczajna, korzenie ostu oraz werbena pospolita (Cockayne, 1865, s. 115). Księga zawiera również porady i receptury ziołowe dla kobiet mających trudności z zajściem w ciążę, wskazówki dla ciężarnych dotyczące diety – ograniczenie ilości spożywanej soli, cukru, mięsa wieprzowego, tłuszczu, piwa, a także trybu życia, np. unikanie dłuższej jazdy konnej, gdyż może to spowodować przedwczesny poród, oraz przepisy jak wywołać poród i ograniczyć nadmierne krwawienie po porodzie (Cockayne, 1865, s. 329-331). Z roślin stosowanych w czasie porodu można wymienić miętę polej oraz przetacznika bobowniczka. W celu jego wywołania należało podać miksturę, w której skład wchodziła mięta polej. Natomiast wywar z przetacznika bobowniczka gotowanego w piwie miał pomóc przy wydaleniu łożyska po porodzie. Marijane Osborn, badająca skuteczność receptur, zaznacza, że sporządzone z tych roślin medykamenty mogły okazać się bardzo niebezpieczne dla kobiet w przypadku podania niewłaściwych dawek, zwłaszcza, że informacje o ilości poszczególnych składników przekazywano sobie ustnie (Osborn, 2008, s. 145-161).

*Lacnunga*¹² jest zbiorem receptur, zaklęć i modlitw, wraz z opisem dolegliwości, na które należy je stosować oraz sposobu kuracji, zawartych w rękopisie MS Harley 585 (karty 130r-193r) z końca X / początku XI wieku, znajdującym się w British Library w Londynie. Językiem dominującym jest język staroangielski, ale dzieło zawiera także fragmenty napisane po łacinie, w języku staroirlandzkim oraz fragment w języku staro-

¹² Od staroangielskiego *lācnung* – leczenie, lekarstwo, medykament, remedium (Hall, 1916, s. 179).

francuskim (jedna receptura na karcie 193r). Oprócz receptur medycznych, w księdze zostały zapisane także modlitwy w języku łacińskim (m. in. na kartach: 149r-150v, 181r-181v), wiersz *Lorica of Lodgen* (karty 152r-157r) oraz tekst o szczęśliwych i pechowych dniach (karty 190r-190v)¹³.

Kuracje opisane na kartach *Lacnungi* oparte są w głównej mierze na lekach ziołowych, złożonych przeważnie z kilku do kilkunastu składników (roślinnych lub roślinnych i zwierzęcych), do sporządzenia w postaci okładu, kataplazmu, maści, balsamu bądź wywaru na rozmaite choroby i dolegliwości. Ich przygotowaniu towarzyszyły rytuały obejmujące zarówno praktyki magiczne, jak i użycie tekstów i przedmiotów związanych z religią chrześcijańską (np. pieśni święte, modlitwy, krzyż, opłatek). W przypadku niektórych schorzeń czy dolegliwości *Lacnunga* zaleca modlitwę (Saunders, 2010, s. 90-91). Remedium na biegunkę miało być zawieszenie na szyi chorego zwoju z tekstem zapisanym w „mieszance” języków: aramejskiego, hebrajskiego, greckiego i łacińskiego (Saunders, 2010, s. 91-92; zob. także Cockayne, 1866, s. 67). W porównaniu z *Leechbook*, *Lacnunga* zawiera więcej treści związanych z magią i istotami, w które wierzono (Saunders, 2010, s. 91-92). Znajdują się w niej fragmenty odnoszące się do chorób, które tradycyjnie przypisywano elfom, złym duchom lub czarownicom (Cockayne, 1866, s. 52-56; szerzej zob. Rohde, 1922, s. 34-35). Wierzano też, że elfy są odpowiedzialne nie tylko za choroby u ludzi, ale również u zwierząt (szerzej zob. Dawidson, 1960, s. 282-291).

Wśród przepisów zawartych na kartach *Lacnungi* znajdziemy porady na takie przypadłości jak zaparcia (Cockayne, 1866, s. 21), kaszel (Cockayne, 1866, s. 59, 73, 75), bezsenność (Cockayne, 1866, s. 23, 61), paznokcie, który zszedł z palca (Cockayne, 1866, s. 57), wszy (Cockayne, 1866, s. 55), astmę (Cockayne, 1866, s. 45) i epilepsję, którą leczono stosując m. in. centurię (Cockayne, 1866, s. 39). Na zaparcia *Lacnunga* zaleca miksturę przeczyszczającą, którą należy sporządzić w następujący sposób: turzycę oraz dolną część irysa zagotować w kwaśnym piwie, odcedzić, zalać świeżym piwem na jedną noc, a następnie podawać do picia (Cockayne, 1866, s. 21). W przypadku kaszlu można sporządzić miksturę według następującego przepisu: płynny miód, nasiona dzikiego selera i nasiona kopru ogrodowego utrzeć na proszek, wymieszać z miodem i pieprzem, a następnie zażywać trzy łyżki zachowując post (Cockayne, 1866, s. 5). Na kaszel i astmę *Lacnunga* zaleca przygotowanie napoju z szałwii i kopru gotowanych w słodkim piwie. Gorący napój należy popijać łykami, w zależności od potrzeby (Cockayne, 1866, s. 45). W księdze można również znaleźć kilka innych przepisów na tę dolegliwość (Cockayne, 1866, s. 59, 73, 75). Wśród przepisów i receptur znajdujemy również krótki instruktaż jak poradzić sobie w sytuacji, gdy paznokieć zszedł z palca. W takiej sytuacji należy utłuc na proszek ziarna pszenicy, wymieszać je z miodem

¹³ http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Harley_MS_585 [dostęp: 07.02.2019].

i nałożyć na palec. Dodatkowo, trzeba zagotować korę tarniny i tak przyrządzonym wywarem przemywać chore miejsce (Cockayne, 1866, s. 57). Osobom cierpiącym na bezsenność zalecano nacierać głowę nasionami lulka czarnego zmieszanymi z miętą ogrodową (Cockayne, 1866, s. 61), bądź picie mikstury nasennej przygotowanej m. in. z rzodkwi, cykuty, lulka czarnego oraz piołunu utartych razem, zalanych piwem i odstawionych na noc (Cockayne, 1866, s. 23). Niektóre receptury były bardziej złożone i zawierały nawet do kilkudziesięciu składników, np. balsam „na kości”, skuteczny również w przypadku bólu głowy, który zawiera ponad 30 składników roślinnych, m. in. bukwicę zwyczajną, rzodkiew, rutę, buraka, babkę, łubin, lulka czarnego, dzielżan oraz przytulinę krzyżową (Cockayne, 1866, s. 13).

Chore zwierzęta również leczono ziołami. *Lacnunga* podaje sposoby leczenia rozmaitych chorób zwierząt, np. w przypadku choroby płuc u bydła zaleca zioło, na którym rosną czarne jagody. Według podanego przepisu zioło to trzeba włożyć do święconej wody i podać zwierzęciu do zjedzenia. Ponadto należy zapalić kadzidło oraz mieszanek ziół zawierającą m.in. koper i okadzić bydło (od strony, z której wieje wiatr). Wskazane jest również odśpiewanie Benedictam, Benedictes, odpowiednich litanii i Pater Noster (Ojcze Nasz), oraz złożenie przez właściciela zwierząt datku na kościół. Procedurę tę należy powtórzyć trzy razy (Cockayne, 1866, s. 57; zob. także Rohde, 1922, s. 25-26). W razie choroby owiec, ażeby ustrzec się przed ich nagłą śmiercią, należy sproszkować mieszanek następujących ziół: łubin, koper, ciemiernik biały, arnika oraz rozchodnik, zmieszać z wodą, polać chorą owcę i skropić pozostałe trzy razy (Cockayne, 1866, s. 57; zob. także Rohde, 1922, s. 27). W razie nagłego pomoru świń, *Lacnunga* zaleca podawać zwierzętom do jedzenia irysy. Należy również odśpiewać cztery "msze", zapędzić zwierzęta do zagrody i zawiesić w czterech rogach zagrody i nad drzwiami wiązanki ziół złożone m. in. łubinu, bukwicy zwyczajnej (czyściec lekarski), przytulii czepnej, żmijowca i turzycy oraz szalkaka pospolitego. Oprócz tego, trzeba zapalić kadzidło oraz zioła i okadzić zwierzęta (Cockayne, 1866; zob. także Rohde, 1922, s. 57).

Old English Herbarium to tekst medyczny z X wieku, będący tłumaczeniem na język staroangielski tekstów łacińskich z IV-VI wieku, który zawiera informacje na temat roślin leczniczych, ich zastosowań oraz wskazówki jak przygotować z nich lekarstwa na konkretne schorzenia¹⁴. W porównaniu do swoich łacińskich źródeł ten staroangielski zieleńnik wykazuje kilka istotnych różnic. Trzy teksty łacińskie stanowiące jego podstawę, a mianowicie: *Pseudo-Apulei Herbarius*, *De herba vettonica liber* i *Liber medicinae ex herbis femininis* nie występują w nim jako odrębne teksty, zaś niektóre fragmenty nieodnoszące się do leczniczych właściwości ziół zostały pominięte. Ponadto nie wszystkie zioła występujące w *Liber medicinae ex herbis femininis* zostały ujęte w *Old English Herba-*

¹⁴ http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Cotton_MS_Vitellius_C_III [dostęp: 15.02.2019].

rium. Również kolejność ziół w obydwu tekstach oraz ich medyczne zastosowania nie są jednakowe (d'Aronco, 2007, s. 20 i powołana tam literatura).

Trzy z zachowanych egzemplarzy *Old English Herbarium* są częścią rękopisów: *Cotton MS Vitellius C III*¹⁵ (k. 18r-74v i spis treści – k. 12r-18r), *Harley MS 6258 B*¹⁶ (k. 1r-44v) oraz *Harley MS 585*¹⁷ (k. 1r-101v i spis treści – k. 115r-129v), znajdujących się w British Library w Londynie, która udostępnia je również w wersji cyfrowej na swojej stronie internetowej, a czwarty egzemplarz, będący częścią rękopisu *MS Hatton 76* (k. 68r-124r), znajduje się w Bodleian Library w Oksfordzie. Rękopisy te nie są identyczne zarówno pod względem układu, jak i zawartości (szerzej zob. Cockayne, 1864, s. lxxv-lxxxv).

Old English Illustrated Herbal, zwany też *Old English Illustrated Pharmacopeia*, zawarty w rękopisie *Cotton MS Vitellius C III*, datowanym na lata 1000-1025, jest jedyną ilustrowaną wersją zielnika¹⁸. Każde hasło opatrzone jest ilustracją rośliny¹⁹ oraz zawiera jej nazwę w różnych językach, opis dolegliwości, w leczeniu których jest pomocna, jak również informacje dotyczące jej pozyskania i przygotowania. Przy roślinach stosowanych na ukąszenia jadowitych zwierząt znajdują się ilustracje węży i skorpionów, np. sanseveria, k. 57r. Jak zaznacza Oswald Cockayne, takie węże jak te przedstawione na ilustracjach nigdy nie zamieszkiwały Wysp Brytyjskich (Cockayne, 1864, s. lxxxii).

Wśród wielu roślin mających zastosowanie w medycynie średniowiecznej opisanych w *Old English Herbarium* można wymienić takie zioła jak: bukwica zwyczajna, werbena, pokrzywa, krwawnik pospolity, rumianek, centuria pospolita, babka zwyczajna oraz pięciornik. Znajdują się w nim również rośliny trujące np. lulek czarny, a nawet pospolite warzywa jak np. burak, czy rośliny hodowane obecnie jako ozdobne jak np. sanseveria, którą niegdyś uważano za skuteczną przeciwko ukąszeniom jadowitych zwierząt.

Jednym z najbardziej cenionych ziół była bukwica zwyczajna, a zielnik wymienia co najmniej dwadzieścia dziewięć zastosowań leczniczych tej rośliny. Była ona również jednym z ziół, obok krwawnika, werbeny, peonii, babki zwyczajnej i bylicy pospolitej, najczęściej używanych jako amulety (Rohde, 1922, s. 29). Wśród zastosowań bukwicy zwyczajnej opisanych w zielniku można wymienić: choroby oczu, w tym pogorszenie wzroku,

¹⁵ http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Cotton_MS_Vitellius_C_III [dostęp: 15.02.2019].

¹⁶ http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Harley_MS_6258_b [dostęp: 18.02.2019].

¹⁷ http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Harley_MS_585 [dostęp: 18.02.2019].

¹⁸ http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Cotton_MS_Vitellius_C_III [dostęp: 15.02.2019].

¹⁹ Ilustracje te w wielu przypadkach nie oddają rzeczywistego wyglądu roślin, co szerzej opisuje Oswald Cockayne (Cockayne, 1964, s. lxxix).

choroby uszu, urazy głowy („broken head”), krwawienie z nosa oraz z ust, problemy z żołądkiem, ból zęba, przemęczenie jazdą konną lub pieszą wędrowką, ugryzienie wściekłego psa, jadowitego węża oraz jako antidotum na trucizny (Cockayne, 1864, s. 2-5, receptury – s. 73-79). Zastosowania lecznicze krwawnika pospolitego obejmują bóle zębów, rany, dolegliwości wewnętrzne, opuchliznę, opuchliznę głowy, ukąszenia żmij i innych jadowitych stworzeń, oraz uporczywą czkawkę. Zielnik zaleca również stosowanie krwawnika w przypadku ukąszenia wściekłego psa (Cockayne, 1864, s. 36-37, receptury – s. 194-199). Babkę zwyczajną należy stosować w przypadku wielu różnych dolegliwości, w tym na spuchnięte stopy oraz malarię (Cockayne, 1864, s. 85). Pięciornik, według informacji zawartych w omawianym zielniku, ma zastosowanie lecznicze w następujących dolegliwościach: bóle stawów, ból żołądka oraz głowy. Zalecany jest on również na jako lekarstwo na wrzody (Cockayne, 1864, s. 86-89). Należy dodać, że przeprowadzone badania mikrobiologiczne dotyczące działania bakteriobójczego preparatów z trzech rodzimych gatunków roślin, tj. pięciornika rozłogowego, rzepika pospolitego oraz łopianu mniejszego, wykazały ich skuteczność przeciwko gronkowcowi złocistemu. Natomiast niektóre preparaty z pięciornika rozłogowego wykazały umiarkowane działanie bakteriobójcze przeciwko powszechnie występującym patogenom, co sugeruje, że mogły być skuteczne w leczeniu ran i infekcji bakteryjnych (Watkins, Pendry, Sanchez-Medina, Corcoran, 2012, s. 408-415). Terapeutyczne zastosowania werbeny, wymienione w *Old English Herbarium*, obejmują m. in.: rany, owrzodzenia, choroby wątroby, kamienie w pęcherzu moczowym, problem z oddawaniem moczu, ugryzienia jadowitych pajaków, żmij i węży, chore zęby oraz choroby płuc (Cockayne, 1864, s. 9, 90-93). Pokrzywa, według informacji zawartych na kartach zielnika, stosowana była m. in. na opuchliznę oraz bolące stawy (Cockayne, 1864, s. 67). Z kolei zastosowania terapeutyczne mięty polej wymienione w zielniku obejmują m. in. malarię, chorobę morską (w postaci maści ze sproszkowanej mięty polej i bylicy piołun, zmieszanych z olejem i octem winnym), skurcze mięśni i schorzenia pęcherza moczowego oraz kamicę pęcherza moczowego. Miętę polej zalecano również w przypadku trudności z urodzeniem martwego dziecka; należało wówczas wypić napój przygotowany ze zmiażdżonych świeżych pędów tej rośliny zalanych starym winem (Cockayne, 1864, s. 205-207). Z kolei centuria pospolita stosowana była jako antidotum na truciznę oraz w przypadku ukąszenia węża. Jej terapeutyczne zastosowania obejmują również dolegliwość opisywaną jako „robaki w okolicy pępka” (Cockayne, 1864, s. 21). Problem ten wymieniony jest w księdze kilka razy, przy zastosowaniach różnych roślin leczniczych (m. in. Cockayne, 1864, s. 45, 53, 59). Jak wyjaśnia Anne van Arsdall etymologia słowa *navel* (pępek) wskazuje na robaki jelitowe (van Arsdall, 2002, s. 114).

Peri Didaxeon, będący częścią rękopisu Harley MS 6258 B (k. 51v-66v), datowany jest na koniec XI / początek XII wieku. Napisany jest głównie w języku angielskim oraz częściowo po łacinie. Kwestia czy język tekstu jest staroangielski, czy średnioangielski nie została przez naukowców ostatecznie rozstrzygnięta (Voigts, 1979, s. 250, przyp. 2). Zawiera jedyne istniejące tłumaczenie na język narodowy łacińskiego zbioru receptur opartego w dużej mierze na dziele Petrocellusa zatytułowanym *Practica* oraz tekście Gariopontusa, które powstały prawdopodobnie nie wcześniej niż w 1035 roku²⁰ (zob. także Cameron, 1993, s. 33 i n.).

Peri Didaxeon zawiera liczne receptury leków stosowanych w leczeniu takich problemów zdrowotnych, jak: wrzody i bóle głowy (Cockayne, 1866, s. 89), choroby uszu (Cockayne, 1866, s. 93-95), problemy ze wzrokiem, w tym nieostre widzenie (Cockayne, 1866, s. 95-99), jęczmień oka (Cockayne, 1866, s. 99-101), bezsenność, ciężki oddech (Cockayne, 1866, s. 101), utrata głosu (Cockayne, 1866, s. 101, 109), schorzenia jamy ustnej i języka (Cockayne, 1866, s. 103). Zawiera również receptury mikstur wywołujących wymioty (Cockayne, 1866, s. 129-130). Podobnie jak omawiana wyżej *Lacnunga*, często podaje kilka różnych receptur na te same dolegliwości, np. różne kuracje przywracające utracony głos (Cockayne, 1866, s. 101, 109). Zawiera greckie odpowiedniki niektórych chorób jak np. schorzenia głowy (Cockayne, 1866, s. 89, 113), astma (Cockayne, 1866, s. 117-118). Opisy leczenia chorób są różnej długości. Do obszerniejszych zaliczyć można m. in. opis leczenia astmy, który zajmuje ponad stronę (Cockayne, 1866, s. 117-118).

W księdze można znaleźć m. in. receptury leków stosowanych na obrażenia głowy. W celu wyleczenia rany głowy należy nałożyć sproszkowany czysciec lekarski (Cockayne, 1866, s. 87). Jako remedium na puchnące rany *Peri Didaxeon* zaleca sproszkowany kolcolist, który trzeba nanieść na nabrzmiałe i opuchnięte miejsce (Cockayne, 1866, s. 87). Lekarstwem na utratę głosu według księgi jest mięta polej, którą, po zanurzeniu w occie winnym, owija się płótnem lnianym i „podstawia pod nos” (Cockayne, 1866, s. 101). Z kolei na problemy z jęczyzkiem *Peri Didaxeon* podaje następujący przepis: pieprz, kmin i rutę w ilości równej wadze trzech szylingów z dodatkiem łyżki miodu dobrze zagotować w czystym garnku, mieszając. Lekarstwo należy podawać choremu po dwie łyżki rano i wieczorem (Cockayne, 1866, s. 107).

Wieloletnie badania archeologiczne prowadzone przez Briana Moffata i jego zespół na terenie klasztoru augustianów w Soutra Aisle, gdzie w średniowieczu mieścił się jeden z najważniejszych szpitali w Szkocji, potwierdzają terapeutyczne zastosowanie ziół w praktyce medycznej w omawianym okresie. Analizie poddano m. in. zachowane fragmenty naczyń do

²⁰ http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Harley_MS_6258_b [dostęp: 15.02.2019].

przechowywania leków, pozostałości roślinne (nasiona i inne fragmenty roślin) oraz medyczne (np. opatrunki). Mnisi opiekujący się chorymi w tamtejszym szpitalu stosowali ziołowe mikstury usypiająco-znieczulające, podawane pacjentom przed amputacją. Według przeprowadzonych badań stosowany przez mnichów macerat usypiająco-znieczulający zawierał trzy zioła: szczwół plamisty, lulek czarny²¹ oraz mak lekarski (Moffat, 1998, s.7-9; Moffat, 2014, s. 253-257; zob. także Voigts, Hudson, 1992, s. 34-56). Znalezione nasiona jałowca i sporysz – przetrwalnik pasożytniczego grzyba buławinki czerwonej²² pozwalają przypuszczać, że stosowane były w celu wywołania porodu. Natomiast rukiew wodna, bogata w witaminę C, znaleziona w pobliżu pozostałości zębów, mogła być stosowana w celu zapobiegania i przeciwdziałania skorbutowi²³.

Podsumowując, wskazać należy, że niektóre receptury zawarte w średniowiecznych księgach medycznych, jak np. wspomniana wyżej receptura z *Bald's Leechbook* o działaniu bakteriobójczym, okazują się skuteczne przeciwko współcześnie występującym bakteriom, w tym także trudnym do leczenia szczepom gronkowca złocistego opornym na metycylinę oraz, że znaczna liczba ziół opisanych w średniowiecznych kompendiach medycznych jest stosowana również współcześnie, m. in. pokrzywa, rumianek, babka zwyczajna, krwawnik pospolity, pięciornik, czy szalwia, choć ich dzisiejsze zastosowania terapeutyczne różnią się istotnie od średniowiecznych. Z drugiej strony zauważyć trzeba, że bardzo liczne zalecenia zawarte w farmakopeach średniowiecznych były nieskuteczne, chociażby zalecenie żucia pieprzu bolącym zębem, które nie tylko nie eliminowało przyczyny bólu, ale także nie przynosiło wielkiej ulgi cierpiącemu. Dokonując oceny wartości średniowiecznych dzieł medycznych, należy mieć na uwadze, że pewne określenia problemów zdrowotnych są enigmatyczne jak np. „robaki w okolicach pępka” (van Arsdall, 2002, s. 114), niektóre choroby przypisywano takim istotom jak elfy, a część kuracji odwoływała się do praktyk magicznych. Wypada podkreślić, że możliwości leczenia w średniowieczu były bardzo ograniczone. Jak zauważa Malcolm Cameron „średniowieczny lekarz miał niewiele skutecznych środków do zaoferowania pacjentom, a wiele z ówczesnie stosowanych leków miało niewiele większy efekt leczniczy niż placebo”, nie wspominając o amuletach, czy zaklęciach, które nie wpływały na poprawę stanu chorego (Cameron, 1993, s. 23-24). Pomimo to, anglo-saksońskie dzieła medyczne w języku

²¹ Niektóre substancje zawarte w lulku czarnym znajdują zastosowanie w medycynie, niemniej jednak roślina jest silnie trująca (Alizadeh i in., 2014; zob. także <https://www.britannica.com/plant/henbane> [dostęp: 27.02.2019]).

²² Wywoływana przez sporysz choroba zwana ergotyzmem jak również zastosowanie sporyszu oraz jego pochodnych zostało szeroko przedstawione w literaturze (m.in.: de Costa, 2002; van Dongen, de Groot, 1995).

²³ <http://news.bbc.co.uk/2/hi/health/3745498.stm> [dostęp: 18.02.2019]; <https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/science-a-day-in-the-life-of-a-medieval-hospital-on-a-windswept-hill-in-scotland-archaeologists-are-1484182.html> [dostęp: 18.02.2019].

staroangielskim będą nadal stanowić przedmiot dociekań badaczy, chociażby z tego powodu, że nie wszystkie nazwy wymienionych tam roślin oraz problemów zdrowotnych zostały jednoznacznie zidentyfikowane.

Zdigitalizowane rękopisy

- http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Royal_MS_12_D_XVII – cyfrowa wersja rękopisu Royal MS 12 D XVII zawierającego *Bald's Leechbook* [dostęp: 18.02.2019].
- http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=cotton_ms_vitellius_c_iii_f011r – cyfrowa wersja rękopisu Cotton MS Vitellius C III zawierającego *Old English Illustrated Herbal*, k. 12r-74v [dostęp: 18.02.2019].
- http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=harley_ms_585_f001r – cyfrowa wersja rękopisu Harley MS 585 zawierającego *Pseudo-Apuleius Herbarium*, k. 1r-66v [dostęp: 18.02.2019].
- http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=harley_ms_585_f130r – cyfrowa wersja rękopisu Harley MS 585 zawierającego *Lacnunga*, k. 130r-193r [dostęp: 18.02.2019].
- http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=harley_ms_6258_b_f001r – cyfrowa wersja rękopisu Harley MS 6258 B zawierającego *Old English Herbarium*, k. 1r-44v [dostęp: 18.02.2019].
- http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=harley_ms_6258_b_f051v – cyfrowa wersja rękopisu Harley MS 6258 B zawierającego *Peri Didaxeon*, k. 51v-66v [dostęp: 18.02.2019].

Literatura

- Alizadeh A., Moshiri M., Alizadeh J., Balali-Mood M. (2014) *Black henbane and its toxicity – a descriptive review*, „Avicenna Journal of Phytomedicine”, nr 4(5), s. 297–311.
- Amundsen D. W. (1978) *Medieval Canon Law on Medical and Surgical Practice by the Clergy*, „Bulletin of the History of Medicine”, t. 52, nr 1, s. 22-44.
- Bosworth J. (1838) *A Dictionary of the Anglo-Saxon Language*, London.
- Bosworth J., Toller T. N. (1882) *An Anglo-Saxon Dictionary Based on the Manuscript Collections of the Late J. Bosworth. Edited and Enlarged by T. Northcote Toller*, Oxford.
- Cameron M. L. (1993) *Anglo-Saxon Medicine*, Cambridge.
- Cockayne T. O. (1864) *Leechdoms, wortcunning, and starcraft of early England: Being a collection of documents, for the most part never before printed, illustrating the history of science in this country before the Norman conquest*, t. I, London.
- Cockayne T. O. (1865) *Leechdoms, wortcunning, and starcraft of early England: Being a collection of documents, for the most part never before printed, illustrating the history of science in this country before the Norman conquest*, t. II, London.
- Cockayne T. O. (1866) *Leechdoms, wortcunning, and starcraft of early England: Being a collection of documents, for the most part never before printed, illustrating the history of science in this country before the Norman conquest*, t. III, London.
- Coulton G. G. (1976) *Panorama średniowiecznej Anglii*, tł. T. Szafar, Warszawa.
- Crick J., van Houts E. (red.) (2011) *A Social History of England, 900-1200*, Cambridge.
- d'Aronco M. A. (2007) *The Botanical Lexicon of Old English Herbarium* [w:] „Anglo-Saxon England”, t. 17, red. S. Keynes, M. Lapidge, s. 15-34.
- d'Aronco M. A. (2008) *Gardens on Vellum: Plants and Herbs in Anglo-Saxon Manuscript*, [w:] „Health and Healing from the Medieval Garden”, red. P. Dendle, A. Touwaide, Woodbridge, s. 101-127.
- d'Aronco M. A., Cameron M. L. (wyd.) (1998) *The Old English Illustrated Pharmacopoeia: British Library Cotton Vitellius C III, Early Manuscripts in Facsimile*, t. 27, Copenhagen.

- Dawidson T. (1960) *The Cure of Elf-Disease in Animals*, „Journal of the History of Medicine and Allied Sciences”, t. 15, nr 3, s. 282-291.
- de Costa C. (2002) *St Anthony's fire and living ligatures: a short history of ergometrine*, „The Lancet”, t. 359, 2002, s. 1768-1770.
- de Vriend H. J. (wyd.) (1984) *The Old English Herbarium and Medicina de Quadrupedibus*, London, New York.
- Dendle P. (2001) *Lupines, Manganese, and Devil-Sickness: An Anglo-Saxon Medical Response to Epilepsy*, „Bulletin of the History of Medicine”, 75.1, s. 91-101.
- Getz F. (1998) *Medicine in the English Middle Ages*, Princeton.
- Hall J. R. C. (1916) *A Concise Anglo-Saxon Dictionary*, New York.
- Harrison F. i in. (2015) *A 1,000-Year-Old Antimicrobial Remedy with Antistaphylococcal Activity*, „mBio”, nr 6, s. 1-7.
- Löweneck M. (wyd.) (1896) *Peri Didaxeon: Eine Sammlung von Rezepten in Englischer Sprache aus dem 11./12. Jahrhundert*, Erlangen.
- Moffat B. (1998) *The Seeds of Narcosis in Medieval Medicine*, „The History of Anaesthesia Society Proceedings”, t. 22, s. 7-12.
- Moffat B. (2014) *Archeological Sources for the History of Herbal Medicine Practise: The Case Study of St John's Wort with Valerian at Soutra Medieval Hospital* [w:] „Critical Approaches to the History of Western Herbal Medicine. From Classical Antiquity to the Early Modern Period”, red. S. Francia, A. Stobart, London, New York, s. 253-270.
- Mortimer I. (2017) *W mieście, na dworze, w klasztorze. Jak przetrwać w średniowiecznej Anglii* (tł.) I. Michałowska-Gabrych, Kraków.
- Myddfai M. (1861) *The Physicians of Myddvai*. tł. J. Pughe, wyd. J. Williams, London.
- Osborn M. (2008) *Anglo-Saxon Ethnobotany: Women's Reproductive Medicine in Leechbook III* [w:] „Health and Healing from the Medieval Garden”, red. P. Dendle, A. Touwaide, Woodbridge, s. 145-161.
- Pettit E. T. (wyd., tł. i oprac.) (2001) *Anglo-Saxon Remedies, Charms, and Prayers from British Library MS Harley 585: The Lacnunga*, t. 1-2, Lewiston.
- Rawcliffe C. (1998) *Hospital Nurses and their Work* [w:] „Daily Life in the Late Middle Ages”, red. R. Britnell, Herndon, s. 42-64.
- Rohde E. S. (1922) *The Old English Herbals*, London.
- Saunders C. J. (2010) *Magic and the Supernatural in Medieval English Romance*, Woodbridge.
- van Arsdall A. (2002) *Medieval Herbal Remedies: The Old English Herbarium and Anglo-Saxon Medicine*, New York.
- van Dongen P. W., de Groot A. N. (1995) *History of ergot alkaloids from ergotism to ergometrine*, „Eur J Obstet Gynecol Reprod Biol.”, 1995, 60(2), s. 109-116.
- Voigts L. E. (1979) *Anglo-Saxon Plant Remedies and the Anglo-Saxons*, „Isis” (A Journal of the History of Science Society), t. 70, nr 2, s. 250-268.
- Voigts L. E., Hudson R. P. (1992) *A drynke þat men calle dwale to make a man to slepe whyle men kerven hem - A surgical anaesthetic from Late Medieval England* [w:] „Health, Disease and Healing in Medieval Culture”, red. S. Campbell, B. Hall, D. Klausner, New York, s. 34-56.
- Walsh J. J. (1911) *Old-Time Makers of Medicine*, New York.
- Watkins F., Pendry, B. Sanchez-Medina A., Corcoran O. (2012) *Antimicrobial assays of three native British plants used in Anglo-Saxon medicine for wound healing formulations in 10th century England* [w:] „Journal of Ethnopharmacology”, nr 144, s. 408-415.
- Wright C. E., Quirk R. (wyd.) (1955) *Bald's Leechbook (British Museum Royal Manuscript 12 D XVII)*, „Early English Manuscripts in Facsimile”, t. 5, Copenhagen.

Źródła internetowe

- Bosworth-Toller Anglo-Saxon Dictionary* – <http://www.bosworthtoller.com> [dostęp: 02.03.2019].
- Connor S., *A day in the life of a medieval hospital* [artykuł na bazie wywiadu z Brianem Moffatem] – <https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/science-a-day-in-the-life-of-a-medieval-hospital-on-a-windswept-hill-in-scotland-archaeologists-are-1484182.html> [dostęp: 18.02.2019].
- Doyle C. T. (2017) *Anglo-Saxon Medicine and Disease: A Semantic Approach (Doctoral thesis)* – <https://doi.org/10.17863/CAM.14430> [dostęp: 15.02.2019].
- Elliot J., *The medical world of medieval monks*, BBC news [artykuł na bazie wywiadu z Brianem Moffatem] – <http://news.bbc.co.uk/2/hi/health/3745498.stm> [dostęp: 02.03.2019].
- Encyclopaedia Britannica* – <https://www.britannica.com> [dostęp: 06.02.2019].
- Hudson A., *An illustrated Old English Herbal*, British Library – <http://blogs.bl.uk/digitisedmanuscripts/2017/04/an-illustrated-old-english-herbal.html> [dostęp: 05.03.2019].
- Lewis S. (1846) *Faifley – Fifeshire*, „A Topographical Dictionary of Scotland”, London, s. 411-428; British History Online – <http://www.british-history.ac.uk/topographical-dict/scotland/pp411-428> [dostęp: 08.01.2019].
- Page W. (red.) (1906) *Houses of Benedictine Monks: The Cathedral Priory of the Holy Trinity, Norwich*, „A History of the County of Norfolk”, t. 2, London, s. 317-328; British History Online – <http://www.british-history.ac.uk/vch/norf/vol2/pp317-328> [dostęp: 08.01.2019].
- Słownik Języka Polskiego* pod red. W. Doroszewskiego – <http://doroszewski.pwn.pl/> [dostęp: 06.02.2019].

Joanna Madej-Borychowska. Pracuje w Centrum Języków Obcych Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach. Jest doktorantką w Instytucie Historii i Stosunków Międzynarodowych UPH w Siedlcach, a jej zainteresowania badawcze dotyczą późnośrednio-wiecznej Anglii.

Joanna Madej-Borychowska. She works at the Centre for Foreign Languages at the Siedlce University of Natural Sciences and Humanities. She is a PhD student at the Institute of History and International Relations at the Siedlce University of Natural Sciences and Humanities. Her research interests include England in the late Middle Ages.

Dane kontaktowe / Contact details

ul. Konarskiego 2, 08-110 Siedlce
e-mail: joanna.madej-borychowska@uph.edu.pl

JAKĄ MOC MA ŚWIĘCONE ZIELE? WOKÓŁ EPIGRAMU MIKOŁAJA REJA

Agata Starownik

Polska, Uniwersytet Warszawski

agastarownik@gmail.com

Abstrakt. W artykule został omówiony epigramat *Święcone ziele* Mikołaja Reja. Autor porównał dwa znaczenia mocy ziół. Pierwszy wiąże się z katolickim rytuałem błogosławieństwa, co zostało skrytykowane i wyśmiane w tekście. Uważa się, że rośliny nabierają korzystnej mocy dzięki wysiłkom, które Rej – jako zwolennik reformacji – uznał za magiczne. Rej wyśmiewa je, ponieważ są one – według jego opinii – przesądem lub bałwochwalstwem, jak też zwykłą głupotą. Jednak w drugim znaczeniu moc ziół istnieje w rzeczywistości, nie tylko w umysłach naiwnych katolików, których wprowadzają w błąd chciwi i cyniczni kapłani. Pochodzi ona od Stwórcy, który nadał ziołom specjalne właściwości, umożliwiające ich stosowanie w medycynie. Ta siła odpowiada naturalnemu porządkowi kosmosu i nie budzi zastrzeżeń teologicznych czy też zdroworozsądkowych. Potwierdzają to inne teksty autora („Postylla”, „Żywot człowieka poczciwego”, „Wizerunk własny żywota człowieka poczciwego”), a także kontekst kompendii ziołowo-medycznych Stefana Falimirza i Hieronima Spiczyńskiego. Teksty przedstawiają obraz natury – harmonijne, racjonalne i logiczne dzieło Boga, które powinno być właściwie czytane i wykorzystywane przez człowieka. Właściwy sposób tej lektury wskazuje zreformowane chrześcijaństwo, w przeciwieństwie do katolicyzmu pełnego – zdaniem Reja – błędów i grzechów.

Słowa kluczowe: Mikołaj Rej, zioła, kosmologia, reformacja

WHAT STRENGTH DOES “*THE SACRED HERB*” HAVE? AROUND MIKOŁAJ REY’S EPIGRAM

Agata Starownik

Poland, University of Warsaw

agastarownik@gmail.com

Abstract. In the paper, the epigram ‘*The sacred herbs*’ by Mikołaj Rey is discussed. The author compares two meanings of the herb power. The first one is associated with the Catholic ritual of blessing, which was criticized and mocked in the text. The plants are thought to acquire a beneficial potency thanks to the efforts which Rey – as a supporter of the Reformation – considers to be magical. He ridicules them because, according to his opinion, they act as superstitions, idolatries or just a stupidity, which have no impact on reality. However in the second meaning, the power of herbs exists in reality, not only in the minds of naive Catholics who are misled by greedy and cynical priests. The power comes from God – the Creator who gave herbs the special properties that enable them to be used in medicine. The power matches the natural order of the cosmos and does not raise objections, either theological or reasonable. It is confirmed by the author’s other texts (‘*Postylla*’, ‘*Żywot człowieka poczciwego*’, ‘*Wizerunk własny żywota człowieka poczciwego*’) as well as the context of the herbal-medicines compendia by Stefan Falimirz and Hieronim Spiczyński. All the texts present an image of nature – a harmonic, rational and logical work of God, which should be properly read and used by the human. The ap-

propiate way of the reading indicates the reformed Christianity, contrary to the Catholicism, which is full of mistakes and sins.

Keywords: Mikołaj Rey, herbs, cosmology, Reformation

Święcone ziele w *Żwierzyńcu*

Epigram *Święcone ziele* Mikołaj Rej umieścił w *Żwierzyńcu*, w którym rozmaitych stanów, ludzi, żwirząt i ptaków kształty, przypadki i obyczaje są właśnie wypisane. A zwłaszcza ku czasom dzisiejszym naszym niejako przypadające (Kraków 1562, drukarnia Marcina Wirzbięty, wydanie drugie rozszerzone: Kraków 1574 [Kochan 2006: CVIII-CXVI]). Tytuł nawiązuje do średniowiecznych bestiariuszy – kompendiów wiedzy o faunie, florze i minerałach. Zbiór tworzą trzynastozgłoskowe oktostychy, uszeregowane według ważności przedstawianej materii w cztery rozdziały.

W pierwszym znalazły się portrety słynnych postaci świata staro- i nowożytnego, stanowiących przykłady lub antyprzykłady cnót. Drugi zawiera wizerunki sławnych ludzi związanych z Polską, trzeci – przegląd różnych urzędów i zawodów, czwarty – utwory zebrane według zasady *varietas*: figury pojęć abstrakcyjnych, bajki zwierzęce, obrazki z codzienności szlachcica, porady. Całość wieńczy część piąta, *Przypowieści przypadle*, nazwane w drugim wydaniu *Figlikami*.

Święcone ziele znajduje się w trzecim rozdziale, podzielonym na trzy części, poświęcone świeckim, duchownym i „różnym przypadkom świata tego”, skoncentrowanym głównie wokół spraw państwa i stolicy. Inaczej niż w poprzednich epigramach, tu poeta opowiada o typach, nie konkretnych jednostkach i z zacięciem piętnuje wady swych bohaterów. W rozdziale drugim, w którym znalazł się omawiany utwór, krytykuje katolicyzm i wygłasza pochwałę reformacji, stanowiącej niejako ratunek przed papieskim antychrystem, jakże potrzebny w czasach ostatecznych – a te według Reja już nastały.

„Stanów duchownych przypadki” zaczynają się wierszami *Papież, Rzym i Biskupi albo Prelaci*, którym odpowiadają *Marcin Luter, doktor, Witemberg miasto, Papistowie*, zamykające tę grupę tekstów. Trzy przeciwstawne pary tworzą jej ramę [Stępień 2013: 40-52]. *Święcone ziele* figuruje przed epigramem o Lutrze, poprzedza zaś je *Święcony owies*. Utwory kończą sekwencję wierszy wykpiwających „pogańską” katolicką obrzędowość.

Święcony owies

Aby pełniej zrozumieć *Święcone ziele*, warto krótko przeanalizować utwór je poprzedzający. Poeta wyśmiewa w nim obrzęd święcenia ziaren owsa 26 grudnia, w dzień świętego Szczepana. Po mszy wierni obrzucali ziarnem księdza (lub dziewczęta, siebie nawzajem i domostwa) na pamiątkę

ukamienowania pierwszego męczennika. Kapłan zatrzymywał ziarno, którym go obrzucono. Pozostały święcony owies dodawano do siewu i rozrzucano po budynkach gospodarskich dla pomyślności i karmiono nim zwierzęta, zwłaszcza konie, by nie chorowały [Bartmiński 2017: 338-339, 341]. Rej pisze:

Naświeźże zasię owsa o świętym Szczepanie,
Bo sie był nie źle zrodził, pewnie będzie tanie;
Bychmy koniki słowem Bożym nakarmili, –
Chociać dla nas, nie dla nich, tu je zostawili, –
Bo proficiat illis, mówi, ad salutem.
A co rzec, kiedy bluźni, z ślepym bałamutem?
Będzie mu to proficiat, daszli mu go korzec,
Niżli garść święconego, – możesz iście to rzec.
[Rej 1895: 201]

Mówiący w epigramie ironicznie wzywa do święcenia owsa, gdyż dzięki urodzajowi ziarno jest tanie. Odwołuje się tu do sposobu myślenia wiernych, nakłanianych przez księży do święcenia zboża. Duchowni zwożdżają swoich podopiecznych, mówiąc, że da to zdrowie koniom, a w rzeczywistości pragną zagarnąć jak najwięcej ziarna, rozrzucanego zgodnie z tradycją. Używają niezrozumiałej, typowo „katolickiej” łaciny, za której pomocą budują autorytet, aby go nieuczciwie wykorzystać. Są złymi pasterzami, dla zysku nakłaniają lud do pogańskich obrzędów. W ten sposób nie tylko wykorzystują głupotę i naiwność bliźnich, lecz także bluźnią przeciw Bogu, obrażanemu przez magiczne rytuały.

Zdaniem Reja katolicy mieszają sprawy ziemskie i Boskie, co poeta zaznacza, gdy kpiąco zrównuje ziarno święconego owsa i Słowa Bożego¹. Pierwsze jest święte tylko pozornie, drugie – rzeczywiście, pierwsze jest materialne, przeznaczone dla bezrozumnych zwierząt pozbawionych duszy, drugie – duchowe, przeznaczone dla ludzi ku zbawieniu. Choć chrześcijanie powinni karmić się w kościele Słowem, zajmują się pozyskaniem magicznego ziarna dla swych zwierząt. Interesują się nie dobrem duchowym, ale ziemskim dostatkiem. Wierni zabiegają o niego, uciekając się do obrzędu uznanego przez Reja za magię, duchowni – cynicznie manipulując swymi podopiecznymi. Sami nie tyle wierzą w moc owsa, ile cenią jego wartość materialną i bardziej niż z garści święconego ucieszyliby się z korca „zwykłego” ziarna.

Święcenie ziela

O pozornej mocy darów natury święconych przez księży katolickich poeta pisze wprost w *Święconym ziele*, kpiącej prośbie skierowanej do du-

¹ Chrystus porównuje Słowo Boże do ziarna w przypowieści o siewcy (Mt 13, 1-23; Mk 4, 1-20; Łk 8, 4-15).

chownego, nazwanego tu popem – określenie to w XVI wieku odnosiło się do kapłana Kościoła zarówno wschodniego, jak i zachodniego [Mayenowa 1999: 239]. Prosi o pobłogosławienie pokrzywy, łopianu, bylicy i konopi, roślin pospolicie występujących w Polsce. Można je utożsamiać odpowiednio z pokrzywą zwyczajną (*Urtica dioica* L.), łopianem większym (*Arctium lappa* L.), bylicą pospolitą (*Artemisia vulgaris* L.) i konopiami siewnymi (*Cannabis sativa* L.).

Oświęćże nam pokrzywy, miły, dobry popie,
Także łopian z bylicą, a k'temu konopie;
Ale byś ty cały dzień markotał nad nimi,
Nic im mocy nie przydasz – o tym pewnie wiemy,
Jedno tę, co im Pan dał, tak jeszcze od wieku,
Insza już nie przybędzie żadnemu człowieku;
Bo byś nabarziej kropił, miły, prosty wiła,
Przedsię miła pokrzywka będzie nas parzyła.
[Rej 2006: 330]

W myśl tradycji ludowej zioła święcono kilka razy w roku: na zakończenie oktawy Bożego Ciała (alternatywa dla sobótkowych, bardziej „pogańskich” zwyczajów związanych z wieńcami z ziół), na święto Matki Boskiej Jagodnej (dawne Nawiedzenie NMP, 2 lipca) i Matki Boskiej Zielnej (Wniebowzięcie NMP, 15 sierpnia). Pobłogosławione wianki przechowywano, by zapewniały domowi i gospodarstwu pomyślność oraz chroniły je przed nieszczęściem. Przypisywano im moc leczniczą czy też cudowną [Fischer 1926: 139, 143-144, 164; Gloger 1896: 465; Gloger 1900: 262-267, 323-325].

Jak wskazuje kontekst *Postylli*, Rej może tu nawiązywać zarówno do święcenia ziół na Matki Boskiej Jagodnej, jak i Matki Boskiej Zielnej. Należą one do stałego zestawu katolickich przedmiotów „magicznych” krytykowanych przez pisarza [np. Rej 1571: 37v, 79r, 124v, 225v, 306v, 338v], Najobszerniej na ich temat wypowiada się w kazaniu na święto Nawiedzenia NMP (czyli Matki Boskiej Jagodnej), gdzie krytykuje wiarę we wniebowzięcie Maryi (upamiętnionemu w dzień Matki Boskiej Zielnej).

Jako „Dziwne wymysły świata tego” [Rej 1571: 304v-305r] pisarz wymienia święcenie ziół, wieszanie ich w domach, okadzanie nimi dobytku, wpłatanie w ogony bydła i koni. Zaznacza, że ludzie zamiast ufać Opatrzności pokładają w nich fałszywą nadzieję. Konfrontuje tę postawę z myśleniem Dawida, który w Psalmach wyraża wiarę tylko w moc Boga. Rej uważa święcenie przedmiotów za czary, które obrażają Najwyższego i pokorną Maryję oraz odwracają uwagę wiernych od prawdziwej czci należnej Stwórcy.

To nie tylko bałwochwalstwo, lecz także rzecz bezsensowna, nieprzynosząca żadnego skutku. Rej obraża owe „dziwne wymysły” przykładami, którymi posługiwał się w *Żwierzyńcu*: „Gdyż jednak tak widzimy, iż by pokrzywę nabarziej kropił i żegnał, tedy jednak każda parzy, a konopie

z łopianem przedsię jako dawno śmierzdą. Nic żadne nie odmieni nigdy prze ono poświęcenie swojego przyrodzenia i własności swojej” [Rej 1571: 305r]. Świecenie nie tylko nie dodaje roślinom dodatkowej mocy, lecz także nie uwalnia ich od dokuczliwych cech: parzenia (pokrzywa), smrodu (łopian, konopie). Poeta jeszcze raz podkreśla daremność katolicko-ludowych zabiegów.

Zarówno w *Postylli*, jak i *Żwierzyńcu* Rej redukuje religijność katolicką do ludowych przekonań, przesycanych schrystianizowanymi obrzędami pogańskimi, związanych z religią naturalną. Dzięki temu łatwiej mu przeprowadzić krytykę papizmu, zawężonego do sfery pierwotnych mitów, na nowo interpretowanych obrzędów magicznych, schrystianizowanych nie zawsze skutecznie. Choć według Kościoła rzymskiego moc przedmiotów pochodzi od Boga, działającego za ich pośrednictwem, nietrudno odczytać ich używanie jako praktykę magiczną, którą zapewne nieraz się stawalo.

Należy jednak pamiętać, że pisarz „dokonuje zasadniczej manipulacji, gdy pewne elementy folkloru, religijności ludowej traktuje jako doktrynę katolicką” [Krocak 2007: 200] i czyni to wbrew oficjalnemu nauczaniu Rzymu, rozgraniczającego magię, opartą na próbie opanowania przez ludzi sił nadprzyrodzonych, i obrzędy wypływające z wiary w Boga, którego wolę człowiek pragnie pełnić.

Poeta wzmacnia swój kpiarski ton dobozem święconych ziół. Wybiera pokrzywę, zwykle odgrywającą w jego dziełach rolę plennego, nieużytecznego, uprzykrzonego chwastu [Odrzywolska-Kidawa 2016: 121-124]. Jej właściwościom parzącym odpowiada kłujący i śmierzdzący łopian, który towarzyszy jej również w innym fragmencie *Postylli* [Rej 1571: 220r], wraz z nią przeciwstawiony pięknym liliom. Obie rośliny Rej uważa za niepożądane, nieprzyjemne i nieprzydatne w kontakcie; ich przydatność w medycynie ludowej zdaje się tu mniej ważna. W *Żywocie człowieka poczciwego* mówiący pyta: „Aż lepiej, iż ci łopian pod okny śmierzdi a pokrzywa cię parzy, niżlibyś co inego na to miejsce posadził?” [Rej 2006: 429]. W zaniedbanym ogrodzie rosną pokrzywy, jeżyny i łopian [Rej 1888: 88], na wiosnę „Wnet pokrzywy z łopianem napirwey wychodzą” [Rej 1888: 118], co poeta interpretuje jako obraz zła krzewiącego się bez niczyjej pomocy, jedynie wskutek zaniedbania dobra.

Pokrzywa – wspomniana w epigramie dwukrotnie – i łopian dzięki poświęceniu ani nie zyskały dobrych właściwości, ani nie pozbyły się złych. Nic nie zmienia się również w konopiach, rzeczywiście święconych w sierpniu [Bartmiński 2018: 435], których przydatność Rej docenia w *Żywocie...* [Rej 2006: 433] czy *Wizerunku...* [Rej 1888: 153]. Po dokonaniu obrzędu do ich zalet nie dochodzą nowe, nie znika też wspomniany w *Postylli* nieprzyjemny zapach.

Zestaw ziół wspomniany w kazaniu Rej poszerza w epigramie o bylicę. Z jednej strony przedstawia ją w pismach pozytywnie, jako poży-

teczne zioło [Odrzywolska-Kidawa 2016: 125-126], z drugiej to najsłynniejsza roślina związana z sobótką, a także chętnie święcona przez katolików [Bartmiński 2018: 435; Fischer 1926: 140-143; Gloger 1896: 423-424, 463-464; Gloger 1900: 274, 277]. W *Postylli* poeta zalicza opasywanie się bylicą w wigilię św. Jana do gestów faryzeuszy, skupionych na efektownych, ale pustych formach. Przeciwwstawia je uczynom miłosierdzia oraz prawdziwej wierze i czci oddawanej Bogu [Rej 1571: 30r, 225v]. W *Święconym ziele* bylica również pełni funkcję magicznej rośliny, której próbuje nadać się nieistniejącą moc i które wbrew swej naturze staje się narzędziem obrazu swego Stwórcy. Święcenie ziół i obchody sobótki są według poety równie pogańskie.

Moc ziół

Rej zderza dwa sposoby pojmowania mocy ziół. Przeciwwstawia nadzwyczajną moc nabywaną przez rośliny dzięki poświęceniu i moc naturalną, wpisującą się w porządek przyrody. Pierwszą uważa za nierealną, istnienie drugiej uznaje. Odrzuca „myślenie katolickie”, w którym dobroczynne właściwości zyskane dzięki błogosławieństwu przewyższają te przyrodzone [Odrzywolska-Kidawa 2016: 119].

Krytyka poety wynika z dwóch powodów: religijno-kosmologicznego oraz zdroworozsądkowego. W myśl pierwszego pisarz uważa nadawanie Stworzeniu niezwyklej mocy za akt bałwochwalczy, obrzęd magiczny, pogański. To obraza Boga, któremu nie oddaje się należnej chwały, i obraza Jego dzieła, w którego porządek godzą używający święconego ziele, które się czci zamiast jego Autora. W myśl drugiego argumentu moc święconych ziół po prostu nie istnieje. Wiara w nią to głupota i naiwność, próby jej używania są daremne i nie mają wpływu na rzeczywistość.

Tymczasem prawdziwa moc ziół pochodzi od Boga – Stworzyciela, który obdarzył zioła właściwościami umożliwiającymi ich zastosowanie w medycynie. Współtworzy naturalny porządek Kosmosu i nie budzi w poecie zastrzeżeń, wpisuje się w światopogląd chrześcijański i ściślej – protestancki. Przynależy do sfery nauki: medycyny, wiąże się z rozumem i zdrowym rozsądkiem w przeciwieństwie do katolickiego zabobonu.

Istnienie i wartość naturalnej mocy ziół potwierdzają zarówno inne wypowiedzi Reja, jak i kontekst zielarsko-medycznych kompendiów. Dwa z nich wspominają ją już w tytule: *O ziołach i mocy ich* Stefana Falimirza (1534) oraz *O ziołach tutecznych i zamorskich i mocy ich* Hieronima Spiczyńskiego 1542. Jak wyjaśnia Falimirz w przedmowie do swego dzieła, moc ziół służy dobru człowieka, „wspomożeniu żywota ludzkiego”. Pochodzi z bytności roślin, czyli z ich formy [Mayenowa 1968: 92-93]. Ta zaś wiąże się z czterema żywiołami budującymi świat podksiężycowy, pozostającymi z kolei pod wpływem ciał niebieskich. Zioła moc biorą od planet. Zróżnicowanie mocy poszczególnych gatunków i jej działanie za-

leży od obecności w nich poszczególnych żywiołów, ruchu niebios oraz powiązań elementów świata pod- i nadksiężycowego [Falimirz 1534: *Przedmowa*, s. nlb.].

Wśród licznych znaczeń słowa *moc* podanych w *Słowniku polszczyzny XVI wieku* na potrzeby niniejszego wywodu warto wyróżnić trzy [Mayenowa 1982: 403-455].

(2) Siła ożywiająca: kierująca procesami organicznymi, powodująca powstawanie i wzrost organizmów żywych, poruszająca rzeki i ciała niebieskie [...].

(7) Właściwość oddziaływania na świat fizyczny, wydarzenia lub uczucia ludzkie [...].

(18) Wszechmoc boska, możliwość sprawienia wszystkiego, zwłaszcza tego, co jest sprzeczne z naturalnym porządkiem; też stosunek do człowieka i wszystkiego, co stworzone: władza, opieka.

Słowo *moc* oznaczało siłę fizyczną, było zatem ważne w opisie przyrody. Zgodnie z założeniami ówczesnej nauki oddziaływanie fizyczne wiązało się z duchowym i miało swój początek w Bogu – Stwórcy, pierwszej przyczynie ruchu². Prawdziwą, czystą mocą duchową dysponuje jednak tylko wszechmocny Bóg. Rej nie uznaje czysto duchowego działania stworzeń. Dlatego zioła nie mogą mieć mocy chronienia człowieka przed złem, nawet przy założeniu, że jedynie pośredniczą w działaniu Najwyższego.

Moc święconych ziół po prostu nie istnieje – nie jest też szatańska. Szatańscy są raczej księża, którzy zwodzą lud, i wierni, którzy poddają się podszeptom kusiciela, zachęcającego do bałwochwalstwa. Jak stwierdza Rej w *Postylli*, diabeł – obecny w żywiołach – wywołuje niepokoje w przyrodzie, aby człowiek ze strachu przed piorunem czy nawałnicą uciekał się do magicznych ziół czy gromnic [Rej 1571: 331r]. Walka dobra i zła rozgrywa się w naturze, z jednej strony stworzonej przez Boga, z drugiej – skażonej grzechem, podlegającej władzy księcia tego świata. Przyroda jest darem Najwyższego i to od człowieka zależy, jak jej użyje. Poeta przyjmuje postawę zdroworozsądkową: nie wierzy w magię i zamiast tego patrzy na wybory człowieka, słuchającego albo Boga, albo szatana.

Jeśli więc pominąć nieistniejące cudowne właściwości święconych przedmiotów, w *Święconym ziele* można wyróżnić realne działanie trzech spokrewnionych za sobą sił: ziół, niebios, Boga. Od mocy Boga wywodzą się dwie pozostałe, a moc niebios wpływa na moc ziół. Ich układ zatem jest hierarchiczny, a byty położone niżej fizycznie mają też niższy status ontologiczny. Relacje trzech oddziaływań odzwierciedlają ówczesną kosmologię, w której najniższą Ziemią i światem podksiężycowym rządzą ruchy niebios ponad Księżycem, położonych wyżej, a nad całością wszech-

² U Reja obowiązuje fizyka Arystotelesa i schrystianizowana geocentryczna kosmologia Ptolemeusza, która miała się w Polsce dobrze jeszcze długo po wydaniu *De revolutionibus...* Kopernika [Dobrzycki i in. 1975: 185-213; Cybulska-Bohuszewicz 2006: 101, 103; Parwicka 2006, 111-112].

świata panuje Bóg, Najwyższy dosłownie i w przenośni [Lewis 1995: 91-121; Cybulska-Bohuszewicz 2006: 101, 103-104].

Moce niebieskie

Choć i moc ziół, i moc planet są dziełem Stwórcy, funkcjonują one inaczej, gdyż w świecie nad- i podksiężycowym obowiązują różne prawa fizyki. Zarazem jednak obie sfery stanowią całość opartą na analogii mikro- i makrokosmosu, odzwierciedlają siebie nawzajem i są powiązane. Zdarzenia w niebiosach stanowią przyczynę zdarzeń na ziemi, wyznaczają prawa nią rządzące. Dlatego bez wiedzy astronomiczno-astrologicznej nie sposób pojąć rzeczywistości podniebnej, zarówno gdy mowa o człowieku, jego losach czy charakterze, jak i właściwościach ziół.

Dlatego w *Żywocie człowieka poczciwego* Rej zaznacza, że warto znać astrologię i korzystać z osiągnięć uczonych. Zarazem jednak stwierdza, że człowiek w pełni nie pojmie działania Stworzenia, a częściowa wiedza, jaką zdobyli mędrcy, to dar łaski Bożej. Rozum potrzebuje jej wsparcia, co pisarz wyraźnie podkreśla – w stosownym zdaniu dwukrotnie pojawia się słowo *łaska* i jednokrotnie – *miłosierdzie*:

Gdy tak mocne postanowienie widzisz w roznościach stworzenia świata tego, cóż rozumiesz o onych mocach niebieskich (...)? O czym nam dziwno i myśleć i mówić, bo tego rozum człowieczy żaden właśnie nigdy zrozumieć nie może. Acz tego potym Pan z łaski a z miłosierdzia swego ludziom uczonym a łaską jego ozdobionym dopuścił był po trosze rozumem dosięć i wyrozumieć. [Rej 2006: 369]

Co prawda wzorcowy szlachcic szczegółowe badania powinien pozostawić mędrcom [Kroczak 2007: 199-200], ale musi pamiętać o tym, że jego losami rządzi niebo metafizyczne, działające za pośrednictwem astronomicznego. Od układu planet zależy – zamierzone przez Boga – dobre lub złe usposobienie człowieka i jego losy, uwarunkowane przez cechy nadane mu przez moce niebieskie. Choć wady można w porę rozpoznać i zwyciężyć „rozumem a bojaźnią Bożą” [Rej 2006: 370; zob. też Rej 1888: 214], nie wpływa to na wyroki Stwórcy, postanowione od wieków, niezienne, obejmujące cały kosmos od poszczególnych ludzi przez ziola po ruch ciał niebieskich.

W powyższym fragmencie *Żywota człowieka poczciwego* Rej używa słowa *moc* w znaczeniu siódmym ze *Słownika polszczyzny XVI wieku*, wspomina o zdolności planet do oddziaływania na inne dzieła Boże. Zarazem tak rozumiana moc wypływa z mocy w znaczeniu drugim, czyli z siły, która ożywia byty stworzone, umożliwia wszelki ruch i rozwój, pozwala funkcjonować przyrodzie, w tym najdoskonalszemu stworzeniu: człowiekowi. Owa moc ożywcza z kolei jest owocem potęgi Boga, czyli mocy w znaczeniu osiemnastym. Zależności te poeta tłumaczy w *Wizerunku*:

Bo gdyż wiemy iż Pan Bog jest początkiem wszego,

To theż pewna iż wszystko pochodzi od niego.
A gdyż ná wszem pewny iest, á dziwna moc iego,
(...) Iáko raz rzekł nych ziemiá da zyoła kwitnące,
Tákież rozliczne drzewá nadobnie rostące.
A ktoremu z osobná cożkolwyek mocy dał,
Iuż tego wiecznye nigdy nie bédzye odmieniał.
Tákież gdy niebu kazał wydać iasne gwiazdy,
Aby s Słońcem, z Miesiącem nam świeciły zawždy.
Ták że to iuż na wieki mienić sie nie bédzye,
A thy iego dekretá iuż będą trwać wszédzye.
[Rej 1888: 186-187]

Postanowienia Stwórcy nie można naruszyć, gdyż kłóciłoby się to z doskonałością Bożego zamysłu. Właściwości stworzeń, praw przyrody, planu dziejów, przeznaczeń indywidualnych (co najmniej w znaczeniu wrodzonych cech) nie sposób zmienić. Stąd działanie ziół jest równie stałe jak ruchy ciał niebieskich. Wydaje się to ciekawe, gdyż moc ziół służy leczeniu, które ma na celu zmianę. Należy ją jednak widzieć raczej jako przywrócenie utraconej równowagi organizmu, zachwianej przez chorobę, która narusza podobieństwo ciała ludzkiego do harmonijnych niebios.

Moc planet oddziałuje zarówno na moc roślin, jak i na człowieka. Dlatego leki z ziół mogą nie działać, gdy poda się je o złej porze, przy złej konfiguracji gwiazd lub nie dostosuje się ich do charakteru jednostki, wynikającego z jej horoskopu. Jak wspomniano, moc ziół wiąże się nie tylko z ciałami niebieskimi, lecz także z podstawowym budulcem sfery podniebnej: czterema żywiołami, a zatem również z teorią czterech wilgotności i temperamentów, podstawową dla dawnej medycyny. Nieprzypadkowo w *Żywocie człowieka poczciwego* po stwierdzeniu zależności człowieka od biegów niebieskich następuje jej krótki wykład.

Podsumowanie

U Reja poznawanie mocy ziół, podobnie jak ciał niebieskich, służy lepszemu zrozumieniu dzieła Bożego, ale nie zmianie świata. Ma ułatwić człowiekowi realizację odwiecznego planu Najwyższego, życie zgodne z raz założonym niezmiennym porządkiem kosmosu, stworzonego i rządzonego przez Boga, wpisanie się w harmonię świata. Roztropne używanie darów Najwyższego staje się pochwałą Jego dzieła, świadczy o bojaźni Bożej, zbliża do zbawienia duszy.

Według poety to wszechmocny Stwórca obdarzył zioła mocą – czyli leczniczymi właściwościami. Jest ona naturalna i wiąże się z oddziaływaniami ciał niebieskich. Wizja Reja opiera się na kosmologii arystotelesowsko-ptolemejskiej, zakładającej hierarchiczny model wszechświata, podzielonego na sferę podksiężycową, podległą zmienności, i doskonalszą nadksiężycową, rządzoną cyklicznym ruchem, podobniejszą niezmiennemu Bogu. Jedna odzwierciedla drugą, dlatego zastosowanie mocy ziół w medycynie wiąże się z astrologią.

Przyrodzoną moc ziół poeta wyraźnie odróżnia od fałszywej, nieistniejącej realnie mocy, jaką według katolików nabywają poświęcone zioła. Ponieważ Boży zamysł co do Stworzenia jest niezmienny, elementom świata nie można nadać mocy nowej, innej niż ta, którą zyskały przed wiekami. Świecenie ziół godzi zatem w porządek kosmosu, a także obraża jego Twórcę i – jako zabieg magiczny – kłóci się z wiarą w Opatrzność. Choć ma pozór prawdziwej czci należnej Najwyższemu, stanowi jej przeciwieństwo.

Bibliografia

Źródła

- Falimirz S., *O ziołach i mocy ich*, Florian Ungler, Kraków 1534.
Rej M., *Postylla*, Maciej Wirzbęta, Kraków 1571.
Rej M., *Wizerunek własny żywota człowieka pocziwego*, opr. S. Ptaszycki, Księgarnia Polska – Gebethner i Wolff, St. Petersburg – Warszawa 1888.
Rej M., *Wybór pism*, opr. A. Kochan, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2006.
Rej M., *Zwierzyniec 1562*, wyd. W. Bruhnalski, Akademia Umiejętności, Kraków 1895.

Opracowania

- Bartmiński J. (red.), *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 2, cz. 1, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2017.
Bartmiński J. (red.), *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 2, cz. 2, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2018.
Cybulska-Bohuszewicz E., *Obrazy makro- i mikrokosmosu w „Żywocie...” i „Wizerunku własnym żywota człowieka pocziwego” Mikołaja Reja*, red. J. Malicki, A. Budzyńska-Daca, A. Tułowiecka, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2006, s. 96-109.
Dobrzycki J., Markowski M., Przypkowski T., *Historia astronomii w Polsce*, red. E. Rybka, t. 1, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1975.
Fischer A., *Lud polski. Podręcznik etnografii Polski*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Lwów 1926.
Gloger Z., *Księga rzeczy polskich*, Macierz Polska, Lwów 1896.
Gloger Z., *Rok polski w życiu, tradycji i pieśni*, Jan Fiszer, Warszawa 1900.
Kochan A., *Wstęp do: M. Rej, Wybór pism*, opr. też, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2006.
Krocak J., *Rej i czarnoksiężstwo*, w: *Mikołaj Rej. W pięćsetlecie urodzin. Studia literaturoznawcze*, red. J. Sokolski, M. Cieński, A. Kochan, ATUT, Wrocław 2007, s. 186-200.
Lewis C.S., *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecza i renesansu*, przeł. W. Ostrowski, Znak, Kraków 1995.
Mayenowa R. (red.), *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 3, IBL, Warszawa 1968.
Mayenowa R. (red.), *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 14, IBL, Warszawa 1982.
Mayenowa R. (red.), *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 27, IBL, Warszawa 1999.
Odrzywolska-Kidawa A., *Mikrokosmos „człowieka pocziwego” według Mikołaja Reja. Studia z antropologii kultury szlachty polskiej XVI w. Zdrowie – pożywienie – higiena*, Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2016.
Parwicka K., *Kosmologia Rejowa w „Wizerunku własnym żywota człowieka pocziwego”*, w: *Mikołaj Rej na nowo odczytany*, red. J. Malicki, A. Budzyńska-Daca, A. Tułowiecka, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2006, s. 110-126.

Stępień P., *Śmiech w czasach ostatecznych. Tematyka religijna w Figlikach Mikołaja Reja*, Wydział „Artes Liberales” UW, Warszawa 2013.

Agata Starownik, Univeristy of Warsaw.

Dane kontaktowe / Contact details

Poland, University of Warsaw
agastarownik@gmail.com

URTICA, LAMIUM VULGARE ALBUM, LAMIUM PURPUREUM: RZECZ O POKRZYWIE – NA PODSTAWIE „WIELKIEJ ENCYKLOPEDII FRANCUSKIEJ” (1751-1772)

Małgorzata Posturzyńska-Bosko

Polska, UMCS

m.posturzynska-bosko@poczta.umcs.lublin.pl

Abstrakt. Pokrzywa jest jedną z roślin medycznych, najbardziej bogatych i skutecznych. Znana Galom i Rzymianom, używana przez medyków słynnej szkoły z Salerne, znana jest człowiekowi od dawna, nie tylko dzięki swym rozlicznym właściwościom medycznym w leczeniu ludzi ale i zwierząt. Zamierzeniem tego artykułu jest analiza hasła *ortie* ‘pokrzywa’ w *La Grande Encyclopédie* (Wielka Encyklopedia Francuska, 1751-1772) – największego francuskiego dzieła encyklopedycznego XVIII wieku, skarbnicy ówczesnego stanu wiedzy dziedzin humanistycznych i ścisłych, dzieła będącego doskonałym podsumowaniem epoki oświecenia, autorstwa najwybitniejszych umysłów epoki; hasło encyklopedyczne w tym dziele jest świadectwem, jak rozległa była wiedza o pokrzywie i jej właściwościach w XVIII wieku we Francji.

Słowa kluczowe: *Wielka Encyklopedia Francuska*, Oświecenie, medycyna, pokrzywa

URTICA, LAMIUM VULGARE ALBUM, LAMIUM PURPUREUM: NETTLE – BASED ON THE GREAT ENCYCLOPEDIA: A SYSTEMATIC INVENTORY OF SCIENCE, LETTERS, AND THE ARTS (1751-1772)

Małgorzata Posturzyńska-Bosko

Poland, UMCS

m.posturzynska-bosko@poczta.umcs.lublin.pl

Abstract. Nettle is one of the richest and most effective medicinal plants. It was known to the Gauls and the Romans, and used by medics from the famous Schola Medica Salernitana. Nettle has long been known for its numerous medicinal properties in both people and animal treatment. The aim of this paper is to conduct an analysis of the *ortie* (nettle) entry in *La Grande Encyclopédie* (The Great Encyclopedia: a systematic inventory of science, letters, and the arts, 1751-1772) – the biggest French encyclopedia published in the 18th century and an invaluable source of humanistic and scientific knowledge at that time, as well as an excellent summary of the Enlightenment period written by the greatest minds of the epoch. The entry in this encyclopedia proves how extensive the knowledge of nettle and its properties was in 18th-century in France.

Keywords: *The Great Encyclopedia*: a systematic inventory of science, letters, and the arts, the Enlightenment, medicine, nettle

Zamierzeniem tego artykułu jest analiza hasła *ortie* – ‘pokrzywa’ w *La Grande Encyclopedie* – największego francuskiego dzieła encyklopedycznego XVIII wieku, skarbnicy ówczesnego stanu wiedzy dziedzin humanistycznych i ścisłych, dzieła będącego doskonałym podsumowaniem epoki oświecenia, autorstwa najwybitniejszych umysłów epoki. O roli i doniosłości tego przełomowego dzieła niech świadczą słowa Denisa Diderota, redaktora i autora wielu haseł:

To dzieło bez wątpienia wywoła rewolucję w umysłach, i mam nadzieję, że tyrani, gnębiciele, fanatycy i ludzie nietolerancyjni niczego nie osiągną. My przysłużymy się ludzkości (List D. Diderota do Sophie Volland, 26 IX 1762)

Te słowa były prorocze, ponieważ *Encyklopedia* kilkakrotnie traciła przywileje królewskie, była zakazana przez papieża, oskarżano dzieło o propagowanie treści antymonarchicznych, antyklerykalnych, autorom bardziej liberalnych haseł i głównym redaktorom wytaczano procesy. Treści rzeczywiście wydawały się niezmiernie postępowe: to natura determinuje los człowieka, ziemskie szczęście człowieka jest celem życia, a postęp przyczynia się zarówno do szczęścia jednostki, jak i zbiorowości, narodu, państwa. Przyczynkiem do tego szczęścia jest wolny umysł *esprit libre* bazujący na umiłowaniu wiedzy, tolerancji, buntujący się przeciw ograniczeniom monarchii absolutnej czy religii. Rozpowszechnione jest twierdzenie, że *Encyklopedia* w dużej mierze przyczyniła się do Rewolucji Francuskiej. Warto przypomnieć kilka liczb: 24 lata realizacji 35 tomów, 71 818 haseł, 2880 ilustracji, 19 tys. stron, 21 mln słów, ok. 150 autorów haseł – byli to m.in. d’Alembert, Denis Diderot, André Le Breton, Étienne de Condillac, Louis Jean Daubenton, Claude Adrien Helvétius (Helwecjusz), Paul d’Holbach, Chevalier de Jaucourt, Monteskiusz, Jean-Jacques Rousseau, Wolter (w tym dwóch Polaków).

Pierwsze wydanie *Encyklopedii* miało miejsce w roku 1765, a analizowane hasło znajduje się w tomie 11 na stronach 671-675 – sześciu stronach, co świadczy o rozmachu dzieła, i tym, jak rozległa była wiedza w tym przypadku o pokrzywie i jej właściwościach w XVIII wieku we Francji. Autorami artykułu o pokrzywie byli Louis Jean Daubenton, profesor Collège de France i Szkoły Weterynaryjnej w Paryżu, który zajmował się anatomią porównawczą, fizjologią roślin i mineralogią, Louis de Jaucourt – studiował nauki przyrodnicze w Cambridge i medycynę w Lejdzie, autor *Lexicon medicum universalis*, autor 17 266 haseł (z 71 818), nazywany *niewolnikiem Encyklopedii* (*l’esclave de l’Encyclopédie*) i Gabriel François Venel, profesor medycyny, autor 673 haseł *Encyklopedii* dotyczących chemii, farmacji, medycyny i fizjologii.

Wybór hasła wydał się nam na tyle interesujący, ponieważ pokrzywa jest rośliną pospolitą rosnącą w ogrodach, na polach, łąkach, lasach, uznawaną za chwast, zatem tępiącą w środowisku zagospodarowanym przez człowieka. A przecież jest jedną z roślin medycznych, najbardziej skutecz-

nych i wykorzystywanych od wieków, znana Galom i Rzymianom, używana przez medyków słynnej szkoły z Salerne, nie tylko dzięki swym rozlicznym właściwościom medycznym w leczeniu ludzi, ale i zwierząt. Jej aspekt leczniczy potwierdzają praktyki stosowane w leczeniu ludzi i zwierząt. Roślina tak pożyteczna nie znalazła zbyt wiele miejsca w przysłowiach, obiegowych porzekadłach w języku francuskim. Za to dokładnie została zobrazowana w *Encyklopedii*.

Identyfikacja gatunków pokrzywy i przyporządkowanie nazewnictwa obowiązującego dzisiaj, zarówno terminologii łacińskiej, jak i nazw botanicznych i potocznych z epoki, była możliwa dzięki klasyfikacjom botanicznym umieszczanym przy gatunkach pokrzywy. Sami autorzy nie do końca są zgodni co do precyzji określenia tej rośliny, bowiem jeden gatunek pokrzywy ma kilka nazw łacińskich, a identyfikacja prowadziła czasem do konfuzji, i tak np. pokrzywa zwyczajna (*Urtica dioica*) to *ortie commune*, to także *ortie piquante* (współ. *ortie brûlante*), inaczej *ortie commune* – pokrzywa zwyczajna (*urtica dioica*), występująca pod osobnym hasłem, której gatunkami są według *Encyklopedii*, *petite ortie*, inaczej *grieche* (pokrzywa żegawka) i *ortie romaine, grecque* (*urtica pilulifera*, pokrzywa kuleczkowata); wymienione w dalszej części gatunki pokrzywy (współcześni botanicy tych roślin nie zaliczają do pokrzywowatych) *ortie morte (lamium)* to ‘biała pokrzywka’, jasnota biała (*lamium album*), nazywana również martwą pokrzywą czy głuchą pokrzywą; *lamium folio oblongo*, jasnota purpurowa (*lamium purpureum*); *lamium luteum* – gajowiec żółty i *ortie morte puante* (*stachys sylvatica* – czyściec leśny). Klasyfikacja terminologiczna zaczerpnięta jest przede wszystkim z *Institutiones rei herbariae* Josepha Pitton de Tournefort (1658-1708), botanika i podróżnika, prekursora Karola Linneusza (ozn. *J. R. H.* 185).

Budowa hasła jest następująca: termin bazowy *ortie* ‘pokrzywa’, łac. *urtica*, zawiera na początku opis cech biologicznych pokrzywy (tu należy nadmienić, że tłumaczenie osiemnastowiecznego tekstu o cechach naukowych zawierało pewne ryzyko, jak przetłumaczyć najdokładniej oddając sens i ówczesną wiedzę i terminologię fachową, by nie sugerować się współczesnym opisem cech biologicznych). Przede wszystkim dowiadujemy się, że pokrzywa (*urtica*) jest rośliną o kwiatach bez płatków w formie kielicha, posiadającym pręciki, sam kwiat jest sterylny. Zarodki tworzą się na osobnikach bez kwiatów i tworzą kapsułę z dwóch elementów, które zawierają nasiona. Rośnie prawie wszędzie, szczególnie w miejscach nie uprawianych, na ziemiach piaszczystych, w rowach, przy murach, w lasach i ogrodach. Kwitnie w czerwcu, a jej nasiona dojrzewają w lipcu i sierpniu. Liście usychają corocznie przed zimą, ale korzeń nie ginie i wypuszcza młode listki wraz z nastaniem wiosny.

W *Encyklopedii* gatunki pokrzywy: *ortie morte (lamium)*, której cztery rodzaje *blanche* ‘biała’, o białych kwiatach (*lamium vulgare album, sive archangelica flore albo*), *rouge* ‘czerwona’, o czerwonych kwiatach

(*lamium folio oblongo, flore purpureo*), *jaune* ‘żółta’, o żółtych kwiatach (*lamium luteum, folio oblongo, galeopsis, sive urtica iners flore luteo*), *puante* ‘śmierdząca’, o kwiatach purpurowych (*lamium purpureum, foetidum, folio subrotundo, sive galeopsis Dioscoridis*). Każda z tych odmian jest szczegółowo opisana pod względem budowy i miejsc występowania, jak na przykład *ortie morte* (*lamium*). Dowiadujemy się, że to rodzaj rośliny o jednopłatkowym kwiecie, którego górna warga ma formę łyżeczki, a dolna – serca, łącząc się w rodzaj paszczy, gardzieli. Słupek wychodzi z kielicha w formie rurki i jest podzielony na pięć części, przytwierdzony jest jak gwóźdź do dolnej części kwiatu i otoczony czterema zarodnikami, które stają się nasieniem o trójkątnym kształcie, zamkniętym w kapsule, która służyła za kielich kwiatowy. Wśród tego gatunku jasnoty, łac. *lamium*, botanicy rozróżniają cztery odmiany: białą (jasnota biała), czerwoną (jasnota purpurowa), żółtą (gajowiec żółty) i cuchnącą (czyściec leśny).

Jasnota o białych kwiatach, *lamium vulgare album, sive archangelica flore albo* ma liczne i włókniste korzenie. Jedna roślina posiada wielu odnóg, prawie tak jak mięta. Jej łodygi rosną na wysokość stopy, a nawet łokcia, liście są grube, ale delikatne, pokryte włoskami, rozłożyste i poprzecinane żyłkami; liście blisko ziemi w miejscach nasłonecznionych mają kolor purpurowy. Liście rosną przeciwnie, tak jak u pokrzywy zwyczajnej, ale w przeciwieństwie do niej, liście na górze łodygi są pokryte krótkim, nie kłującym puszkim. Kwiaty wyrastają z węzłów wokół łodygi, są dość duże w formie gardzieli, białe, bardziej blade są zewnątrz żółtawe w środku. Jasnota ma budowę podobną do kwiatu pokrzywy zwyczajnej. Jest to roślina pospolita, rosnąca przy drogach, murach, krzakach, w lasach i w nieuprawianych ogrodach.

Kolejną rośliną opisaną w *Encyklopedii* jest *ortie morte puante, stachys sylvatica* – czyściec leśny; ta roślina posiada mięsisty korzeń, niepłożący, łodygi liczne, o kwadratowym przekroju, prawie gładkie, dość wysokie, rozłożyste na dole, liście rozłożone parzyście, przy wierzchołku łodygi są prawie nagie. Liczne kwiaty na szczycie łodygi są jednopłatkowe, małe, purpurowe, w formie paszczy o dolnej wardze czarno nakrapianej. Kielich kwiatu jest krótki, żłobiony, bez szypułki, składający się z pięciu części i zawiera w środku cztery podłużne nasiona o trójkątnym kształcie, brązowe i lśniące, kiedy są dojrzałe. Jej liście przypominają liście pokrzywy, ale są mniejsze i krótsze, miękkie, ząbkowane na brzegach i zawieszane na ogonkach na pół kciuka. Ma śmierdzący nieprzyjemny zapach, rośnie przy ogrodzeniach, rudkach, rumowiskach i nieuprawianych ogrodach.

Urtica pilulifera, pokrzywa kuleczkowata, *urtica urens, pilulas ferens, prima Dioscoridis, semine lini*, ma liście szerokie, na końcach zaostrome, głęboko ząbkowane, pokryte szorstkimi włoskami, błyszczącymi i kłującymi, kwiaty powstają u nasady liści na górnej części łodygi. Kiedy kwiaty przekwitają, wytwarzają się zielone kuleczki będące okrągłymi owocami wielkości zielonego groszku, pokryte igielkami, przymocowane za

pomocą długich ogonków, zbudowane z kilku kapsuł zawierających owalne nasienie, gładkie, śliskie i delikatne w dotyku jak ziarno lnu. Jest rośliną rosnącą w ciepłych i zimnych krajach, na łąkach, w cienistych lasach, rzadsza niż inne pokrzywy i w przeciwieństwie do nich, wysiewana jako roślina ozdobna. Kwitnie w lecie, ginie jesienią.

Na końcu, co jest zadziwiające, znajduje się charakterystyka pokrzywy *ortie piquante* – pokrzywa zwyczajna *urtica urens maxima*, *urtica vulgaris major*, ma dziewięć gatunków, m.in. *wielka*, *mała* i *ortie romaine*, *grecque* (*urtica pilulifera*, pokrzywa kuleczkowata) ma drobny korzeń, płożący się na duże odległości. Rośnie na wysokość trzech stóp, jest pokryta kłującymi włoskami. To roślina o liściach rosnących przeciwnie, podługnych, szerokich, o spiczastym końcu, ząbkowanych, również pokrytych kłującymi włoskami, o dość długich ogonkach. Kwiaty rosną na wierzchołku łodygi, każdy złożony z licznych pręcików znajdujących się w kielichu o czterech płatkach w kolorze zielonym; kwiaty nie wytwarzają nasienia. Pokrzywa posiada włókna, które można wykorzystać jak konopie w tkactwie.

Po opisach fizycznych poszczególnych gatunków, dość obszerny fragment przedstawia właściwości medyczne pokrzywy.

Nie sposób wymienić dobroczynnych właściwości pokrzywy. Wedle dzisiejszego stanu wiedzy pokrzywa jest świetnym dodatkiem do pokarmu dla zwierząt, np. rogaczyny, drobiu, świń, co ma chronić zwierzęta od pasożytów i chorób, a w przypadku drobiu zwiększać jego nośność; hodowcy koni dodają pokrzywę do owsa, by konie były żwawe i miały błyszczącą sierść. Wywar z pokrzywy używany jest jako naturalny środek owadobójczy w ogrodach i sadach.

O wiele większe przysługi oddaje pokrzywa człowiekowi (Pieszak, Mikołajczak 2010: 200-203, Jakubczyk, Janda, Szkyrpan, Gutowska, Wolska 2015: 192-195). Pokrzywa znajduje zastosowanie w medycynie ludowej, i co jest znamienne, cała roślina znajduje zastosowanie (liście, korzeń, sok). Pokrzywa zwyczajna (*urtica dioica* L.) przede wszystkim pomaga zwalczać zmęczenie, działa wzmacniająco, antystresowo. Jest prawdziwą skarbnicą aktywnych związków niezbędnych do prawidłowego funkcjonowania organizmu, uważana jest za naturalny antybiotyk. Polecana kobietom ciężarnym, ponieważ wzmacnia laktację i usuwa nadmiar wody z organizmu. Nie sposób nie docenić właściwości kosmetycznych pokrzywy; obok właściwości bakteriobójczych wykorzystywanych w leczeniu stanów chorobowych skóry, jest stosowana przy chorobach skóry głowy, takich jak łojotok, łupież czy wypadanie włosów. Stosowana jest również jako dodatek kulinarny. Pokrzywa jest też afrodyzjakiem znanym od starożytności: Petroniusz radził mężczyznom, na przywrócenie wigoru, chłostę pokrzywami, pod pępkiem, na biodrach czy po pośladvach. Jako ciekawostkę można przytoczyć przykład z *Mon herbe de santé* Méssegue (1977: 34), trudno ocenić, czy autentyczny, czy wymyślony, opowiadający o przyjacielu autora dzieła, pewnym Gaskończyku, który będąc skutecznym uwodzicielem, przed

miłosnymi manewrami ponoć tarzał się w pokrzywach, by jak najlepiej spełnić się w tej roli. A jaką wiedzę medyczną na temat pokrzywy i jej właściwości leczniczych posiadali lekarze, ale i ludzie prości, wykorzystujący tę roślinę w różnych kuracjach w połowie XVIII wieku we Francji?

Powszechnie było przekonanie, że pokrzywa (pochodzi od czasownika *urere*, ‘parzyć’, ponieważ niewysoka ta roślina, o cienkich i ostrych włoskach, przyłożona do skóry, daje uczucie oparzenia i wywołuje gorąco, zaczerwienienie, pieczenie i krosty). Jak wyjaśniają autorzy, liście pokrzywy mają ostre igielki, które przekłuwają skórę, kiedy się je dotyka i dlatego powodują wyżej wymienione objawy. Kiedyś uważano, że należy je tłumaczyć faktem, iż te igielki pozostawały w ranie, ale badanie mikroskopem pozwoliło odkryć coś o wiele bardziej zaskakującego: okazało się, że te igielki zostały stworzone, by działać na zasadzie kolców zwierząt i w rezultacie, każda igielka jest porowata, wygięta, zakończona bardzo ostro i wyposażona w otwór na końcówce. W głębi igielki znajduje się przejrzysty pęcherzyk zawierający przezroczysty płyn, który przy najdelikatniejszym nawet muśnięciu, wypływa przez wspomniany otwór. Jeśli płyn wnika do skóry, powoduje objawy, o których była wcześniej mowa; dlatego też liście pokrzywy wysuszone na słońcu, zatem pozbawione drażniącej substancji, prawie wcale nie kłują. Jak podaje Encyklopedia, objawy poparzenia (pokłucia) pokrzywą są krótkotrwałe, ale remedium dla wrażliwych lub niecierpliwych może być potarcie oparzonej części oliwą z oliwek, niektórzy radzą przyłożyć sok z tytoniu, a nawet liść pokrzywy pozbawiony włosków czy sok z pokrzywy. Ta ostatnia porada, jak twierdzą sami autorzy hasła, zawiera wyjaśnienie, że jest to coś tajemniczego, wręcz bliskiego okultyzmowi, i może to podkopać zaufanie ludzi rozsądnych, co więcej, spowodować, że zaczną uważać za prawdopodobne, że każdy ekstrakt czy sok może działać jak sok z pokrzywy. Ale w przypadku pokrzywy, dobroczynne jej właściwości, zwłaszcza okłady, znane były dawnym lekarzom i współczesnym, nosiły nazwę *urtication* – ‘bicie, chłostanie pokrzywami’. Sok z liści i korzeni, oczyszczony po utworzeniu się osadu czy też krótkim gotowaniu, jest używany, zazwyczaj w dawce od dwóch do czterech uncji przy pluciu krwią, krwawieniach z nosa czy krwawieniu hemoroidów. W tych dolegliwościach stosuje się również kwiaty, ale odnotowuje się mniejszą skuteczność. Oprócz łagodzenia krwawień, napar z liści pokrzywy zalecany jest na reumatyzm, dnę, piasek nerkowy, oprócz tego, na złośliwą gorączkę, ospę i różyczkę. Autorzy są sceptyczni, co do skutecznego użycia naparu w przypadku zapalenia opłucnej, twierdząc, że jest to terapia o skutkach niedostatecznie potwierdzonych. Również niewystarczająco udowodnione, według autorów hasła, jest użycie okładów z pokrzywy na zapalenia zewnętrzne. Jeśli chodzi o nasiona pokrzywy, to rzadko są one wykorzystywane w medycynie, jedynie dodaje się je do syropu z prawoślazu lekarskiego i maści *mariatum*. Z kolei *lamium album*, inaczej biała pokrzywa, jasnota biała – nie kłuje. Lekarze polecają tę roślinę dla ich kwiatów, które używane są w chorobach

płuc, guzach i ‘twardej śledzionie’ (*les duretés de la rate*). Szczególnie podkreśla się jej użycie w zatamowaniu krwawienia z macicy, by przyspieszyć gojenie ran. Autorzy powołują się również na praktyki lecznicze stosowane przez kobiety w czasie menstruacji, wykazujące dużą skuteczność w zmniejszaniu krwawienia przy użyciu specjalnego naparu z kwitnących czubków kwiatów zalewanych wrzątkiem. Zaleca się picie takiego specyfiku w ilości jednego lub dwóch kielichów dwa lub trzy razy dziennie. Równie skuteczne jest zażywanie jednej uncji preparatu z liści, przy czym brak tu opisu sposobu przygotowania i formuły leku.

Lamium folio oblongo, dzisiaj *urtica morta* – martwa pokrzywa, jasnota purpurowa – różni się tylko kolorem kwiatów od poprzedniej i jest mniej wykorzystywana w medycynie. To samo dotyczy *ortie morte puante* (*stachys sylvatica* – czyściec leśny), mniej popularnej w leczeniu, aczkolwiek wywar z niej leczy dyzenterię. Szczególnie polecana jest w formie okładu na wszelkie guzy i zapalenia, a nawet gnijące wrzody, bardzo skuteczna w zabliznianiu ran. Opisowi właściwości medycznych towarzyszy stwierdzenie: „To jeszcze jedna z tych tysięcy roślin wychwalanych przez botaników, a których nikt używa” (*C’est encore ici une des mille plantes exaltées par tous les Botanistes, & que personne n’emploie*).

Pokrzywa – rodzaj jednorocznych roślin zielnych lub bylin z rodziny pokrzywowatych, a należy do niej co najmniej 50 gatunków rozproszonych na całej kuli ziemskiej, to cenna roślina i jak pokazuje wiedza zawarta w *Encyklopedii*, ludzie potrafili korzystać z jej dobrodziejstw w leczeniu chorób dolegliwości w stopniu porównywalnym do dzisiejszego jej użycia.

Bibliografia

- Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, red. D. Diderot, M. D’Alembert, Paris 1751-1772, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50533btexte> Image.
- Fournier P.-V., *Dictionnaire des plantes médicinales et vénéneuses de France*, Omnibus, Paris 2010.
- Jakubczyk K., Janda K., Szkyrpan S., Gutowska I., Wolska J., *Pokrzywa zwyczajna (Urtica dioica L.) – charakterystyka botaniczna, biochemiczna i właściwości prozdrowotne*, „Pomeranian Journal of Life Sciences” 2015, nr 61, s. 191-198.
- Méssegué M., *Mon herbier de santé*, Librairie Générale Française, Paris 1977.
- Pieszak M., Mikołajczak P. L., *Właściwości lecznicze pokrzywy zwyczajnej (Urtica dioica L.)*, „Postępy Fitoterapii” 2010, nr 4, s.199-204.

Małgorzata Posturzyńska-Bosko – doktor habilitowana, adiunkt w Instytucie Filologii Romańskiej Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Projekt doktorski – anafory asocjatywne w dziełach Christine de Pizan, francuskiej średniowiecznej pisarki i poetki, projekt habilitacyjny – dynamika systemu zaimków osobowych w języku średniofrancuskim. Obszary zainteresowań naukowych: językoznawstwo diachroniczne, język staro- i średniofrancuski, literatura średniowieczna, dawne słowniki.

Małgorzata Posturzyńska-Bosko – doctor with a post-doctoral degree, assistant professor of the Institute of Romance Studies at the Maria Curie-Skłodowska University. Doctoral thesis – Associative anaphora in Christine de Pizan's works, a French medieval writer and poet; Postdoctoral dissertation – The dynamics of personal pronouns in Middle French language. Research interests: diachronic linguistics, Old and Middle French language, medieval literature, old dictionaries.

Dane kontaktowe / Contact details

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Instytut Neofilologii,
Katedra Romanistyki
Pl. M. Curie-Skłodowskiej 4a, 20-031 Lublin
m.posturzynska-bosko@poczta.umcs.lublin.pl

CANNABIS – OD ROLI W OBRZĘDACH LUDOWYCH DO IKONY POPKULTURY

Magdalena Bryła
Polska, Uniwersytet Jagielloński,
magdalena.m.bryla@gmail.com

Abstrakt. Świat roślin fascynował człowieka od wieków, obecnie następuje renesans wiedzy zielarskiej – propaguje się zrównoważony i ekologiczny tryb życia, doceniając dobra natury. Konopie to rośliny niezwykle, owiane legendami i mitami przeszłości – kiedyś uznawane za świętą roślinę, dzisiaj stanowią przedmiot dyskusji i sporów.

W artykule przedstawiono rozwój wybranej mitologii konopi od pradziejów do współczesności. Przeprowadzona analiza wykazała, że choć stały się elementem popkultury, nie zatraciły do końca swojej „świętości” – nadal stanowią źródło pomocy w wielu dziedzinach, od duchowych po medyczne.

Słowa kluczowe: konopie, nowe ruchy religijne, obrzędy ludowe, popkultura

CANNABIS – FROM FOLK RITUALS TO A POP CULTURE ICON

Magdalena Bryła
Poland, Jagiellonian University,
magdalena.m.bryla@gmail.com

Abstract. The world of plants has fascinated people for centuries, nowadays we can observe a renaissance of herbal knowledge because a sustainable and ecological lifestyle, with appreciation for nature, is promoted. Cannabis is an extraordinary plant, embedded in legends and myths of the past - once it was regarded as a sacred plant, today it is the subject of discussions and disputes.

The article presents the development of selected mythology of cannabis from prehistoric times to the present day. The analysis has shown that although it has become part of pop culture, it has not completely lost its "holiness" – it is still considered a source of help in many areas, from spiritual to medical ones.

Keywords: Cannabis, folk rituals, new religious movements, pop culture

Rośliny i zioła przez wieki odgrywały ważną rolę w rytuałach religijnych. Niewątpliwie szczególna sława opiewa dzisiaj *cannabis* i jego różne odmiany, których stosowanie staje się kwestią dyskusyjną wśród polityków, naukowców, lekarzy, ale też teologów. Konopie, ze względu na swoje narkotyczne właściwości, budzą kontrowersje – mimo to stały się rozpoznawalną przez wszystkich ikoną popkultury, często zatracając swoje religijne konotacje.

Celem artykułu jest zwrócenie uwagi na rozwój mitologii związanej z tą rośliną, jak również omówienie jej symboliki istniejącej na przestrzeni dziejów w różnych tradycjach religijnych oraz próba zastanowienia się nad miejscem roślin i ziół w kulturze XXI wieku – czy są one nadal w sferze sacrum, czy być może nastąpiła ich desakralizacja i przeniesienie w profaniczny obszar działań człowieka.

KONOPIE – CHARAKTERYSTYKA ROŚLINY

Zanim przejdziemy do konkretnych przykładów, warto pokrótce scharakteryzować *cannabis* jako roślinę należącą do rodziny konopiovatych. Konopie przez systematyków są klasyfikowane jako trzy podgatunki: konopie siewne (*Cannabis sativa* L.), konopie indyjskie (*Cannabis indica* Lam.) oraz konopie dzikie (*Cannabis ruderalis* Janisch.) (Jędrzejko 2011, s.13-14). Wydaje się, że w popkulturze najbardziej znane są konopie indyjskie – w tym gatunku występuje zwiększona ilość organicznego związku tetra-hydrokannabinolu (zwanego THC), czyli substancji psychoaktywnej, mającej właściwości narkotyczne (Rostkowska-Nadolska i Machoń 2009, s.141). Marihuana i haszysz (owiany legendą starożytności, znany i używany w antycznym świecie od ponad 2500 lat) są otrzymywane z konopi indyjskich. Konopie dzikie, rosnące w siedliskach ruderalnych (np. na gruzowiskach, mają dużo niższą ilość THC niż konopie siewne czy indyjskie, ale za to często były wykorzystywane w celach farmakologicznych (Rostkowska-Nadolska i Machoń 2009, s. 141).

Historia stosowania konopi sięga pradziejów ludzkości. Roślina ta jest wykorzystywana jako surowiec w wielu dziedzinach życia człowieka. Konopie możemy spotkać w przemyśle odzieżowym – tkaniny z włókna konopnego cechują się zdecydowanie większą wytrzymałością niż odzież wykonana z bawełny. Spotykamy je również w przemyśle papierniczym – pionierami w tym względzie byli niewątpliwie Chińczycy (papier, który wykonywali był wytwarzany z włókien konopnych) (Kacperowska 2016, s. 64). Włókno konopi ma szczególną właściwość – nie ulega procesom gnilnym, dlatego stosuje się je między innymi przy produkcji torebek do herbaty, węzów pożarniczych czy nici chirurgicznych. Konopie używa się także w przemyśle spożywczym, jako składnik o bogatej wartości spożywczej.

Może trochę bardziej zaskakującą formą wykorzystania tego surowca jest jego rola w przemyśle samochodowym – konopie śmiało mogą służyć za budulec całej karoserii. W historii motoryzacji pojawiły się dwa „konopne” samochody – pierwszy w 1941 roku, autorstwa Henry’ego Forda oraz drugi, wykonany w 2016 roku przez Bruce’a Dietzen z Florydy (Fakty Konopne 2016). Można śmiało stwierdzić, że pojazd, który zaprojektował Dietzen, to auto przyszłości – jest lżejszy niż samochody stworzone z włókna węglowego, w dodatku cechuje go zaskakująca wytrzymałość (materiał jest dziesięciokrotnie odporniejszy na wgniecenia niż stal). Do budowy

modelu z 2016 roku zużyto 45 kilogramów konopi indyjskiej. Sam autor (związany z koncernem Mazdy) zaznacza, że w swojej pracy kierował się chęcią obalenia stereotypów dotyczących konopi i jej zastosowań (jej funkcje można tylko mnożyć – np. z oleju konopnego można wytworzyć również olej napędowy, tzw. biodiesel). Ponadto konopie stosuje się w przemyśle budowniczym, nawet w Polsce (konkretnie w Poznaniu na terenie Uniwersytetu Przyrodniczego) powstał ekologiczny dom z konopi (Lemka 2018). Jako materiał budulcowy (w formie płyt izolacyjnych i betonu) jest odporny na ogień oraz wilgoć – bez problemu przeszedł wszystkie testy bezpieczeństwa. Być może w niedalekiej przyszłości takich budynków będzie powstawać coraz więcej.

Warto także wspomnieć o zastosowaniu konopi w przemyśle medycznym – ze względu na swoje właściwości lecznicze przynosi ulgę osobom chorym (np. w padaczkę, chorobie nowotworowej czy stanach lękowych). Pojawiają się jednak kontrowersje związane z leczniczym użyciem np. marihuany, które cały czas są przedmiotem debaty publicznej między innymi w Polsce. Nie odnosząc się do zawilości związanych z tym sporem, należy wspomnieć, iż zażywanie substancji narkotycznych (takich jak haszysz czy marihuana) nie zawsze było zachowaniem odbiegającym od powszechnie ustalonych norm. Warto zaznaczyć, że często ich pierwotna funkcja była regulowana przez sferę sacrum (między innymi dlatego, że był to czynnik istotny w obrzędach religijnych, medycynie ludowej czy w trakcie wojen) – dopiero dużo później narkotyczne substancje przeniknęły do sfery profanum (Motyka i Marcinkowski 2014, s. 223).

Zatem należy pamiętać, iż jak podkreślają Marek Motyka i Jerzy Marcinkowski (2014, s. 22): „historia człowieka wraz z historią substancji psychoaktywnych stanowią nurty nierozdzielnie ze sobą związane”. Przyjmuje się, że najprawdopodobniej wszystkie rośliny o psychotycznym działaniu w życiu człowieka pojawiły się przypadkowo. Kiedy nasi przodkowie poznawali świat, próbowali i smakowali tego, co oferowała im fauna i flora - zapewne po rozpoznaniu specyficznych właściwości, rośliny te stały się trwałym i niezbędnym elementem funkcjonowania ówczesnych społeczności (Rostkowska-Nadolska i Machoń 2009, s. 139). Co ciekawe, kultowe wykorzystanie środków o psychoaktywnym działaniu mogło występować co najmniej od IX tysiąclecia p.n.e. (świadczą o tym między innymi znaleziska sztuki naskalnej) (Motyka i Marcinkowski 2014, s. 224). Zaś praktyki kultowe, takie jak spożywanie substancji halucynogennych w celu zrozumienia transcendencji, połączenia się z tym, co boskie – przetrwały praktycznie niezmienione do czasów chrześcijański, jak stwierdził Jerzy Vetulani (2012).

KONOPIE W OBRZĘDACH LUDOWYCH I RELIGIJNYCH

O mnogości zastosowań konopi w kulcie najlepiej zaświadczą konkretne przykłady. W zasadzie jedyną publikacją na gruncie polskim, opisującą praktyki wykorzystania tej rośliny jest dzieło etnolożki Sary Benetowej (1936) *Konopie w wierzeniach i zwyczajach ludowych z początku XX wieku*. Współczesne publikacje skupiają się raczej na kontrowersjach związanych z tą rośliną, niż na jej religijnej i ludowej roli w toku dziejów.

W tekstach religijnych często podkreśla się magiczne i lecznicze właściwości konopi – takie wzmianki pojawiają się między innymi w *Atharwa-wedzie*, jednej z kanonicznych *Wed*, gdzie zaznacza się, iż *cannabis* zażywano, aby „ustrzec się od choroby i przedłużyć lata naszego żywota” (Benetova 1936). W późniejszych warstwach literatury wedyjskiej konopie zostały zaliczone do grupy pięciu świętych roślin, nazywanych „źródłem szczęścia, radości i wyzwolenia” (Cannabis News 2015). Również w *Zend- Aweście* (komentarzu do świętej księgi zaratusztrianizmu) jest mowa o mitycznym lekarzu – Thricie, który został obdarowany przez bogów ponad dziesięcioma tysiącami gatunków roślin leczniczych – pierwszym boskim darem były właśnie konopie (Benetova 1936). Pojawiają się także w starogermańskich wykazach leków jako środek o właściwościach uspokajających, stosowany nie tylko przez ludzi, gdyż konopiami leczono także bydło (Kujawska, Łuczaj, Sosnowska i Klepacki 2016, s. 205).

Kapłani, wróżbici czy magowie znali właściwości tych roślin i wykorzystywali je do swoich celów – np. tłumaczyli wizje i sny zjawiające się po zażyciu narkotyku. Szczególny kult religijny związany z konopiami odnajdujemy na terenie Afryki, gdzie prowadzono w tej kwestii liczne badania. Kongijskie plemiona Baszylange i szczep Baluba zwały siebie „Bena Riamba”, czyli „synowie konopi”, swoje państwo określali jako „Lubuku” (czyli przyjaźń), a pozdrawiali się wyrazem „Moio” – który oznacza zarówno konopie, jak i życie (Benetova 1936). Z założenia każdy poddany musiał uprawiać kult Riamba – fajka pokoju (wypełniona haszyszem) wzrosła tam do znaczenia symbolu, bez niej nie obchodzono żadnych świąt ani nie podejmowano działań wojennych. Konopie uznawali za lek, służący do wzmocnienia swoich możliwości – kultem rośliny opiekował się naczelnik szczepu, który jednocześnie pełnił funkcję kapłana Riamba (Benetova 1936). Również plemiona Zulu z Centralnej Afryki palenie konopi uważały za stan najwyższej, boskiej rozkoszy. Sposób, którym się posługują jest dość specyficzny: garść konopi przykrywają tłącym nawozem, a ten z kolei ziemią, w której tworzą dwa otwory i kładąc się przy jednym z nich pociągają dym (Benetova 1936). Badacze wiążą rytualne zażywanie substancji narkotycznych z narodzinami mowy i sztuki (szczególnie poezji) – na przykład w Afryce paleniu konopi towarzyszyły liczne recytacje i mini spektakle (Benetova 1936).

Cannabis wzmiankowany jest także w związku z obrzędami liminalnymi, podczas których człowiek tkwi jakby pomiędzy światami. Szczególnie często podkreśla się funkcje funeralne konopi (Benetova 1936). Scytowie (o których rytuałach wspomina między innymi Herodot) po pogrzebie swoich współtowarzyszy oczyszczają się w „łaźni parowej”, w której ziarna konopi zostają rzucone na rozżarzone kamienie, tym samym powodując dym (Kujawska, Łuczaj, Sosnowska i Kleparski 2016, s. 202). Kolejną wzmiankę o Scytach znajdujemy u Hesychusa, który mówi wprost, iż konopie to scytyjskie kadzidło (Benetova 1936). Podobne wierzenia odnajdujemy w Europie. W Polsce w wigilię Bożego Narodzenia, kiedy według ludowych przesądów dusze zmarłych odwiedzają swoich bliskich i uczują z nimi, podawana była obrzędowa potrawa z nasion konopnych zwana „Siemieńcem” – będąca kontynuacją tak zwanej ofiary zadusznej (Kujawska, Łuczaj, Sosnowska i Klepacki 2016, s. 201). Z kolei w starożytnym judaizmie panował zwyczaj, by „koszule śmiertelne” (w które ubierano zwłoki) tkane były wyłącznie z nici konopnych – o czym zaświadcza komentatorzy Pisma Świętego (Benetova 1936). Również w Japonii zwracano uwagę, by strój kapłanów, odpowiadających pogrzeb, wykonany był z materiału konopnego (Benetova 1936). Z drugiej strony rośliny ta towarzyszyła innemu obrzędowi – zaślubinom, wówczas jej symbolikę odczytywało się jako znak dobrobytu czy talizman szczęścia (Benetova 1936). Niewątpliwie był to przeżytek obrzędów wegetacyjnych, których celem było oddziaływanie na płodność (w tym przypadku konkretnie nowożeńców). Świadectwa tego odnajdujemy nawet w Polsce, na przykład na Mazowszu, w okolicach Ciechanowa, gdzie podczas wesela tańczono poloneza zwanego „na konopie” (Benetova 1936).

Niewątpliwie konopie były również ważnym elementem obrzędów wojskowych – szczególnie, gdy walki odbywały się z pobudek religijnych. W IX wieku legendarny szejik z Egiptu – Hasan Ben Sabah z Rabei Teheranu, zgromadził wokół siebie bezwzględnie oddanych wojowników, których zwał ‘el Fidawi (czyli ofiarujący się), gdyż pod wpływem haszyszu mieli być zdolni do każdego czynu (Benetova 1936). Interesujący był sposób przekonania młodzieńców do walki – islamski szejik obiecywał wojownikom, że jeszcze za życia ukaże im rozkosze raj, jak to robił? Zwolenników zaproszonych na ucztę odurzał haszyszem. Wówczas zaczynało się przedstawienie – kiedy stawali się nieprzytomni przenoszono ich do ogrodu, w którym przygotowano najbardziej wyszukane potrawy i zgromadzono najpiękniejsze kurtyzany, przystrojone kwiatami o zniewalającej woni. Kiedy ponownie tracili przytomność, znowu trafiali na ucztę, gdzie szejik tłumaczył zebranym, że fizycznie byli przez cały czas przy stole, ale dusza zapewne błądziła po ogrodach raj. Od czasu wojen krzyżowych znani byli jako sekta Hasshashinów (właśnie ze względu na używanie haszyszu) – nazwa europejska to Asasini, zaś jej zabytkiem w języku

jest znane angielskie określenie assassin, czyli po prostu zabójca (Benetova 1936).

Bardzo dużym szacunkiem darzono tę roślinę także w Indiach, gdzie do dzisiaj wytwarzany jest napój wykorzystywany w kulcie boga Śiwy – czyli bhang (którego głównym składnikiem są konopie indyjskie) (Janusz i Jędrzejko 2011, s. 188). Pochodzenie świętego napoju opisuje legenda: Śiwa, po kłótni z rodziną, wybrał się na długą wędrówkę. Wyczerpany bóg postanowił odpocząć i zasnął pod krzewem bujnej rośliny, gdy się ocknął z ciekawości spróbował jej liści i nagle się ożywił – odtąd nieustannie z nich korzystał, dlatego zwany jest Panem Bhangu (Spliff – Gazeta Konopna 2009). Ponadto bhang podawany był studiującym indyjskie święte pisma, aby osiągnęli odpowiedni stan umysłu. Oprócz tego można spotkać się także z nazwami éaras i gańdia, oznaczającymi sok z konopi indyjskiej (Janusz i Jędrzejko 2011, s. 188).

Konopie wykorzystywano często w rytuałach związanych z magią – na przykład we wróżbach miłosnych w dniu świętego Andrzeja (szczególnie u plemion słowiańskich) (Kujawska, Łuczaj, Sosnowska i Klepacki 2016, s.204). Ich celem było przede wszystkim przyspieszenie zamążpójścia, bądź wywrócenie sobie przyszłego małżonka. Szczególną rolę odgrywa w nich rytualne sianie konopi, często też kobiety nosiły nasiona konopne przywiązane do paska – po takich zabiegach zainteresowane miały ujrzeć we śnie oblicze swego przyszłego małżonka (Benetova 1936). Ale rośliny te stawały się także bronią i siedliskiem zła – według wołyńskich wierzeń więdźmy, chcące zaszkodzić trzodzie wiejskiej, dotykały świeżo uprzedzoną nitką konopną, która miała wywoływać choroby (Benetova 1936). Z drugiej strony, jak zauważa Sara Benetova (1936), rośliny te „są jednym z najbardziej potężnych środków nie tylko czarownic, ale przede wszystkim w rękach ludu, który szuka w nich obrony” – stąd wykorzystanie ich w medycynie ludowej, między innymi jako środek na ból zębów (Indianie Ameryki wykorzystywali w tym celu tytoń, na Starym Kontynencie królował tutaj dym z konopi).

KONOPIE WSPÓŁCZEŚNIE – ROLA W POPKULTURZE

A jaka jest dzisiaj rola konopi – czy nadal posiadają pewną sakralność? W pewnym sensie wydaje się, że tak. Popularność roślin i ziół wzrasta – ludzkość ponownie zwraca się ku naturze, aby leczyć swoje bolączki, nie tylko fizyczne ale i duchowe. Jak zauważa Maria Immacolata Macioti (1998, s.18): „Trzeba tę okoliczność podkreślić, gdyż po stuleciach upadku stosowanie ziół, kwiatów i żywych roślin (które zresztą nigdy całkowicie nie zanikło) przeżywa obecnie coś w rodzaju renesansu. I to w różnoraki sensie: żywieniowym – wraz z rozpowszechnieniem się wegetarianizmu; w leczeniu zaburzeń równowagi psychofizycznej, wreszcie w dziedzinie zastosowań magicznych”.

Powstają organizacje religijne, których głównym elementem ceremonii religijnej staje się palenie konopi – na przykład Międzynarodowy Kościół Wyznawców Konopi (International Church of Cannabis) (Fakty Konopne 2017). Ugrupowanie to jest stosunkowo młode – powstało w 2017 roku w Stanach Zjednoczonych, jednak szybko zdobyło rzeszę wyznawców, gromadzących się w tak zwanym „domu duchowym” (czyli wyremontowanej stuletniej kaplicy, której ściany zdobią surrealistyczne obrazy). Konopie są w pewnym sensie sakramentem, który pomaga im *w staniu się najlepszą wersją samego siebie* (Fakty Konopne 2017). Jest to pierwszy na świecie związek wyznaniowy, który we współczesnych czasach legalnie używa konopi indyjskiej jako sakramentalnego obrzędu. Religijne konotacje przypisują sobie również *Sisters of CDB* – siostry zakonne, które trudnią się uprawą konopi. Ich życie skupia się głównie na sporządzaniu mikstur i leków na bazie tej rośliny. Hodowla opiera się na medytacji i modlitwie oraz podporządkowaniu się rytom natury (na przykład fazom księżyca) – rady sióstr jak i ich historie można przeczytać na stronie internetowej www.sistersofcbd.com. Należy zaznaczyć, że nie jest to oficjalny związek wyznaniowy, a jedynie misja, którą szerzą dwie kobiety zwące się siostrami zakonnymi. Innym przykładem może być ruch rastafari, który również przyczynił się do popularności konopi.

Wielką rolę w budowaniu popularności tej rośliny odegrał zarówno ruch muzyczny – wystarczy chociażby wspomnieć legendarnego Boba Marley’a, jak i literacki. Wielu słynnych pisarzy wspominało w swoich dziełach o konopiach – Honoré de Balzac, Victor Hugo, Gustaw Flaubert czy Arthur Rimbaud (Grzyb 2014, s. 222). W tym przypadku widać kulturotwórczą rolę substancji psychoaktywnych, jak stwierdza Katarzyna Grzyb (2014, s. 222): „Można im przypisać funkcję kulturotwórczą, dlatego, że zapisały się w historii świata i na różne sposoby były wykorzystywane w trakcie kształtowania się poszczególnych kultur”. Mit uzdolnionego artystycznie *homo narcoticus’a* jest obecny w świecie sztuki – są to osoby, dla których „narkotyki były środkiem do osiągnięcia osobowości krańcowo spotęgowanych, zdolnych do stworzenia wielkich, niepowtarzalnych dzieł” (Grzyb 2014, s. 221).

Rola konopi została doceniona na wielu polach – istnieje nawet berlińskie Muzeum Konopi (Hanf Museum Berlin), które powstało w 1994 roku (Szporko i Gieryszewska 1999, s. 127). Popularność tej placówki przyciąga nie tylko zwolenników tej rośliny, ale i wycieczki szkolne (Szporko i Gieryszewska 1999, s. 127). Wystawa przedstawia widzom wiele sposobów wykorzystywania *cannabisu*, sposoby produkcji i hodowli. Istnieje także dział poświęcony rytualnym użyciom rośliny – odniesienia do pradawnych wierzeń i przesądów pokazują jak długa jest koegzystencja człowieka i tego wytworu natury. Podobne wystawy można odnaleźć w Amsterdamie (Hash Marihuana & Hemp Museum) czy Wiedniu (Hemp Embassy). Te instytucje ukazują holistyczne spojrzenie na historię

tej rośliny – uczą i informują zwiedzających, że to nie tylko środek psychoaktywny, ale też ważny czynnik dla wielu kultur. Mimo wszystko wydaje się, że w dzisiejszym świecie przeważa rekreacyjne używanie tego specyfiku. Stało się to w pewnym sensie form oderwania od codzienności, ale nie w celu kontaktu ze światem sakralnym. Z takim zjawiskiem spotykamy się już od czasów nowożytnych, gdy nastąpiło przenikanie substancji psychoaktywnych ze sfery sacrum do profanum. Być może jednak to zamiłowanie człowieka do substancji narkotycznych jest pozostałością ewolucyjną po przodkach, którzy dzięki nim spajali swoje pierwotne społeczności. Coraz popularniejsza staje się tak zwana turystyka narkotykowa, gdzie głównym celem podróży okazują się miejsca, w których dostępne są substancje psychoaktywne. W przypadku konopi często wspomina się Holandię (Maćkowiak 2014, s.150). Marek Motyka (2016, s. 32), powołując się na badania innych naukowców (m.in. Adrea Grobe i Julii Luer) wskazuje na przyczyny sięgania po narkotyki wśród turystów, wyszczególnia dwa główne motywy: „1. chęć doznawania przyjemności związanej ze stanami wywoływanymi przez narkotyki oraz 2. potrzeba doświadczenia duchowego, łączona zazwyczaj z aspektem kulturowym”. Spożycie konopi może okazać się próbą połączenia ze sferą sacrum czy z odnowieniem życia duchowego – nie zawsze jest specyfikiem służącym tylko do odurzania się.

Problemy z legalizacją każdej z odmian tej rośliny wynikają z kilku kluczowych kwestii. Justyna Tomczyk (2014, s. 51) przedstawiła powody kontrowersji związanych z konopiami, wśród nich wymienia te, które mają podłoże: „a) społeczne – są warunkowane przez strukturę danego społeczeństwa, np. nierówności i podziały klasowe, instytucje i organizacje, b) kulturowe – biorą się z tradycji, obyczajowości i szeroko pojętych reguł kulturowych, obowiązujących w danej społeczności, c) ekonomiczno-gospodarcze – są bezpośrednio związane z rozwojem kapitalizmu i handlu międzynarodowego, d) religijne – zależą od uznanych przez większość wartości i norm oraz stopnia religijności, e) polityczne – są pochodną liberalnej lub konserwatywnej polityki krajowej, f) prawne – wynikają z poziomu punitowności lub permissywności ustawowo przyjętego systemu karnego”. Te wielorakie przyczyny mogą stanowić pewną wskazówkę jak można spojrzeć na rolę konopi we współczesnej kulturze – ważna jest nie tylko perspektywa społeczna, kulturowa czy religijna, ale też ekonomiczna i polityczna.

Konopie, związane z symboliką religijną mają, stanowią istotny przedmiot dyskusji we współczesnym świecie. Marcin Szporko i Krystyna Gierszewska (1999, s. 127) zauważyli, że symbol konopi może być interpretowany na wielu poziomach, jako znak: tożsamości (desygnowanie siebie jako osoby należącej do grupy alternatywnej), sympatii proekologicznych (użytkowanie konopi może mieć pozytywne skutki dla środowiska, warto tutaj przytoczyć chociażby wspomniany wcześniej samochód wykonany z tej rośliny), znak handlowy (produkty wytworzone z konopi

są uznawane za lepsze, mają wyższe ceny – co przyciąga konsumentów) oraz znak preferencji politycznych (zazwyczaj osoby popierające i głoszące użyteczność konopi związane są z lewicowymi i proekologicznymi poglądami). Przytoczone przykłady wskazują na wielość możliwych interpretacji roli konopi we współczesnej kulturze. Roślina ta ma długą historię w dziejach ludzkości, choć obecnie sytuowana jest przede wszystkim w świecie popkultury, należy pamiętać o jej pierwotnych, obrzędowych konotacjach. Analiza z tej perspektywy pozwala dostrzec złożone funkcje omawianej rośliny, które stanowiły remedium na wiele problemów – od duchowych po medyczne.

Bibliografia

- Grzyb K. (2014), *Homo narcoticus w wersji pobaudelaire'owskiej* [w:] *Narkotyki, dopalacze, środki psychoaktywne. Studia socjologiczne i kulturoznawcze*, E. Anczyk (red.), Katowice, Sacrum and Authors.
- Immacolata Maciotti M. (1998), *Mity i magie ziół*, Kraków, UNIVERSITAS.
- Janusz M., Jędrzejko M. (2011), *Marihuana – skąd „to” się wzięło? Dalekie wejrzenie w historyczne Indie* [w:] Jędrzejko M., *Marihuana fakty, marihuana mity*, Wrocław, ALTA 2.
- Kacperowska D. (2016), *Historia jednego surowca...papier*, „Logistyka odzysku” 1(18), s. 64-67.
- Kujawska M., Łuczaj Ł., Sosnowska J., Klepacki P. (2016), *Rośliny w wierzeniach i zwyczajach ludowych. Słownik Adama Fischera*, Wrocław, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Maćkowiak A. (2014), *Turystyka narkotykowa* [w:] *Narkotyki, dopalacze, środki psychoaktywne. Studia socjologiczne i kulturoznawcze*, E. Anczyk (red.), Katowice, Sacrum and Authors.
- Motyka M. (2016), *Turystyka narkotykowa*, „Hygeia Public Health” 51(1), s. 31-38.
- Motyka M., Marcinkowski J.T. (2014), *Dlaczego zażywali środki psychoaktywne? Cz.I. Rola i znaczenie środków psychoaktywnych w kulturze: od Pradziejów do początku XX wieku*, „Problemy Higieny i Epidemiologii” 95(2), s. 223-233.
- Rostkowska-Nadolska B., Machoń Z. (2009), *Halucynogeny. Część I – Halucynogeny pochodzenia naturalnego*, „Farmacja Polska” nr 2, Tom 65, s. 138-146.
- Szporko M., Gieryszewska K. (1999), *Zielone liście na ulicach Berlina*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” t.53, z.1-2, s. 125-127.
- Tomeczyk J. (2014), *Problem (nad)używania marihuany w wybranych krajach unii europejskiej: perspektywa porównawcza* [w:] *Narkotyki, dopalacze, środki psychoaktywne. Studia socjologiczne i kulturoznawcze*, E. Anczyk (red.), Katowice, Sacrum and Authors.

Źródła internetowe:

- Cannabis News (2015), *Marihuana a religia. Zioło w świetle największych światowych religii*, <https://www.cannabisnews.pl/marihuana-a-religia-zioło-w-swiecie-najwiekszych-swiatowych-religii/> (dostęp: 25.04.2019).
- Fakty Konopne (2016), *Biznesmen skonstruował sportowy samochód wykonany z konopi*, <https://faktykonopne.pl/biznesmen-skonstruowal-sportowy-samochod-wykonany-z-konopi/> (dostęp: 25.04.2019).

- Fakty Konopne (2017), *Największy na świecie Kościół Konopi zostanie otwarty 20 kwietnia!*, <https://faktykonopne.pl/najwiekszy-na-swiecie-kosciol-konopi-zostanie-otwarty-20-kwietnia/> (dostęp: 25.04.2019).
- Lemka J. (2018), *Beton konopny: materiały naturalne do budowania. Dom z konopi*, <https://murator-dom.pl/budowa/inne-technologie-budowlane/beton-konopny-materialy-naturalne-do-budowania-dom-z-konopi-aa-dsFD-DZ59-r2eV.html> (dostęp: 25.04.2019).
- Sisters of CBD, WWW.sistersofcbd.com (dostęp: 25.04.2019)
- Spliff – Gazeta Konopna (2009), *Konopie i religia: zakazane sakramenty*, <http://spliff.pl/strefa/item/465-konopie-i-religia-zakazane-sakramenty> (dostęp: 25.04.2019).
- Vetulani J. (2012), *Jakie ziola palili ci napruci winem?* <https://vetulani.wordpress.com/2012/07/06/jakie-ziola-palili-ci-napruci-winem/> (dostęp: 25.04.2019).

Magdalena Bryła – Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Magdalena Bryła – Institute of Religious Studies – Jagiellonian University in Kraków.

Dane kontaktowe / Contact details

magdalena.m.bryla@gmail.com

B. Literatura i kultura
– intertekstualność i recepcja

***DEVOTUS FEMINUS SEXUS.* KONSTANCJA BENISŁAWSKA'S RELIGIOUS POETRY AS AN EXAMPLE OF WOMEN'S POETIC PRAYERS**

Kamila Żukowska
Poland, University of Lodz
eudajmone@gmail.com

Abstract. The paper is focused on the collection of poems *Pieśni sobie śpiewane* by the eighteenth-century Polish poet Konstancja Benisławska. Although the book was published for the first time in 1776 (in Vilnius), and consequently belongs to the time of the so-called Stanislaus Enlightenment, it combines an oratorical technique with a baroque elegiac manner. It was due to this combination of baroque means with Enlightenment's composition that Waclaw Borowy called the work by Benisławska "the strangest book in the whole eighteenth-century Polish literature". In the two first parts of the discussed work Benisławska creates her own poetic prayer by paraphrasing the consecutive verses of Lord's Prayer and Hail Mary. The intimate nature of *Pieśni sobie śpiewane* as well as the references to the author's everyday life allow one to interpret the poem as a mirror of female experience of passing time. At the same time, Benisławska, inspired by famous female mystics, seeks the remedy for the world's impermanence in the individual poetic prayer, which is considered to be the direct way to God.

Keywords: Konstancja Benisławska, *Pieśni sobie śpiewane*, Enlightenment, Polish literature, religion

Introduction. The problem with the contemporary reception of *Pieśni sobie śpiewane* (Songs Sung to Oneself)

Konstancja Benisławska, an 18th-century poet and author of a collection of religious works entitled *Songs Sung to Oneself* (in Polish: *Pieśni sobie śpiewane*), mentioned in *An Encyclopedia of Continental Women Writers* as a creator of beautiful and intensely emotional hymns that – as Maya Peretz, the author of the entry, notices – have been largely forgotten [Peretz 1991, p. 113]¹. There is only one collection of poetry known to be Benisławska's, entitled *Pieśni sobie śpiewane od Konstancji z Ryków Benisławskiej stolnikowej Księstwa Inflanckiego za naleganiem przyjaciół z cienia wiejskiego na jaśnią wydane* [Vilnius, 1776]. And Waclaw Borowy, who "rescued" the poet to make her part of our native literary tradition, wrote that "it is perhaps the most bizarre book in the Polish literature of the 18th century", not just because of its seemingly anachronistic form but also because of the confusion caused by the included poetry among modern-day readers and

¹ Benisławska's poetry is also mentioned in an English-language publication entitled *The History of Polish Literature* by Czesław Miłosz [Miłosz 1983, pp. 155-156].

researchers [Borowy 1958, p. VII]. Borowy wrote these words at the time when the scholars examining Benislawska's work evaluated her output driven by both aesthetic and ethical criteria, which did contribute to objective reception of *Songs Sung to Oneself*. Certainly, the unfortunate *status quo* was caused to the greatest extent by the linguistic form of Benislawska's passionate religious poetry², which the poet featured in the only work indisputably known to be hers, and which many researchers and readers found problematic³. By its very title, the work refers to, as suggested by Tomasz Chachulski, to the tradition of literary paraphrases of Jan Kochanowski's hymns, which makes *Songs Sung to Oneself* part of the tradition of Polish religious literature [Chachulski 2006, pp. 24-46; cf. Borowy 1958, pp. VIII-XII]. The tradition was emphasised by the author herself also in *Pieśń przed zaczęciem dzieła abo zachwytem ducha do Ducha Najświętszego*, the first poem featured in *Songs Sung to Oneself*, where the poet highlighted the involvement of supernatural powers in the creation of the works she wrote. She writes as follows: There is God's presence here/ I feel the Spirit, the Spirit is near! [Benislawska 2000, p. 27]⁴. The line reveals the poet's very close relationship with God, which appears to be a kind of a mystical or quasi-mystical relationship as *Songs Sung to Oneself* unfold. This is why the poet gives the reader to understand already on the first pages of her collection that an important element of religiousness is senses, being of great significance to experiencing the mystical. It is also to stress, most likely according to the author's intentions, the particular nature of this poetry, which – perhaps – was not intended to be published (but it was only “because friends insisted on it”, as suggested by a part of the complete title of *Songs Sung to Oneself*). It is also likely that the title of the collection, where the writer implies that her prayers are rather intimate already in the introduction – just like Anna Mostowska, another 18th-century writer, did *expressis verbis* in the foreword to her stories⁵ – was to

² W. Borowy, whose passage on Benislawska “saved” the poet's works from oblivion, started a discussion on the aesthetic value of the poetry featured in *Songs Sung to Oneself*. [Borowy 1958, pp. VII-XXIII]. T. Chachulski mentions e.g. J. Kott, T. Mikulski, S. Żółkiewski, and J. Krzyżanowski among the critics of Benislawska's language and style [Chachulski 2000, p. 6]. On the specific nature of the language of *Songs Sung to Oneself*: [T. Brajerski 1961, pp. 5-8]; Brajerski and Borowy are confronted, in turn, by Chachulski [Chachulski 1998, p. 81].

³ Cz. Jankowski, a journalist and a descendant of Benislawska's relatives, says that Benislawska is also the author of *Nabożeństwo przez pewną damę* published anonymously [Jankowski 1906, p. 10; cf.: Chachulski 2000, p. 8].

⁴ The collection series includes also four panegyrics by the poet's supporters, including a poem of praise by Konstanty Benislawski. An address to the Holy Spirit with a pagan muse's attributes appears also in a poem by another poet living in the times of Benislawska – A. Niemirycznowa. In *Pod Świętym Duchem*, the author writes: Oh, come, Holy Spirit, give me inspiration/ to make my ideas, thoughts, heart, and understanding/ So wise, real, and perfect/ that the Creator could be eternally proud of his creation [As cited in: Czyż 1988, p. 104].

⁵ In the introduction to *Moje rozrywki*, published in Vilnius in 1806, A. Mostowska wrote as follows: “I would like to ask my readers to abandon any criticism and bear in mind that the

protect the poet against criticism or being suspected of lack of female modesty. Yet, In Benisławska's era, *Songs Sung to Oneself* were highly popular, and even reissued several times [Chachulski 2000, p. 11]. There is no word of negative reviews from back then, which was perhaps – as the title suggests – something Benisławska feared. Only today, as Chachulski noticed, the academic evaluations of the content of *Songs Sung to Oneself* have become more critical and negative because of the stereotypical view of the Enlightenment as an era of rationalism and lucidity of style [Chachulski 2000, p. 7]. In terms of unshakeable religiousness, Benisławska does not give way to another figure from the Enlightenment era – Józef Andrzej Załuski, whose religious works published in a similar period (Załuski also wrote hymn paraphrases) met with similar negative reactions among researchers [Kryda 1998, p. 51]. At the same time, it is important to bear in mind that *Songs Sung to Oneself*, although written away from Stanisław II Augustus' Warsaw, became so popular shortly after being published – which was in 1776 – that Michał Gröll, one of the biggest publishers of the time, imported them from the Russian Partition territories (the collection was published in Vilnius) to his bookshop in Warsaw [Chachulski 2000, p. 11].

In chronological terms, *Songs Sung to Oneself* fall into the Stanisław II Augustus era (the collection was first published in 1776), but both their content and form make it problematic for researchers of the literature of the Polish Enlightenment to assign Benisławska's output to a particular literary period⁶. This so because, firstly, Benisławska's writings, heterogeneous in formal terms, make use of both baroque and classical figures; secondly, the author addresses topics that are outdated or unpopular from the point of view of the literature of the time, such as Marian poems [Demkowicz 2016, p. 322]⁷. Thirdly and finally, Benisławska wrote her works in the Livonia Borderlands, where the Enlightenment ideas flourishing at Stanisław II Augustus' court arrived with a significant delay and were often not really that welcome given the different cultural landscape (also because of the local activity of the Dominicans and Jesuits) [Chachulski 2000, p. 9; Demkowicz 2016, pp. 318-319]. What do *Songs*

epigrams were written mostly to my own enjoyment. Never aspiring to be called a writer, valuing the time I could not spend in any other ways of more use to me, I did not put enough effort to make my works at least compliant with the stylistic standards that are required of works of even lesser significance. I wrote all this in a rather careless manner because I assumed I was writing only for myself and that nobody would read these stories (...)" [Anna Mostowska née Radziwiłł 2002, p. 6].

⁶ The researchers of Benisławska's poetry can be divided into supporters of associating *Sings Sung to Oneself* to the baroque period [Paluchowski 1959, p. 63; Czyż 1988, pp. 11, 117; Zgorzelski 1993, p. 34; Borkowski 2006, p. 31] and scholars assuming an intermediate position, tracing both baroque and Enlightenment features in the poet's output [Borowy 1958, pp. VIII-XXIII; Snopek 1999, p. 131; Chachulski 2000, pp. 12-13].

⁷ A. Paluchowski wrote that the second part of *Songs Sung to Oneself* was an example of the cult the Virgin Mary, quite rare back then, and a most perfect 18th-century representation of this cult at the same time [Paluchowski 1959, p. 76].

Sung to Oneself, published only “at the insistence of friends” as the extended title suggests, bear witness to then? What is it about Benisławska’s poetry, a collection of religious poems written by a secular woman, a wife, a mother, constantly adoring God and the Blessed Virgin, abandoning descriptions of the reality of her time in her works, that makes it so special, exceptional, mentioned in foreign publications as an example of a valuable literary testimony of women’s faith and religiousness? [Peretz 1991, p. 113] Partial answers to these questions can be found in a study by Karol Górski, who noticed that since the 16th century, there had been more and more accounts of religious experiences in Poland among women (the researcher focuses in his research mainly on convents, especially on Benedictine nuns from Chełmno and Staniątka and on calced Carmelite nuns from Lviv) [Górski 1986, pp. 100-128]. Among the characteristics of women’s post-Trident religiousness there are qualities like: the subject is oriented more on spiritual development than on piety practised in their community, meditation practised with the use of symbolism borrowed from Spanish mysticism (viewing oneself as betrothed to Christ), an examination of conscience with a disavowal of features such as appearance or youth, an emphasis on the role of emotions and their impact on one’s religious experience, and the extent of committing oneself to spiritual development that permeates all spheres of life [Thompson 1991, p. 381-394]. These features, as can be easily noticed, appear also in much evidence reported by men. But researchers stress that in the case of women, they are emphasised much more often [Thompson 1991, p. 381]⁸.

Taking the above into consideration, I intend to refer to selected works by Benisławska to combine a religious analysis with a reflection on the category of gender, arguing that apart from taking the theological content featured in *Songs Sung to Oneself* into account, Benisławska’s poetry shall be also looked at from the perspective of the femininity of the lyrical subject to be understood.

God-human: a subject of every age?

As Teresa Kostkiewiczowa noticed, the religious poetry of the Enlightenment period differs from that of the baroque era mainly by being rooted in a social and historical context [Kostkiewiczowa 1998, pp. 7-8]. Although Benisławska belongs chronologically to the Enlightenment, her output seems to escape this tradition. This uniqueness of *Songs Sung to*

⁸ Górski explored these characteristics in more detail, analysing the first women’s autobiography published in Poland, i.e. *Żywot* by M. Marchocka (1603-1652). The researcher notices that *Żywot* is one “of the few works of such kind worldwide [...] as the qualities of this autobiography make it a first-rate psychological source”, and the description of the ecstasies experienced by Marchocka, which she herself writes about using the language of a physical sensation, is “highly uncommon” [Górski 1986, pp. 138, 153].

Oneself gives us a rare opportunity to trace the main motifs of the 18th-century religiousness, which appear then in women's environments, in the territory of the former Polish Republic – in the Borderlands, to be precise (the place where Benisławska lived and which she rather did not leave is south-eastern Latvia, near the borders with Russia and Belarus)⁹. Benisławska's poetry becomes therefore a testimony of faith of a woman ingrained in the culture and mentality of the time¹⁰, living away from the Enlightenment cultural centres, following the religious practices typical rather of the baroque period (high-temperature emotions, pietism, fear of condemnation, emotional ambivalence), where the existence of God is a domain of tangible reality, not of intellectual disputes (which did not prevent her from acquiring an impressive amount of theological knowledge, which she makes use of frequently in the intertextual references and footnotes in *Songs Sung to Oneself*) [Borowy 1957, p. IX; Chachulski 2000, p. 17].

But before we proceed with actual textual analyses, let us consider some information about the form of Benisławska's poetry, which – as proven symbolically by e.g. the combination of oratorical rhetoric (in the first part of the collection) and epigrammatic rhetoric (in the second part thereof) [Kaczmarzyk 1975, p. 231] – displays the interweaving of two periods: the baroque mentality spread across the Livonia of the time and the classical aesthetics of the Enlightenment, reaching Livonia with some delay (by means of the content of e.g. *Zabawy Przyjemne i Pożyteczne*).

In her collection of poems, Benisławska assumes mainly the position of an individual believer, a human who is only a "miserable mud hut", referred to also earlier by Drużbacka¹¹. But still, a human being who "smuggles" in their beseeching tone demands of a person longing for a more direct, mystical relationship with the divine domain of *sacrum*:

⁹ A similar deep religiousness mixed with a high level of intellect is to be found in the so far non-compiled *Księgi cztery objawień pełnych nauk chrześcijańskich* (1790) by Tekla Raczyńska, a canoness of order the Holy Spirit de Saxia from Lviv. Like Benisławska, Raczyńska tends to reach mysticise and eroticise the domain of *sacrum* [Górski 1986, p. 175; cf.: Woroniecki 1935, pp. 265-274]. It seems that mysticism and advanced religious studies were common to many women living in the 18th-century East Europe (we should also bear in mind the mysticism of Madame de Krudener and the later spiritual community of mystics worshipping Alexander I of Russia). Perhaps it was some kind of a psychological reaction to – as argued by J. Misiurek – difficult times for spiritual development [Misiurek 1998, p. 7].

¹⁰ Benisławska's poetry was described as "a very interesting source of information for a historian exploring the issue of Polish religiousness" by e.g. A. Paluchowski [Paluchowski 1959, p. 74].

¹¹ In a poem K. Stasiewicz considers autobiographical, entitled *Żal Starości* [Old Age Sorrow], Drużbacka writes as follows: I often complain about the shabby mud hut,/ why do I take up the space other more dignified buildings could have as their own?/ Tear this aged old shell into dust./Unworthy of you yourself and disagreeable to the eye. [Drużbacka 2003, p. 201]. The problem of the body, its weaknesses, and the process of ageing are the themes that recur constantly in the poetry of both of the compared poets.

Console my soul, I beg of you,
Let your countenance be known to it!
Make me a blessed
Eye turned towards myself! [Benisławska 2000, p. 157]

The desire to see God is, of course, an element of Spanish mysticism being (unlike Rhine or Flemish mysticism, which together with the *devotio moderna* movement became a harbinger of the Reformation [Chaunu 1989, p. 353]) a feature of the post-Trident Catholic thought. Bonisławska, longing for a direct relationship with God, uses the language and metaphors stemming from the mysticism of the betrothed¹² as practised by Saint Teresa of Ávila, rooted in the mystical thought of Bernard of Clairvaux [Borowy 1958, pp. XIX-XX; Chachulski 2000, p. 13; Demkowicz 2016, p. 321]. A significant difference regarding the tradition made use of by the poet is the fact that Benisławska, unlike women mystics, whose names and thoughts are referred to directly or indirectly in her poems (apart from Saint Teresa of Ávila there are also Bridget of Sweden and Saint Mechtilde of Hackeborn [Chachulski 2000, p. 13; Benisławska 2000, pp. 136, 142-166]), she is a woman fulfilling herself mainly as a wife and a mother, not a nun living behind the walls of a convent. Secular women's mysticism is a theme occurring considerably rarely in literature [Pakszys, Sikorska 2000, pp. 7-18].

As noticed by Krzysztof Zajas: “there is some radical mismatch between Benisławska's social and family situation and the spiritual condition of the protagonist of *Songs Sung to Oneself*” [Zajas 2008, p. 289]. After all, we know that Benisławska was actively involved in increasing her family's wealth apart from taking care of her numerous offspring [Chachulski 2000, p. 9]. It is quite likely that on an everyday basis she was a practical woman, who would completely escape the reality – shaped largely by herself as well – in her religious poems. The paradox, characteristic of many mystics, was pointed to already by Max Weber, addressing the 18th-century pietism in the following manner: “Now the history of philosophy shows that religious belief which is primarily mystical may very well be compatible with a pronounced sense of reality in the field of empirical fact; it may even support it directly on account of the repudiation of dialectic doctrines.” [Weber 2011, p. 128].

About the female lyrical subject in *Songs Sung to Oneself*

Despite the already mentioned problems concerning the attribution of Benisławska's poetry in a specific literary current, there is no doubt that *Songs Sung to Oneself* are a woman's creation, which is emphasised ex-

¹² The mysticism of the betrothed is based on “the biblical symbolism of covenant related to the communion of the Betrothed Couple, which emphasises not a state of unity, but rather a state of unification” [Szczurba 2008, p. 89].

pressis verbis by the poet in some of the works inspired by the mysticism of the betrothed, which address Christ – like in the case of *Wyraża się potęgą miłości ku Chrystusowi* [*The Power of Love of Christ Manifested*]:

For Thee, oh Christ, my miserable soul
Yearns, shot by the arrow of love.
Oh, please, set me free from the fetters of captivity,
And let me soar and face your holy self!

Make me burn, as only You can,
With your love more and more each and every day, (...) [Benisławska 2000, p. 146]

The conventional metaphor of an arrow and flying high, popular especially in the Renaissance period, is also an element of Spanish mysticism [Chachulski 2006, p. 34]. The poem's content, saturated with eroticism of the betrothed, is reinforced by a woman's authorship, and places Benisławska among women experiencing a religious-amatory passion, which, as Demkowicz argues, was absolutely exceptional in the light of Stanisław II Augustus' Enlightenment tradition [Demkowicz 2016, p. 320]. Jerzy Snopek follows a similar line of argument. According to him, the depth and passion of Benisławska's religious emotions was something "unusual and peculiar" at the time [Snopek 1999, p. 27]. It is important to stress that scholars writing about her poetry being unique in the light of the Enlightenment period stress Benisławska's relationship with the subject of *Songs Sung to Oneself*, viewing the supplicant as the poet herself. Chachulski made a point that Benisławska's poems are "vividly autobiographical" [Chachulski 2006, p. 36]¹³.

The researcher raises also the form of the lyrical subject, placing it somewhere between an individual subject (a specific biographical individual) and a potential subject, who refers to archetypes to make collective experience more individual [Chachulski 1998, pp. 79-80]. As for the direct relationship of the poet herself with the form of the poetic entity, Mieczysław Kaczmarzyk, the author of an extensive study on the rhetoric figures used by the poet, is convinced that this relationship does take place here. Despite the entire meticulousness of the rhetoric analysis of Benisławska's language, he argues that the subject of *Songs Sung to Oneself* is "the image of the author, the poet" [Kaczmarzyk 1976, p. 231]. After all, it is difficult to interpret this relationship otherwise, all the more given the fact that

¹³ Essentially, according to a system proposed by P. Lejeune, three of the four categories making a work autobiographical as viewed in the context of literature studies can be found. These include: the theme (an individual's fate; here – Benisławska's spiritual life), the situation of the lyrical subject (the researcher deals with prose and uses the notion of "the narrator", but the category may be also applied to describe poetry), and the status of the lyrical subject, who can be identified with the protagonist. The element that decides on whether a given work is a typical autobiography, i.e. the linguistic form of a novel (prose) lies beyond the horizon of poetry. See: [Lejeune 1975, pp. 31-32].

Benisławska uses the motif of making a covenant in a quite surprising manner in one of her poems from the first part of the collection¹⁴. In the case in question, the covenant is a sort of agreement between her and God, written down with the blood of Christ. Here, the poet, employing an apparent legal framework as the poetic form of choice, uses her own name – Konstancja¹⁵. The poem is featured in the first part of the collection, being a poetic paraphrase of the Lord's Prayer, entitled *Odpuść nam nasze winy jako i my odpuszczamy* [*Forgive us our trespasses, as we forgive those who trespass against us*]:

[...] You order, so let it be signed,
Make us a big promise, and make it reality.
But what are the sheets for? Your eyes can
Read the hearts of any and every.

But I do need a sheet, whose words fleet easily
From memory where promise has been made.
A word given, a promise broken, Lord
The promise is gone with the wind the day after

So on my knees, facing the ground,
Bowing to Your Son's nailed feet,
I take the pen, my Lord, soak it in the sacred woundblood,
Alas, my commitment made with the Saviour's blood

[...] Bear my sheet in mind; see that it bears
An eternal signature made with my own hand.
I make it with the passing of the twenty eight year.
Woe is me! So late! – signed, Konstancja. [Benisławska 2000, p. 73]

The passage shows a conceptual resemblance to Żałuski's *Testament człowieka Chrześcijańskiego, który codziennie idąc spać czynić przynależy* [*The testament of a Christian man, which is to be made every day before night*], where the author, signed Józef [Joseph], offers a credo and makes an own "agreement with God":

I, Józef, a mortal living to die,
Give my body to the earth, and my spirit to God,
I abandon all my scanty worldly possessions,
Not all too willingly, I anticipate,
I am full of regret, I drown in remorse for my sins,
In the name of God's love, I despise my deeds. [As cited in Kryda 1998, pp. 75-76]

¹⁴ M. Kaczmarzyk compares the formula adopted by Benisławska to the act of signing a pact, but taking into account the religious flavour dominating the landscape of the time and the then-common fear of the devil, I find this comparison not too fortunate. [Kaczmarzyk 1976, p. 251].

¹⁵ See the rhetoric-formal analysis of the poem in: [Kaczmarzyk 1976, pp. 251-252].

Both of the quoted passages appear to be credos, which back then did not take the form of a spiritual testament, like in the early modern era [Aries 1992, pp. 174-189]. Hence the title of Załuski's poem is a direct reference to the old Christian tradition, just like what we see in François Villon's poetry – bearing in mind that it is irony in his case [Kulesza 2016, pp. 25-36]. Benisławska does not refer to her confession as a testament, although we could actually treat all *Songs Sung to Oneself* considered together as a kind of a spiritual testimony of faith and a literary confession of love made by a young woman. Her making an agreement with God presented in the form of a covenant gives her a much higher rank than a casual, average believer. The poet becomes a representative of those who believe like figures from the Old Testament: Abraham and later Moses, both chosen by God. Becoming a party to an agreement concluded with God makes Benisławska appear to the reader as an individual held particularly dear by God, who at the same time obliges her to bear witness to her faith on a continued basis – which the poet does in each of her works (it is no coincidence that the poetic “covenant” is featured in the first part of the collection).

There are no significant historical grounds to think that Bonisławska wrote *Songs Sung to Oneself* while distancing herself emotionally from the poems, and this is why the lyrical subject and the author should not be treated as two different entities. Given the formal framework of the first two parts of the collection, determined by prayers in both cases (the first part is a deliberation on particular verses of the Lord's Prayer, the second is an extension of the lines of the Hail Mary), the reader will find most poetic traces of an individual, women's experience in the last – and most personal – part of the collection, where the poems do, of course, “follow the pattern of an individual prayer” as well [Chachulski 2000, p. 18]. But this is a part where Benisławska is the one to decide on the arrangement, form, and content of particular poems.

Femininity in *Songs Sung to Oneself*

The characteristics of women's religiousness as mentioned in the introduction can be well found in Benisławska's work. The lack of limitations imposed by the convention of the paraphrase of known prayers encourages the writer to raise in the third part of *Songs Sung to Oneself* topics concerning everyday problems of a secular woman of the time: her relationships with members of her family (mother-children, husband-wife) or her concerns about the passing of her looks due to illness. Even though the poems do not offer any particular biographical information or exact personal details related to the author's life, this part of the collection is a poetic articulation of faith by a devout woman, which takes on a specific form and expresses the concerns and hopes of Konstancja Benisławska – not of

some potential or model subject of a religious community, a *homo religiosus*, common to most hymns – to a much greater extent than the two previous parts [Chachulski 1998, p. 78]. The sphere being an object of poetic references concerns the poet's personal life, where she performs traditional family roles and functions. This poetry actually lacks, as Chachulski noticed, direct references to the external and political situation of the Polish Republic of the time, or to the situation of the Polish gentry, although the "class reality" is a significant context for the metaphors featured in *Songs Sung to Oneself* [Chachulski 2000, p. 15]. There is neither a trace of patriotic themes concerning love for the motherland. This can be so because of the fact that Beniśławska's husband's family had some ties with Catherine the Great¹⁶.

What Beniśławska does mention is her experience with an illness she suffered from. She had been ill – as we learn from her poem – for at least two months (there is no precise information on the circumstances), which made her devote her thoughts to the passing of time, transiency, and evanescence. The songs referred to are numbered X and XI, appearing one after another, which may suggest that if they were written chronologically, Beniśławska reflected on the frail condition of the human body having gone through a serious illness. Song X, with its subtitle reading *Chrystusa Pana wzywa ciężką chorobą złożona* [*Calling out to Christ the Lord in Suffering from a Serious Illness*], reads as follows:

[...] Unbearable fever, a torment that burns
Like fire that sets a dried torch ablaze.
My body, wizened, with just a slight trace
Of the once-lively and vibrant face.

Like a fragile flower that lowers its petals
To the ground, soaked by heaven's rain of wrath.
Fainting, withering away, as I am, in dismay,
Suffering, losing my mind and my consciousness.

[...] But I ask you not, my Lord, to relieve me from this pain.
To make it fade and go away.
The only thing I ask of you, my Lord,
Is to give me thy strength to endure it all [Beniśławska 2000, p. 154].

Beniśławska describes the illness of the body in a subtle and metaphorical way at the same time, which contrasts with the crude language of most of the poems making up *Songs Sung to Oneself*. Despite the baroque title, the language of comparisons made between symptoms of a disease and natural phenomena alludes to the classical tradition and could well appear in works of major poets from the environment of Stanisław II Au-

¹⁶ Beniśławska's brother-in-law, the author of the rhymed inscription featured in *Songs Sung to Oneself*, was also the author of a poem of praise dedicated to Catherine the Great.

gustus. It seems that Benisławska uses an episode from her personal life and treats her illness in an ambiguous: as both bodily indisposition and a suffering of the soul, which the reader is made aware of by means of the comparison of fever to fire, used as a topos by many major authors of mystical poetry [Borowy 1958, pp. XII-XX]. At the same time, there is an address to Christ in the form of a request for help to endure in this state of weakness, which is – according to Benisławska – a small fraction of the suffering of the Son of God himself. We are therefore dealing with a situation where the subject stresses their humility in the face of their fate despite the unfavourable circumstances, like Job from the Bible, tested and trialled again and again.

The following poem, Song XI, with its subtitle reading *W mdłości śmierć sobie rokuje i do służby Boga siebie zagrzewa* [*In Insipidness Death Ponders and Spurs Itself to Act in the Name of God*], does not offer a very subtle description, focusing on emphasising the contrast between the earthly matters and the eternal world. The author makes partial use of the characteristic medieval dialogue with death, which is portrayed in accordance with the old death-centric imagery:

Old age is still of me ahead,
Not many a grey hair on my head yet,
My face still cheerful, no flesh-eating worms
creeping up on my body from head to toes.

But there's death with its scythe snorting down on me:
"How long will you wretched being be going about
in pursuit of vanity? How long will you let yourself be strayed chasing
Fleeting shadows?"

It'll be not long before your soul
Will face the judge, miserable as you are
And be judged for all your deeds, words, and thoughts
Extracted from the depths of your heart [Benisławska 2000, p. 155]

Another 18th-century poet, Elżbieta Drużbacka, wrote in a similar manner, in line with the late-medieval notion of *transi*, supported by the image of death as a skeleton with a scythe [Aries 1992, pp. 116-122], describing death in one of her allegoric poems:

Dreadful, shrivelled, pale-white, true.
Joints tied together with veins like ropes
Never sleeps, never thirsts, never hungers,
Entrails exposed through rows of bent ribs (...) [As cited in Kryda 1998, p. 15].

Then, Drużbacka, like Bonisławska, quotes death's words spoken to a woman:

Let your will be governed by the highest rule,
Depths, whirls, currents - you'll make it through.

Live your life as if you died each day:
Your health trust not, of course, be sick in the body,
Do not be deceived by medicine,
Pave the way for a stale soul towards the heaven [As cited in Kryda 1998, p. 15].

According to the old literary convention, death – in both Benisławska's and Drużbacka's poems – brings the *memento mori* tradition to the surface, emphasising the transitory and deceptive nature of the physical world, which – in the later part of Benisławska's work – becomes contrasted with eternal life in God's paradise. It seems, however, that the author is engaged in a dialogue with herself: recalling the illness she has gone through, she is trying to convince herself that the life lived here and now is not the purpose of human existence, which in the case of a young woman – who is known to have been famous for her looks and strong personality – is not that simple [Chachulski 2000, p. 14]. In the poem, she turns to the old form of a dialogue with death, becoming here a *magistra vitae*, speaking its typical lines in a work being one of its last poetic morality plays. Aware of the fact that the convention of a dialogue with death is exhausted, Benisławska asks Christ, like in Song X, after two consecutive strophes for assistance in remaining indifferent to the world of here and now, writing in line with the sensitivity shared by many other women-mystics: "Make me despise this world. Know that I'm flying readily towards thee" [Benisławska 2000, p. 156].

Conclusion

Despite her all undeniably honest religiousness, Benisławska was also an individual aware of her own weaknesses, and perhaps even of her emotional instability. The frequent calls to God with pleas for help in enduring her suffering or letting her mind become occupied with transcendental matters instead of earthly problems are not just a conventional request. In her poetry, Benisławska often repeats her verses like spells, which are to protect and save her from all the temptations of her reality and her world. Litany was the form that was best-suited for the purpose given its structure. It is not just a baroque attitude, although the poet's sensitivity has surely its roots in the baroque period, combining both fascination with and aversion to this world. What makes Benisławska's poetry exceptional and unique is not only the linguistic and compositional features discussed earlier, but also the emotional dissonance that permeates all poems featured in *Songs Sung to Oneself*. While the subject was clearly an ardent believer, expressing their love to God in virtually every poem, we can assume that the author – as a wife to the Pantler of the Duchy of Livonia – had to give some thought also to some worldly issues, involving mainly her motherhood and marriage, which would explain the quite subtle traces of her active life to be found in *Songs Sung to Oneself*. It is no coincidence that the

collection of poems by a then-twenty-eight-year-old Benisławska, bursting with fervent Catholic faith in every line, was the poet's last work. After publishing the collection, Benisławska had more children and made attempts to increase the wealth of her husband (which was something she was famous for in her family). This combined with her extremely emotional approach to the transcendental did not let the poet, preoccupied then partially with her family and wealth, continue her poetic adoration of God on paper. Benisławska was most likely – like the subject of her poems – a supporter of maximalist attitude: all or nothing.

Bibliography

Primary literature:

- Benisławska Konstancja (1776). *Pieśni sobie śpiewane*. Wilno: W drukarni J.K. Mci Akademickiej.
- Benisławska Konstancja (2000). *Ojciec Nasz któryś jest w niebie, Opuść nam nasze winy jako i my odpuszczamy, O miłości swojej ku Chrystusowemu Panu, Wyraża się potęgą miłości ku Chrystusowi, Chrystusa Pana wzywa ciężką chorobą złożoną, W młodości śmierć sobie rokuje i do służby Boga siebie zagrzewa*. [w:] Konstancja Benisławska, *Pieśni sobie śpiewane*. Warszawa: Wydawnictwo IBL.
- Drużbacka Elżbieta (2003). *Żal w starości* [w:] Elżbieta Drużbacka, *Wiersze wybrane*, oprac. Krystyna Stasiewicz. Warszawa: Neriton.
- Mostowska Anna z ks. Radziwiłłów (2002). *Do czytelnika* [w:] Anna Mostowska, *Strach w Zameczku, Posąg i Salamandra*, Kraków: Universitas, s. 5-6.

Secondary literature:

- Ariès Philippe (1992). *Człowiek i śmierć*, przeł. Eligia Bąkowska. Warszawa: PIW.
- Borkowski Andrzej (2006). *Zwierciadlana kreacja Boga w liryce Mikołaja Sępa-Szarzyńskiego i Konstancji Benisławskiej* [w:] *Lustro (zwierciadło) w literaturze i kulturze*. Red. A. Borkowski, E. Borkowska, M. Burta, Siedlce: Instytut Filologii Polskiej Akademii Podlaskiej, s. 31-40.
- Borowy Waław (1958). *Benisławska* [w:] Konstancja Benisławska, *Pieśni sobie śpiewane*. Lublin: Wydawnictwo KUL, s. VII-XXIII.
- Brajerski Tadeusz (1961). *O języku „Pieśni” Konstancji Benisławskiej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Chachulski Tomasz (1998). *Hej gdybym stworzyć hymn zdołał nowy! O Pieśniach sobie śpiewanych Konstancji Benisławskiej* [w:] Red. Teresa Kostkiewiczowa, *Motywy religijne w twórczości pisarzy polskiego oświecenia. Seria: Religijne inspiracje literatury polskiej*. T. VI. Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 77-92.
- Chachulski Tomasz (2000). *Wprowadzenie do lektury* [w:] Konstancja Benisławska, *Pieśni sobie śpiewane*. Warszawa: Wydawnictwo IBL, s. 5-19.
- Chachulski Tomasz (2006). *Opóźnione pokolenie. Studia z „recepty głębokiej” Jana Kochanowskiego w poezji polskiej XVIII wieku*. Warszawa: Wydawnictwo IBL.
- Chaunu Pierre (1989). *Czas reform*. Przeł. Jan Grosfeld. Warszawa: PAX.
- Czyż Antoni (1988). *Ja i Bóg. Poezja metafizyczna późnego baroku*. Wrocław: Ossolineum.
- Demkowicz Agata (2016). *Utwory religijne Konstancji Benisławskiej a tradycja mistyki hiszpańskiej (św. Teresa z Avili, św. Jan od Krzyża)* „Tematy i Konteksty” nr 6 (11), s. 317 – 329.
- Górski Karol (1986). *Zarys dziejów duchowości w Polsce*. Kraków: Znak.

- Lejeunne Phillipe (1975). Pakt autobiograficzny. Przeł. A. Wit Labuda. „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja”. Nr 5 (23), s. 31-49.
- Kaczmarzyk Mieczysław (1975). *Wpływ zasad retoryki oratorskiej na sposób kształtowania wypowiedzi poetyckiej w ‘Pieśniach sobie śpiewanych’ Konstancji Benisławskiej*, „Seminarie. Poszukiwania naukowe” nr 1, s. 231-271.
- Kostkiewiczowa Teresa (1998). *Słowo wstępne* [w:] Red. Teresa Kostkiewiczowa. *Motywy religijne w twórczości pisarzy polskiego oświecenia. Seria: Religijne inspiracje literatury polskiej*. T. VI. Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 5-10.
- Kryda Barbara (1998). *Rymy duchowne Józefa Andrzeja Załuskiego (1702-1774)* [w:] Teresa Kostkiewiczowa (red.), *Motywy religijne w twórczości pisarzy polskiego oświecenia. Seria: Religijne inspiracje literatury polskiej*. t. VI. Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 47-76.
- Kryda Barbara (1998). „*Panie dobrze nam tu*”. *Motywy religijne w twórczości Elżbiety Drużbackiej* [w:] Red. Teresa Kostkiewiczowa. *Motywy religijne w twórczości pisarzy polskiego oświecenia. Seria: Religijne inspiracje literatury polskiej*. T. VI. Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 11-46.
- Misiurek Jerzy (1998). *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*. Lublin: Wydawnictwo KUL. T. 2.
- Pakszys Elżbieta, Sikorska Liliana (2000). *Wstęp* [w:] Red. E. Pakszys, L. Sikorska. *Duchowość i religijność kobiet dawniej*. Poznań: Humaniora.
- Paluchowski Andrzej (1959). *Poezja stanisławowska i romantyzmu* [w:] Oprac. M. Jasińska i in. *Matka Boska w poezji polskiej*. Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 62-115.
- Peretz Maya (1991). *Konstancja Benisławska* [w:] *An Encyclopedia of Continental Women Writers*. Ed. K. Wilson. T. 1. New York 1991, s. 113.
- Szczerba Dorota (2008). *Praktyczny leksykon modlitwy*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Thompson Edward H. (1991). *Beneath the Status Characteristic: Gender Variations in Religiousness*. „Journal for the Scientific Study of Religion”. Vol 30. No 4, pp. 381-394.
- Weber Max (2011). *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, przeł. D. Lachowska. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Woroniecki Jacek (1935). *Tekla Raczyńska, kanoniczka św. Ducha de Saxia (1738)*, „Szkoła Chrystusowa”. Nr 11, s. 265-274.
- Zajas Krzysztof (2008). *Nieobecna kultura. Przypadek Inflant Polskich*. Kraków: Universitas.
- Zgorzelski Czesław (1993). *W Tobie jest światłość*. Lublin: KUL.

Kamila Żukowska (1987) – absolwentka filologii polskiej i etnologii Uniwersytetu Łódzkiego, ukończyła także podyplomowe Gender Studies realizowane przez PAN. Doktorantka w Zakładzie Literatury Dawnej i Nauk Pomocniczych Instytutu Filologii Polskiej UŁ. Publikowała m.in. w „Hybris”, „Kulturze i Edukacji”, „Studiach z Historii Filozofii”, „Zagadnieniach Rodzajów Literackich”. Autorka monografii: *Krasicki: Reinterpretacja* (Officina, 2016) oraz *Poetyki totalnej. O Antropologii literatury N. Frye’a* (Universitas, 2018). Autorka hasła encyklopedycznego poświęconego Konstancji Benisławskiej w *Literary Encyclopedia*. Przygotowuje rozprawę doktorską o poezji autorki *Pieśni sobie śpiewanych*. Stypendystka Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego (2018 i 2015).

Kamila Żukowska (1987) – graduated in Polish philology and ethnology from the University of Lodz as well as in Gender Studies (postgraduate studies) from the Polish Academy of Sciences. PhD candidate at the Department of Old Polish Literature and Auxiliary Sciences at the Institute of Polish Philology, University of Lodz. She published in "Hybris", "Kultura i Edukacja", "Studia z Historii Filozofii", "Zagadnienia Rodzajów Literackich". She is the author of the monographs: *Krasicki: Reinterpretacja* (Officina, 2016) and *Poetyki totalnej. O Antropologii literatury N. Frye’a* (Universitas, 2018). The author of the encyclopaedic entry on Konstancja Benisławska in the *Literary Encyclopedia*. She prepares a doctoral dissertation on Benisławska's poetry. Awarded with the scholarship of the Minister of Science and Higher Education (2018 and 2015).

Dane kontaktowe / Contact details

Kamila Zukowska
eudajmone@gmail.com
Zakład Literatury Dawnej i Nauk Pomocniczych pok. 3.61.
Instytut Filologii Polskiej
Wydział Filologiczny Uniwersytetu Łódzkiego
Ul. Pomorska 171-173 91-404 Łódź

THE STORY OF SERGEI DOVLATOV *PUSHKIN HILLS* (PUSHKIN INTERTEXT)

Ольга В. Богданова,
Елизавета А. Власова
Russia, РГПУ
o.bogdanova@mail.ru
kealis@gmail.com

Abstrakt. The article considers the intertextuality of the story of S. Dovlatov *Pushkin Hills* and includes pushkin's and postpushkin's connections and allusions. Among the pretexts to Dovlatov there are named Pushkin's *Eugene Onegin*, *Belkin tales*, *Dubrovsky*, *Stone guest*, *Captain's Daughter*, *I loved you...*, *Andre Chenier*, *Again I visited...*, *I erected a monument to himself miraculous...* and others. However, as shown in the article, the mosaic of the pretexts of *Pushkin Hills* is much wider and richer. Postpushkin's pretexts in the work are designated by the names of I. Goncharov (*Oblomov*), A. Blok (*The Stranger*), A. Solzhenitsyn (*Matryonin Yard*), V. Shukshin (*Cut Down to Size*), V. Erofeeva (*Moscow – Petushki*), V. Piecuch (*The Life of a Scoundrel*), novels by I. Il'f and E. Petrov (*Twelve Chairs*, *Golden Calf*) and others. The work concludes that the interpretation of the intertext in the novel by Dovlatov allows you to enter more capacious literary allusions and parallels, set the semantic synchrony between different texts of classic and modern literature.

Keywords: modern Russian literature, Sergei Dovlatov, *Pushkin Hills*, intertext, pretext, intertexttheme

ПОВЕСТЬ С. ДОВЛАТОВА «ЗАПОВЕДНИК» (ПУШКИНСКИЙ ИНТЕРТЕКСТ)

О. В. Богданова,
Е. А. Власова
Россия, РГПУ
o.bogdanova@mail.ru
kealis@gmail.com

Аннотация. В статье рассматривается интертекстуальное поле повести Сергея Довлатова «Заповедник» и устанавливаются пушкинские и постпушкинские диалоговые межтекстовые связи и аллюзии. Среди претекстов Довлатова названы пушкинские «Евгений Онегин», «Повести Белкина», «Дубровский», «Каменный гость», «Капитанская дочка», «Я вас любил...», «Андрей Шенье», «Вновь я посетил...», «Я памятник себе воздвиг нерукотворный...» и др. Однако, как показано в статье, мозаика претекстов «Заповедника» много шире и богаче. Постпушкинские претексты в работе означены именами И. Гончарова («Обломов»), А. Блока («Незнакомка» и др.), А. Солженицына («Матренин двор»), В. Шукшина («Срезал»), Вен. Ерофеева («Москва – Петушки»), Вяч. Пьецуха («Жизнь негодяя»), романами И. Ильфа и Евг. Петрова («Двенадцать стульев», «Золотой теленок») и др. В работе делается вывод, что осмысление интертекста в повести Довлатова позволяет выйти на более емкие («вечные») литературные аллюзии и параллели, установить между текстами классическими и современными вневременную смысловую синхронию.

Ключевые слова: современная русская литература, Сергей Довлатов, «Заповедник», интертекст, претекст, интертекстема

The novel of Sergei Dovlatov *Pushkin Hills* (1978, 1983) is to a greater extent than any other of his novels (or stories), totally intertextual, because the plot and background of its narration is the story of what happened with the main character – a ‘reporter’ [Dovlatov 1999: 224]¹ Boris Alihanov – in the Pushkin hills – at the time of his seasonal work as a tour guide in Mikhailovskoye, Trigorsskoye, the Svyatogorsk monastery. Intertexttheme *Pushkin Hills* initially programs explication of of literature connections and parallels, undertextual allusions and reminiscences, inline references and citations and, as a consequence, actualizes the concept of *Mikhailovskij text* a priori tuning to a plurality of literary references, which should appear in the text of Dovlatov and which are focused (primarily) on the work of A. S. Pushkin. Indeed, even at the most superficial level in Dovlatov's narration it is easy to find references to Pushkin's *Eugene Onegin*, *The Tales of Belkin*, *Dubrovsky*, *The Stone Guest*, *Captain's daughter*, *I loved you...*, *Andre Chenier*, *I visited again...*, *I erected a monument* and others. However, the space of the intertextual field of the *Pushkin hills* is much wider and much richer. The classical literary pretext is easily and organically entwined in Dovlatov's novel with the intertextual allusions of modern cultural metatext, domestic and foreign, producing subjective and objectified parallels, forming guessed and veiled roll calls and comparisons.

The depth of the intertextual pretext, to which Dovlatov is oriented, reveals itself, first of all, at the level of the image of the main character, who is the central character of the narrative (the actor) and who leads the primary narrative (acts as the narrator). On the one hand, the subjective-personalized form of presentation (on behalf of the "I-hero") brings a personal-individualizing perspective to the text and thereby lyricizes the plot of the prosaic narrative, creating an aura of the subjective axiology of the depicted events. But, on the other hand, in the image of the hero there have been at once formed (and stated by the author) features of a traditional literary type – the hero-stranger: ‘At twelve drove up to Luga...’ (171).

The hero-wanderer, going on a real or mystical journey, is traditional for Russian literature, whether it is Alexander Chatsky, Eugene Onegin, Gregory Pechorin, Pavel Chichikov or even Evgeny Bazarov and Rodion Raskolnikov. The motive of the way (‘hunting for change of places...’) traditionally actualizes the textbook perspective of Russian classical

¹ All subsequent references to the text of the novel of Sergei Dovlatov *Pushkin Hills* are to this edition [Dovlatov 1999].

literature – comprehension of life, understanding of the problems of human existence, puts the hero in front of a number of ‘eternal’ and ‘damned’ questions of Russian life.

At moment of the novel the main character Alikhanov reaches thirty years old. And though it's not quite Christ – milestone – age, but it puts character before choosing. It is no accident that Dovlatov twice in the text quotes the words of a friend of the main character that ‘by the age of thirty, the artist must have solved all the problems. Except for one thing – how to write?’ (219, 230).

Meanwhile, there are much more unsolved problems, which the hero of Dovlatov has to face. And the most important and the most acute question to the beginning of the novel is the question, it seems, not universal, but for the hero it is life-determining, this is his only irrevocable decision of his own fate and life: common and creative, everyday and existential. This decision sounds like – to stay in the USSR or to go after his wife and daughter abroad, to emigrate. The hero himself is dipped in penetrating all the space of the novel literary projection, because the highway ‘Petersburg – Michaelovskoe’ becomes a vector path/destiny not only for Pushkin and Dovlatov, but for their characters². A trip to the Pushkin hills becomes for the hero Dovlatov a temporary respite in the bustle of life's problems, an opportunity to comprehend themselves, their immediate future, ‘fateful’ plans, creative prospects. In this sense, Mikhailovskoye is perceived by Alikhanov as a holy source capable of giving, as it seems to him, clarity of thought, a kind of Epiphany. Therefore, ‘pilgrimage’ to Pushkin's places, immersion in Pushkin's creativity, understanding of the spatial world of the exiled poet should, on the one hand, show the hero a way out of the impasse, on the other – to build an acceptable parallel necessary for the author (link // emigration).

An attempt to dive into the projection of the Pushkin chronotope makes the hero Dovlatov look at the world through the eyes of the poet, see around him almost Pushkin's characters, those recognizable literary types that made up the gallery of Pushkin's prose during *Mikhailovskij* period. It is no coincidence that the simplicity and naturalness (= squalidness) of village life seems to Dovlatov's hero (especially at first) even attractive – the citizen accepts with gratitude the poor broken home of the rural drunkard character of Sorokin Michal Ivanovich. And indeed, and the owner of a squalid house, bitter drunkard, a logger, evokes in the hero a very literary – obviously-intertextual – sympathy. In the perception of Alikhanov, ‘it was a broad-shouldered, stately man. Even torn, dirty clothes could not really disfigure him. Brown face, thin powerful

² It is not accidental to find in the speech of the hero of the story such marked turns as ‘my Friends...’ (203) or ‘the genius of pure ...’ (in Dovlatov's text it sounds ‘the genius of pure knowledge’ (203), someone (in Pushkin-text this is people, in Dovlatov's – Mitrofanov) is ‘silent’ (238), etc.

clavicles under the open shirt, elastic. A clear step... I unwittingly admired him... ' (192). As you can see, the image of Michal Ivanovich is created in line with the Russian literary tradition. It is no coincidence that in the image of a Russian peasant-man, in the very method of portraying the hero, the researchers of Dovlatov's creativity have long stated the familiar features of Pushkin's characters, in particular, they repeatedly compared the image of Michael with the image of the peasant Arkhip, the hero of Pushkin's *Dubrovsky*³. And this parallel is relevant and thoroughly intertextual.

Among the heroes of Dovlatov's novel reveals Pushkin's Mironov family from the story *The Captain's Daughter* – a good-natured couple, the keepers of the estate Trigorskoye. Like Vasilisa Egorovna, Polina Fedorovna seemed to be a woman 'powerful, energetic and slightly assertive' (196), her husband Kolya, like Ivan Kuzmich, the commandant of the Belogorsky fortress, was a man-'subordinate' and 'looked like embarrassed blimp and kept in the background' (196).

Onegin's 'English spleen' / 'Russian Blues' from the first pages accompany the image of Dovlatov's character. Thus, the 'newly plastered walls' of the Pskov Kremlin, it seems, are meant to please the eye of the traveler, but the hero of Dovlatov's they 'made depressed' (174). If for Eugene Onegin in the period of 'two days <...> secluded field seemed new'⁴, Alikhanov, still only approaching Mikhailovsky, already bored of the village 'one-color cows', which are 'flat as theatrical scenery' (190), as well as of the species of sheep, which as frozen 'gray lumps' were lying on the green grass (217).

Like Pushkin playboy at eighteen, seemed to have befallen all the secrets and laws of the love of a woman, thirty years old hero himself (just 'roughly' celebrated his birthday at the restaurant *Dnipro* (218)) considers the interest of provincial seductresses burdensome and boring. Onegin's rebuke to Tatyana is heard almost from the first words in Alikhanov's speech – to one of coquettish colleagues-guides: '...calm down. I want to rest and work. The danger for you is not present...' (189). Pushkin's line of admiration of the simple Russian people – robbery, but the righteous, a sinner, but something Holy (avenger Arkhip [Сухих 2010] from *Dubrovsky* or rebel Pugachev from *The Captain's daughter*) is shaded in the text of Dovlatov with intertextual references to images of peasants-the more the righteous ones at the time – especially Solzhenitsyn. The name of the writer – Solzhenitsyn (196) – turns out to be in the

³ 'The house of Mikhail Ivanovich made a terrible impression. On a background of clouds blackened rickety antenna. The roof collapsed in places, exposing the rough dark beams. The walls were casually upholstered with plywood. Cracked glass-sealed with newsprint. Of the countless cracks sticking out the dirty tow' (192).

⁴ As we know, Arina was not Pushkin's nanny, but nanny of Olga. Nanny of Alexander was a woman named Juliana. Mythologization of the image of 'Pushkin's nanny' is obvious.

Dovlatov text self-explanatory, axiologically marked, actualizing the *exile* (emigrant) component of the phenomenon. Not Likhonosov (mentioned in the text), but Solzhenitsyn, from the point of view of the Dovlatov hero, continues the village (folk) theme of Pushkin, embodies the image of a character from the people close to the vision of the poet. So, one of the first in this series of mappings is the topic of righteousness embodied by Solzhenitsyn in *Matrenin yard*.

Just as the righteous one Solzhenitsyn Matryona Vasilievna is reviled by envious neighbors for the mismanagement and lack of *obzavod* the bitter Dovlatov drunkard Michael Ivanovich becomes the subject of condemnation and abuse of villagers: 'the village did not like Michael Ivanovich, people were jealous of him. Like, and I would drink! Oh, how he'd go, good people! Oh, how I would drink, for fuck's sake!.. But the house.. And he's what... He did not have household. Two thin dogs that sometimes disappeared for a long time. A skinny Apple tree and a bed of green onions ...' (198).

Household of Michal Ivanovich is very reminiscent of the Matrenin courtyard, where there was only a dusty ficus, lame cat and a dirty white goat with crooked horns. Note that ficus in Dovlatov's novel opens the picture of the first morning of the hero's stay in Mikhailovsky ('the pre-Morning summer twilight flooded the room. It was already possible to count the leaves of the ficus on the window' (181). Dirty Matrenin goat is reflected in '*dirty sheep* with decadent faces' (190). A rickety Matrenin cat *reborn* in two heraldic cats of Michael Ivanovich ('Two cats of heraldic appearance – jet black and pinkish-white – coyly drifted along the table, moving around the plates' (192).

However, it comes not into so much individual (quantitative) detail comparison, as into the attitude of writers to their heroes. As for Ignatia Solzhenitsyn, without people like Matrona, there is not a village nor a city, nor all our land, and for Alikhanov his houseowner is 'the foolish man', but 'good and internally intelligent' (198). Moreover, Dovlatov's character supposes his houseowner to be 'something noble' (199), 'intelligent' (198), even close himself.

The planned comparison of Michal Ivanovich and Matrena is put at the end by Dovlatov in a number of Pushkin's images of the people, especially (in the topos of *Pushkin hills*) in a nanny of Arina Rodionovna, a real and at the same time mythologized personality. As literary heroes, the nature of *live* nanny is constructed from the contradictions of the antinomies. In Alikhanov's tour based on the recommended guide-book it was told about the nanny: 'Everything is as it should be...'... She was at the same time – condescending and grouchy, ingenuously religious and extremely businesslike ... <...>' (201). Literary 'productivity' of the

image of 'Russian-folk' Arina Rodionovna is explicated by the turnover 'Everything as it should be...'⁵

(Pushkin-)Solzhenitsyn series of characters from the people can be continued in the Dovlatov texts in a more modern way: by the character of the so-called 'village prose'. And it is curious that 'village writers' according to Dovlatov are represented (again) not by Lihonosov (some times referred to (181, 213) in the text), but by never named in the story Shukshin. Reminding Likhonosov the hero of Dovlatov is getting irritably ironic (in particular, about his dull and annoying literary rhetoric: 'Where are you, Russia?! Where you have been?! Who has disfigured you?! Who, who...' (213), then the invisible spirit of Shukshin's hero finds a direct figurative embodiment in one of the prestigious scenes.

Hero of Dovlatov Alikhanov recalls how during one of the excursions the 'woman with glasses' (201) asked him about when Benckendorf was born. 'I could say honestly: 'who the hell knows!...' Not such a great joy – the birth of Benckendorf ...' (201). But the desire to keep a view of good-looking 'Museum' Pushkinist forces the character to hold back and if not give an exact date, then make a guess. However, the uncertainty sounded in the response of the guide, produces the opposite effect: 'Alexander Benckendorf, – reproachfully said the lady – was born in a thousand seven hundred and eighty-fourth year. And in June...' (201).

The situation depicted by Dovlatov typologically coincides with episodes from Shukshin's characterology and is comparable to the image of the so – called 'strong man' (in this case – 'strong woman'). For example, Gleb Kapustin, the hero of the Shukshin story *Has Cut*, like a 'lady in glasses', is looking for a moment of triumph and superiority, trying to 'delay', 'cut' some visiting scientist-'candidate', asking him numerous meaningless 'demagogic' questions. According to Shukshin, 'many were unsatisfied, but many people, men especially, just waiting for the episode, when Gleb Kapustin would cut the notable one. It was like going to a play...' [Shukshin *Has Cut*: 2009]

Dovlatov reproduces a very similar situation. The heroine, an intellectual who came to *Pushkin Hills*, 'exams' the guide, asks him a question while she knows the exact answer. 'Picky' (201) tourist is driven not by the desire to learn new things, but by the intention to 'take over' someone (in this episode over Alikhanov), to show herself. If the hero of Shukshin at the end of the play, 'laughed', 'narrowing vindictive his stubborn eyes' [Shukshin: 2009], the heroine of Dovlatov, after having exposed the ignorance of the hero, 'from this moment on <...> didn't stop an ironic smile' (201). Following Shukshin (and before Solzhenitsyn, and before them Pushkin) Dovlatov turns to the problem of identifying the

⁵ As we know, Arina was not Pushkin's nanny, but nanny of Olga. Nanny of Alexander was a woman named Juliana. Mythologization of the image of 'Pushkin's nanny' is obvious.

features of the Russian national (national, common) character, to the awareness of its ambiguity, alogism, irreconcilable antinomies.

Formed in the depths of the literature the consciousness of Alikhanov has such national traits as Oblomov laziness ('Oblomov') and kirsanovskaya cabaretstage (*Fathers and Sons*), arrayed in the same vein of the – post-Pushkin Canon.

One of the characters created by Dovlatov in this respective, is the image of a friend of the hero, half-educated philologist and 'extremely erudite <guide-> scholar' (173) Vladimir Mitrofanov.

Initially, the image of the hero forms his exceptional-genius-side: '<...> God gave him an unquenchable thirst for knowledge. It combined the boundless curiosity and a phenomenal memory. There was a brilliant academic career, awaiting for him...' (203) says about him Alikhanov.

However, the last phrase is constructed in such a way that it inevitably must be followed by an opposing conjunction – *but...* and it happens. 'But there was a striking circumstance. These qualities exhaust the nature of Mitrofanov entirely. Other qualities Mitrofanov did not possess...' (203). Further characterization of the hero is made up from the sum of the traditional and recognizable – intertextual – traits of national Oblomov type: 'Mitrofanov has grown in a fantastic lazy-man <...> if you can call a lazy man, who has read ten thousand books' (203). According to the main character, Mitrofanov 'didn't wash, didn't shave, didn't visit Lenin community work days', he 'didn't return debts and didn't lace up boots', 'he was lazy to put on a cap' – 'he simply put it on the head'. (203)⁶. The narrator deliberately ironic puts in the same list debts, boots, cap and Lenin-days, but literary motif of lazy-Oblomov is clearly drawn in the image of the hero.

As head of Oblomov absorbed endless information about everything: 'his head was a complex archive of dead works, eras, numbers, religions, not combined together political-economic, materialist, or other truths, objectives, provisions' [Goncharov 1981: 60], so Mitrofanov stored in his memory the information on all sciences and their sections. 'Mitrofanov was interested in everything: biology, geography, field theory, ventriloquism, philately, suprematism, basics of training... <...> Mitrofanov knew everything and demanded new knowledge. <...> In parallel <philological faculty > Mitrofanov listened to lectures at law, biological and chemical faculties ...' (203).

Curiously, that in the name (and character) of the hero Dovlatov is guessed (and continues) intertextual game. On the one hand, Mitrofanov is a genius ('pure knowledge (203) – almost Pushkin's 'genius of pure

⁶ Oblomov: 'at First it was hard to spend the whole day dressed, and then he was lazy to dine in the hotel except briefly familiar, more unmarried homes where you can remove the tie, unbutton the vest and where you can even lie or to take a nap for an hour' [Goncharov 1981: 60].

beauty'), on the other – a legitimate descendant of Fonvizin's Mitrofan, unable (and unwilling) to find practical application of the acquired book knowledge, erudition. According to Dovlatov, this is a modern type of Oblomov, an asocial personality, apolitical, dissident (comparable to the images of the Venichka from the story of Vein. Erofeev *Moscow – Petushki* or Arcadia Beloborodova from the story of Vjach. Piecuch 'Life of the Villain'). Mitrophanov 'is negotiating' deliberately and organically avoiding all sorts of social adaptation, appearing among the generation of 'watchmen and janitors'⁷, vacuum trucks and firemen, masters of the boiler. About Mitrofanov – 'he was arranged as a watchman in the cinema ...' (205). About myself – 'I lived as if in the passive voice. Passively followed the circumstances ...' (237). And modern *oblomovshchina* of the hero Dovlatov has historical justification: 'Inactivity is the only moral condition...' (237).

Describing Mitrofanov, the narrator uses a metaphor: 'He was a phenomenon of the plant world. Whimsical and bright flower' (205). Intertextual – 'Botanical' – connection is found in this, it seems, neutral (or traditional) comparison. And the closest recognizable pretext in this case is again *Oblomov* of Goncharov. In the famous nine-th Chapter of the novel – 'Dream of Oblomov' – about childhood and adulthood of Ilya Ilyich the author says that little Ilyusha was cherished as an exotic flower in a greenhouse while growing...' [Goncharov 1989: 147] (Chapter IX). Intertexttheme of Dovlatov is dialogical and characterological, it emphasizes the typological closeness of old and modern *oblomovshchina*. And Alikhanov turns out to be in the same paradigm: 'o my Lord! God! What am I being punished for?!' And he thinks: 'what for? For everything. For all your dirty, lazy, carefree life...' (242).

Even a hopelessly bad mood (or rather mood) of the hero finds it's echo pretextual in the novel of Goncharov after unexpected appearance at the Mikhailovsky of his ex-wife, who violated his 'fragile' mental balance (216). Just as awakened to the life Oblomov, in whome the hot 'blood was boiling' and 'eyes shining', in one moment, loses the joy of being happy at the sight of countryman Terentiev, suddenly appeared in the apartment on Gorokhovaya ('So he came to my room and suddenly the lights disappeared and the eyes in an unpleasant surprise stayed motionless in one spot: in his chair sat Terentiev' [Goncharov 1989: 301]), so Alikhanov in the moment when seemed to regain 'life balance', began to seem 'more intelligent and logical' (216), suddenly struck by the unexpected appearance of Tatiana. 'And immediately my miserable well - being came to an end. I understood what awaited me ...' (217). One can hardly assume that Dovlatov remembered such literary nuances (and often in real life), but

⁷ See Grebenshchikov's song manifesto: generation of janitors... (group *Aquarium*).

one must admit that the image of Oblomov and Goncharov's small parts of the text are not random in the text of Dovlatov.

Other – 'paired' –near-oblomov character is Stas Potocki, 'surprisingly mediocre' (206) provincial writer who read in his entire life 'twelve books' and having satisfied himself that he 'can write no worse' (206). According to the hero-narrator, seven of his stories and the novel were printed in journals (including the capital one named *Youth*), he is 'a member of the S. S. writers' (238), and all 'the works of him are <...> trivial, ideologically complete, miserable' (206).

It seems that no intertextual clues can be found in the image of the monotonous primitive writer Potocki and his wretched creations, devoid of originality and recognizable original features. Meanwhile, the Dovlatov text gives material for autoritatii, auto Intertextile – for identifying the actual Dovlatov features inherent in if not the writer, but often used by him while playing with them in his texts.

So, according to Alikhanov, in each work Potocki 'heard something familiar' (206-207), and expressive evidence of the 'uniqueness' was only its 'stylistic errors and typos' (207).

The narrator Alikhanov gives examples:

'In October, the little Mishutko fell thirteen years...' (story *Mishutkino mount*)

'- Let him be ground to dust! - finished his speech Odintsov...' (story *Smoke rises to the sky*)

'- Do not put me squirrels in the wheel – threateningly said Lepko...' (Story *The Seagulls flying towards the horizon*)" (207).

People familiar with the creation work of Dovlatov know that such typos-errors prose-writer noticed repeatedly and brought to the pages of his works⁸.

So, in the cycle of stories *Ours* Dovlatov told:

'My mother worked as a proofreader in three shifts. Sometimes went to bed late, sometimes early. Sometimes slept during the day. <...> And she had a responsible job. (Yes, even during Stalin's lifetime.) For any typo, you could go to jail.

There are in the newspaper business, one pattern. It is necessary to miss a single letter, and the end. Will definitely be either an obscenity or – worse – anti-Soviet. (And sometimes both together.)

Take, for example, the headline: 'Order of the commander-in-chief'.

'Commander-in-chief is such a long word <...> what was the need to skip the letter 'l' (without *l* in Russian it sounds like *shit*). As it is so often the case.

Or: 'the Communists condemn the decision of the party' (instead of – 'discuss').

⁸ Undoubtedly, noticed that also his mother, N. S. Dovlatov.

Or: 'the Bolshevik servitude' (instead of 'cohort')" (318).

Thus, the literary practice of Stasik Potocki is included in the context of Soviet printed products of the widest sphere and the same mental maxim-thought that was born in the narration of *Ours* is applicable to it: 'as you know, in our Newspapers only typos are true' (318).

Intertextual field of *Pushkin hills* touches, of course, and those non-random names, which the stories and novels of Potocki have: *Mishutkino mountain*, *The Smoke Rises to the Sky*, *Seagulls fly towards the horizon*, *Happiness is a hard road* (207).

About such names in the *Compromise* of Dovlatov there is included a small passage:

– Tsekhanovsky is looking for you. He wants to return you a dept.

What's wrong with him?

– He got the money for the book.

– *The Caravan Goes to the Sky*?

Why a caravan? The book is called *It is to be Continued*.

It is the same' (253).

According to the observation of Xana Mechik-Blank, 'over the titles, where there is an element of movement in the vast expanses, he <Dovlatov> turns to be the most ironically', because 'they guess the romantic mood of youth prose, the hero of which seeks to escape from the closed world at will' [Мечик-Бланк 1999]. One can agree with such a judgment, but it requires some adjustment. In the text of *Pushkin hills* model of giving titles in the literature creations of Potocki is not connected only with the *youth prose* (a particular and unique phenomenon in the Russian prose of the 1950s and 60s years, which was clearly represented the talented V. Aksenov, V. Gladilin, etc.), moreover it is connected with pseudo-romanticism of the Soviet prose about young people.

Moreover, in the *Pushkin hills* the neighborhood of such names as *Smoke to the sky* or *Seagulls fly to the horizon*, acquires a specific national color, and the color of small nationalities, for example, Chukchi or Nivkhs, by that time already had their own writers (J. Rytkeu, V. Sangi), who in their art invariably (conceptually), were basing on the figurative system of the national folklore (the fire, smoke, the sky, Seagull, the sea). It is noteworthy that in the text of the Dovlatov's story the name of Rytkeu really sounds – and hardly by chance. According to the narrator, a writer, Rytkeu has attached him – Alikhanov – to the 'cute ethnic minority...' (230), not to the Chukchi, of course, but in ironic-metaphorical terms – to the writers, he (like) 'did not deny' Alikhanov's literary abilities.

Fame of Rytkeu's name in the Soviet era, of course, was relevant⁹, but the irony sounding in the enumeration of the names of works of art Potocki, clearly projected on the 'small' national literature (compare

⁹ As well as to the name of D. Granin, put by the narrator next to the Chukchi writer.

from Rytkeu – *People of the river, Tagline flying to Khabarovsk, Rintin goes to University, The Dream at the Beginning of the Fog, When the whales leave*), gives the true attitude of Dovlatov to the ‘stereotypes’ (208) of small-national classics. And the consonance of the titles *Smoke will rise to the sky (Pushkin hills)* / / *Caravan goes into the sky (Compromise)* suggests that both titles go back to another national source – popular in the Soviet era film of the famous Moldovan film Director Emil Lotyan *Tabor goes into the sky*, created due to the basement of the early (pseudo)romantic stories of Maxim Gorky *Makar Chudra* and *Old Woman Izergil*. The intertextual component of Dovlatov's story turns out to be significantly axiological and consisting of elements not only verbal but also visual (in this case – cinematic).

The image of the ‘entertainer’ (231) Potocki put into the text another intertextual allusion, which is far from Pushkin, but is focused on adventure novels by I. Ilf and Eugene Petrov. Thus, the episode of charging Bender (*Twelve chairs*) fees for the review of the Breach in Pyatigorsk – Scam company, the success of which is psychologically motivated by the fact that the tourists are accustomed to a stable system of payment for all and all sorts of attractions, finds its response in the story of Dovlatov. Alikhanov tells about the *trick* (209) of Potocki, a kind of *concession*, as it was by Ostap Bender, when Stas offers tourists to see the real grave of Pushkin.

According to the story of Alikhanov, Potocki ‘was laying in wait for another group’, ‘waiting for the end of the tour, then called the steward and said in a whisper’:

"Entre nous! Between the two of us! Collect on thirty kopecks. I will show you the true grave of Pushkin, which the Bolsheviks hide from the people!"

Then he led the group into the forest and showed the tourists a nondescript mound.

Sometimes some meticulous tourist would ask:

- Why hide the real grave?

Why? Potocki grinned sardonically. - You are interested in-why? Comrades, citizen interested in-why?

Oh, yeah, I know, I know – he lisped.’ (209)

The scene not only on the substantial, but also on the formal level corresponds exactly to the style of Ilf and Petrov. Stasik's multivalued silence, as well as his ‘entre nous!’ (gallicism ‘entre nous – ‘between us’) easily correlate with the manner of speech as Ostap Bender, and (in particular) the former County leader of the nobility Kisa Vorobyanninov. Non-aristocratic drinker and illiterate hack Stasik Potocki, like a member of the ‘Union of the sword and the oral’ Ippolit Matveevich, who wants to look irresistible, pours his speech with foreign inclusions, giving his (their) statements mystery and (sought) aristocracy. The situation itself

with the grave of the poet, which is played by Potocki, as well as the replicas of the character. All these things are ironically interpreted allusions to satirical novels by Ilf and Petrov, variations of the classic Soviet pretext (again partly cinematic).

Another double of the main character of Dovlatov's story is the photographer Markov, who joined as Shipilov (255) the orphan soul of Alikhanov, who plunged into a binge (253).

The image of Markov is thoroughly intertextual and is based on an expressive model of the pretext of Erofeev, inheriting the traits of drunk-philosopher Venichka of *Moscow – Petushki*. The belonging of the strange photographer to the type of the hero-wanderer is explicated by Dovlatov literally in one word (or rather the name).

As you know, the hero Erofeev goes on a trip by rail from Moscow to Petushki. In the used by Dovlatov name Kleinmichel (254), the writer does not directly, but subtly delicately explicate the image of the railway, for the Baron Kleinmichel, a real historical person who was the real chief superintendent of Railways under Nicholas I. It is unlikely that this fact is known to every reader, but, calling the name and title of Baron Kleinmichel, Dovlatov himself, no doubt, remembered his connection with the railroad. I. e. by the name, it would seem that a single random, motive of Venechka's railroad is drawn and taken up in the story by Dovlatov.

Like the Erofeev's Venechka, Dovlatov's character consists entirely of literary quotations, his speech is totally 'secondary' and simultaneously according to the interpretation – it is the original. Each replica of Markov, 'the young man in a green jacket' (253), could be perceived as the speech of an 'unsound mind'¹⁰, if (as he sees it, the main character) 'not a triumphant smile, and the expression of the usual day-to-day buffoonery. Some cunning, sharp-witted impudence sounded in his mad monologues. In this sickening mixture of newspaper hats, slogans, unknown quotes ...' (254).

Markov is savant, because his speech at times is a whimsical flow of alternating names or quotes from literary works, traditional posters or appeals about the war: 'Go West!.. Tanks go in a diamond way!.. A journey of thousand miles begins with a single step!..' (258). His speech is structured about the same (in the same vein) as it is in *Moscow – Petushki*. And partly the speech of Alikhanov himself (thus, to the name of girl guide - Aurora Alichkanov answers in a Erofeev's way – by the title of the literary work: *The Tanker Derbent*, the novel by Soviet writer Yuri Krymov). Mutual understanding and similarity of 'dissident' heroes is accentuated by proximity of their destinies. Markov: 'going to the drunk

¹⁰ Another allusion to the Veins. Erofeev, in this case to the drama *Walpurgis night, Or the steps of the commander*. This interlude is supported by the fact that next to the image of Markov – unexpectedly-there is an image of 'mental hospital nurses' (253).

tank, staying in the police – a complete dissidence ...’ (256). And again there is a Erofeev’s note.

Meanwhile, in some passages the image of Markov embodies a kind of detailed literary allusion line – a solid motif, a full-fledged image, a classical intertext. So, (leit)motif of non-stoppable drinking of central hero is supported by the famous Blok’s leitmotif taken from his ‘The Stranger-woman’ – *In vino veritas*. As well as the lyrical hero of the Blok, Alikhanov overtakes a clear vision: ‘it is visible, that harmony was concealed at the bottom of a bottle...’ (251) – at Blok: I know: truth in wine [Блок 1960].

But on the aphoristic roll-call the thread of Blok’s image is not interrupted, but it is picked up and drawn not in the image of Alikhanov, but in the image of Markov. After meeting Alikhanov and a considerable Agdam drinking hero-narrator (by his own admission) ‘started to get drunk’ (257), while his newfound compotator Markov ‘was not drunker than before,’ ‘a madness in him was even diminished’ (257). Blok’s ‘the truth’ born in wine, flashed the image of one character, finds its intertextual continuation and development of the image of the other. And if you remember about the already mentioned ‘double-man’ – Stas Pototcki, we can see that it is included in the Blok’s intertext, for, turning to wife of Alikhanov, he also resorts to a number of motivic Blok and sees Tatiana in the form of ‘b(B)eaautiful d(D)ame’ (240).

Meanwhile, the Blok’s allusion does not end there. A little later, Markov will quote again (distorted, undoubtedly) Blok’s lyrical poem ‘about spring, without end and without edge...’ with his famous line ‘I Recognize you, life, I accept...’ the last line performed by Markov will sound in the speech addressed to ‘Pskov plebs’, to ‘stupid faces’ of violent, but not spiteful drunken villagers, in the formulation ‘I Recognize you, Russia!’ (256) <almost: I accept>. The motive of Blok is not just ironically realized by Dovlatov, but ‘widened’ and developed by Esenin’s Rus’ (by the mood similar to poem ‘Goy you, Rus’, my dear...’), bringing the atmosphere of the event the hue of the riot, ‘bar fight’, Esenin’s ringing. The motives of Blok-Esenin organically woven into the text of Dovlatov’s story (described episode really ends by ‘tavern’ fight). The intertext pushes chronotopical frame of the narrative.

The image of Markov is connected to the Pushkin intertext of the story – in particular, through the famous phrase of Pushkin ‘God Guessed me to be born in Russia with the mind and talent...’ in a modified form – ‘I Managed to be born in this taiga wilderness...’ (259) – this maximal thought allows Dovlatov to ironically motivate the search for Russian good fellow happiness ‘on the side’, ‘to rush from here to anywhere’ (256) – to Greece, Turkey, Israel, ‘though in southern Rhodesia’ (256), ‘to marry a foreign woman’ (257) or to seek the favor of a Jewish Natella (‘So please, help Russian dissident about Israel’ (258). The subtext (dissolved

in Markov's speech) quote of Pushkin allows us to look at the connection (historical comparison) of the past and the present from a new angle. Pushkin pretext gives the opportunity not only to interpret ridiculously that 'world sorrow', 'deep and ultimate' (260) that was embodied in the person of Markov, but also to trace the history of it's almost national existence, not (always) defined by time, politics, society. Intertext allows Dovlatov to come to generalizing parallels and timeless synchrony.

The intertextual field of Dovlatov's novel *Pushkin Hills* can be seriously expanded, but the already given comparisons allow us to say that intertextual inclusions deepen the figurative and motivic content of the narrative, expand the allusive sphere of revealing its hidden meanings. Pushkin and post-Pushkin intertexts provide an opportunity to approach the resolution of the main question of the hero Alikhanov – to be or not to be? leave or stay? And, as the intertextual layer of the story demonstrates, the main 'guide' (181) in the final decision of the character becomes literature, classic art types that ask the same (or very similar) 'eternal' problems of life, and the hero of Dovlatov's *Pushkin Hills*.

Bibliography

- Блок А. А. Собрание сочинений: в 8 т. М.: ГИХЛ, 1960. URL: <ruslit/traumlibrary.net>
Гончаров И. А. Обломов // Гончаров И. А. Собр. соч.: в 4 т. М.: Правда, 1981. Т. 2. 581 с.
Довлатов С. Собрание сочинений / сост. А. Ю. Арьев. СПб.: Азбука, 1999. Т. 2. Заповедник. С. 171–276.
Мечик-Бланк Кс. О названиях довлатовских книжек // Сергей Довлатов: творчество, личность, судьба / сост. А. Ю. Арьев. СПб.: Звезда, 1999. 320 с. URL: <sergeidovlatov.com>
Сухих И. Н. Сергей Довлатов: время, место, судьба. СПб.: Азбука, 2010. 288 с.
Пушкин А. С. Собрание сочинений: в 10 т. / под общей ред. Д. Д. Благого и др. М.: ГИХЛ, 1959–1962. URL: <lit-classic.com>
Шукшин В. М. Собрание сочинений: в 8 т. Барнаул: ИД «Барнаул», 2009. URL: <lib.ru>

Богданова Ольга Владимировна – доктор филологических наук, профессор, Российский Государственный Педагогический Университет им. Герцена

Власова Елизавета Алексеевна – аспирант кафедры русской литературы Российского Государственного Педагогического Университета им. Герцена.

Dane kontaktowe / Contact details

Bogdanova Olga Vladimirovna – Doctor of Philology, professor at the Russian State Pedagogical University n.a. Herzen.

Vlasova Elizaveta Alexeevna – postgrad student at the Russian Literature Department at the Russian State Pedagogical University n.a. Herzen.

NOTHING SACRED AND LAST REFUGE: DISCOVERING THE WRITINGS OF ELIZABETH ANN SCARBOROUGH

Marek Jastrzębski

Poland, European University
of Information Technology and Economics in Warsaw
IKRiBL Siedlce
ikribl@wp.pl

Abstract. This paper is intended to introduce and briefly characterise the work of Elizabeth Ann Scarborough, the American writer of science fiction and fantasy. It also aims to discuss the unique character of her series of novels, consisting of *Nothing Sacred* and *Last Refuge*.

Keywords: Elizabeth Ann Scarborough, science fiction, fantasy, *Nothing Sacred*, *Last Refuge*

NIC ŚWIĘTEGO I OSTATNIE SCHRONIENIE: ODKRYWAJĄC TWÓRCZOŚĆ ELIZABETH ANN SCARBOROUGH

Marek Jastrzębski

Polska, Europejska Uczelnia
Informatyczno-Ekonomiczna w Warszawie
IKRiBL Siedlce
ikribl@wp.pl

Abstrakt. Niniejszy artykuł przedstawia i krótko charakteryzuje twórczość Elizabeth Ann Scarborough, amerykańskiej pisarki, autorki dzieł z zakresu fantastyki naukowej i fantasy. Jego celem jest również omówienie unikalnego charakteru jej dylogii, składającej się z powieści *Nic świętego* oraz *Ostatnie schronienie*.

Słowa kluczowe: Elizabeth Ann Scarborough, fantastyka naukowa, fantasy, *Nic świętego*, *Ostatnie schronienie*

Elizabeth Ann Scarborough is a well-known and respected author of science fiction and fantasy. Nevertheless, there is no monograph of her work yet, and a few articles devoted her writings do not cover the latest achievements of the American writer. This paper aims to introduce Scarborough and her works, as well as to discuss the unique character of the series of novels, consisting of *Nothing Sacred* (1991a) and *Last Refuge* (1992a).

Scarborough and her novels¹

Elizabeth Ann Scarborough was born in Kansas City on March 23, 1947, as the daughter of Betty Lou and Donald Dean Scarborough. As educated nurse she served in the US Army from 1968 to 1972 both in the United States and in Vietnam, earning the rank of captain (Kies 1996, 514). Scarborough used her military experiences while writing some of her books.

The turning point in her career was 1979 when she became a freelance writer. Initially, she wrote books designed mainly for young readers. Characteristic of the early Scarborough novels was the combination of adventure fantasy with a large dose of humour. Their setting was the fictional magical land of Argonia – full of spells and fantastic creatures, such as unicorns, dwarfs, dragons, witches and sorcerers. This type of fantasy fiction encompasses novels created by Scarborough in the first half of the 1980s, published as *Argonia* series: *Songs of Sorcery* (1982), *The Unicorn Creed* (1983b), *Bronwyn's Bane* (1983a) and *The Christening Quest* (1985). The books gained popularity and were later republished as the *Songs from the Seashell Archives* series. Scarborough's first departure from the world of Argonia was *In The Harem of Aman Akbar* (1984) – a comic fantasy novel inspired by *Arabian Nights* with the Middle East as its setting (Stenick 1998, 170). Subsequently, she mixed fantasy with western fiction (Kelleghan 2000) and wrote *The Drastic Dragon of Draco* (1986) and *The Goldcamp Vampire* (1987).

In her next novel, Scarborough departs from the comic fantasy genre. According to Cossette Kies (1996, 515), *The Healer's War* (Scarborough 1988) stands “in amazing contrast” to Scarborough's earlier books. Gerald J. Stenick (1998, 170) states that “[...] the author moved from her characteristic humorous fantasy to creating a strongly realistic antiwar novel about a young woman's coming of age that contains fewer fantastic elements than her other books.” *The Healer's War* is based on the author's experiences from the Vietnam War. For this book in 1989, Scarborough received the Nebula Award from the Science Fiction and Fantasy Writers of America.

Among novels written by the American author in the 1990s, we should pay special attention to the series of two books: *Nothing Sacred* and *Last Refuge*. The first one, Don D'Amassa (1991, 693) describes as the first science fiction novel by Scarborough. The specific nature of this series will be discussed later in this paper. Besides the above-mentioned novels, in the last decade of the twentieth century, Scarborough wrote books that constitute the two series *Songkiller Saga* and *Godmother*. The

¹ It is difficult to find a complete bibliography of works by Scarborough. In this paper, we base on *The Internet Speculative Fiction Database*. (ISFDB, n.d.)

first one is a trilogy in which Scarborough returns to the humorous, adventure style of her writing. It is composed of the following novels: *Phantom Banjo* (1991b), *Picking the Ballad's Bones* (1991c), *Strum Again?* (1992b). The second series, an urban fantasy set in Seattle, combines humour with much more serious themes (e.g. poverty, violence, drugs, sexual abuse of children). It is a trilogy comprised of the following books: *The Godmother* (1994), *The Godmother's Apprentice* (1995) and *The Godmother's Web* (1998a). In the 1990s the American writer also wrote her two standalone novels: *Carol for Another Christmas* (1996) and *The Lady in the Loch* (1998b).

Also in the nineties, Scarborough began collaboration with Anne McCaffrey. The cooperation resulted in over thirty novels in the following series: *Petaybee*, *The Twins of Petaybee*, *Acorna*, *Acorna's Children*, *Tales of the Barque Cats*. Despite fruitful cooperation with McCaffrey, in the XXI century, Scarborough does not stop writing novels on her own. At the early 2000s, she writes the *Cleopatra* series that consists of *Channeling Cleopatra* (2002) and *Cleopatra 7.2* (2004). In 2012 Scarborough publishes *The Tour Bus of Doom* (2012), and in 2015 she returns to the magical land of Argonia with the novel *The Dragon, the Witch and the Railroad* (2015). In *The Redundant Dragons* (2018), the latest fiction published by Scarborough, she continues the history of the Argonia world.

Uniqueness of the *Nothing Sacred* and *Last Refuge*

Nothing Sacred and *Last Refuge* constitute the series that has no official title. There are two distinct tendencies of giving the name to this duology. The first one calls it the *Nothing Sacred* series (The Encyclopedia of Science Fiction 2018; ISDB, n.d.), recalling the title of the first of its parts. The second one, in turn, refers to the place where the novel is set. According to this convention, the following two terms are used: *Tibet* series (Fantastic Fiction, n.d.) and *Tibetan books* (Scarborough own webpage, n.d.; FictionDB, n.d.). Below, we will use all these ways of naming the series interchangeably, also using the term *Tibetan duology*, which is consistent with the second of the above-mentioned conventions.

Nothing Sacred and *Last Refuge* have something of the peculiar lightness and humour of Scarborough's early work, which is why in the apocalyptic and post-apocalyptic story they tell, we find more hope for a new beginning of the world than horror and depression of its end. In the *Tibetan duology*, we can also discover the influence of Scarborough's *The Healer's War* honoured with the Nebula Award. Viveka, like the main heroine of the aforementioned novel, is imprisoned by the enemy and encounters difficulties connected with this. One can find in the *Tibet* series other analogies to *The Healer's War*. Besides, there are also some

similarities between the *Tibetan books* and Scarborough's later works. Nevertheless, these parallels are not pertinent in the context of the discussion on the uniqueness of the *Nothing Sacred* series.

The genre ambiguity of the *Tibetan duology* is, however, worth mentioning here. The authors of *The Encyclopedia of Science Fiction* (2018) claim that it is difficult to assign this series to both fantasy and science fiction, although it manifests the features of both. Gerald J. Senick (1998, 171) considers the first part of the series as a science fiction novel. Gerald Jonas (1991) on *Nothing Sacred* states that it is "[...] a new subgenre that might be called New World Order science fiction". Don D'Amassa (2006, 309) also admits that *Nothing Sacred* belongs to science fiction, but at the same time refuses to treat *Last Refuge* the same way. In all these statements, we can find various ways of saying that the first part of the series has more science fiction features while the second part looks more like fantasy. However, we can also notice that scholars admit that the *Nothing Sacred* series transcends the boundaries of traditional genres of fantastic fiction. It is something more than fantasy, science fiction or just a combination of both.

The fact also worth paying special attention here is the emergence of the mystical mythology of Shambhala and other elements of Eastern religions in the *Nothing Sacred* series. This is all the more remarkable because the creation of the narrative universe of the *Tibetan books* was supposed to be inspired by a kind of mystical experience. In the afterword to the Bantam Books edition of *The Healer's War*, Scarborough clearly states that the *Tibetan duology* was inspired by her experience of an extraordinary, vivid dream. The content of this dream was later supplemented due to her studies on Buddhism (Scarborough 1989, 309-312). In other words, the image of the world which became the basis for the narrative universe of the series appeared in the author's mind as an insight, a quasi-mystical inner vision. Thus, the fiction of the *Tibetan duology* takes on a mythical-religious aura, especially that the action of the *Nothing Sacred* and the *Last Refuge* is placed in the Shambhala – the mysterious, sacred place of Eastern religions known only from myths and mystical texts.²

Conclusion

Presenting Scarborough and her works we focused only on her novels, but we should remember that she also wrote poems, short fictions and essays. Moreover, she worked as an editor, co-editor of anthologies,

² Some elements of Eastern mysticism appear in *The Healer's War*, but they play a secondary role there. In Scarborough's *Tibetan duology*, however, elements of Eastern religions are inherent aspects of the plot of the novels.

and a contributor to newspapers and magazines (Kumar 2007, 154). So, we have not introduced all the works of Scarborough, but enough to draw some conclusion. Overall, we can consider Scarborough as a esteemed and experienced writer, intentionally experimenting with many styles. Although some of her books are addressed mainly to the youth, like her humorous, adventurous fantasy of the 1980s, she also writes novels on important social problems, intended primarily for adults (e.g. *The Healer's War*). The American author often places the plot of her fictions in an alternative world she has created, but sometimes also sets it in a magical version of the empirical world. In short, Scarborough is a well-known author of appreciated fantasy and science fiction novels. However, as we have established in this paper, *Nothing Sacred* and *Last Refuge* constitute the series that remains unique among her works.

Although the series has no official title, it can be considered as a kind of breakthrough in the writings of Scarborough. The *Tibetan duology* shares some features with other Scarborough works, but scholars emphasise the originality of its genre specificity. One can find in this series some both fantasy and science fiction features but, somehow it transcends all the traditional categorisations. Another novelty of the *Nothing Sacred* series is the appearance of some mystical elements in the series. Scarborough admits that the story told in the *Tibetan books* was inspired by the extraordinary vivid dream supplemented later by her studies on Buddhism. Thus, it is justified to say that the genre originality, the oneiric genesis and elements of Eastern religions in the *Tibetan duology* make this series unique among the works of Scarborough.

Bibliography

Primary sources

- Scarborough, Elizabeth Ann. (1982). *Songs of Sorcery*. New York: Bantam Spectra Book.
- Scarborough, Elizabeth Ann. (1983a). *Bronwyn's Bane*. New York: Bantam Spectra Book.
- Scarborough, Elizabeth Ann. (1983b). *The Unicorn Creed*. New York: Bantam Spectra Book.
- Scarborough, Elizabeth Ann. (1984). *The Harem of Aman Akbar*. New York: Bantam Spectra Book.
- Scarborough, Elizabeth Ann. (1985). *The Christening Quest*. New York: Bantam Spectra Book.
- Scarborough, Elizabeth Ann. (1986). *The Drastic Dragon of Draco*. New York: Bantam Spectra Book.
- Scarborough, Elizabeth Ann. (1987). *The Goldcamp Vampire*. New York: Bantam Spectra Book.
- Scarborough, Elizabeth Ann. (1988). *The Healer's War: A Fantasy Novel of Vietnam*. New York: Doubleday.
- Scarborough, Elizabeth Ann. (1989). *The Healer's War: A Fantasy Novel of Vietnam*. New York: Bantam Book.
- Scarborough, Elizabeth Ann. (1991a). *Nothing Sacred*. New York: Bantam Spectra Book.
- Scarborough, Elizabeth Ann. (1991b). *Phantom Banjo*. New York: Bantam Spectra Book.

- Scarborough, Elizabeth Ann. (1991c). *Picking the Ballad's Bones*. New York: Bantam Spectra Book.
- Scarborough, Elizabeth Ann. (1992a). *Last Refuge*. New York: Bantam Spectra Book.
- Scarborough, Elizabeth Ann. (1992b). *Strum Again?* New York: Bantam Spectra Book.
- Scarborough, Elizabeth Ann. (1994). *The Godmother*. New York: Ace Books.
- Scarborough, Elizabeth Ann. (1995). *The Godmother's Apprentice*. New York: Ace Books.
- Scarborough, Elizabeth Ann. (1996). *Carol for Another Christmas*. New York: Ace Books.
- Scarborough, Elizabeth Ann. (1998a). *The Godmother's Web*. New York: Ace Books.
- Scarborough, Elizabeth Ann. (1998b). *The Lady in the Loch*. New York: Ace Books.
- Scarborough, Elizabeth Ann. (2002). *Channeling Cleopatra*. New York: Ace Books.
- Scarborough, Elizabeth Ann. (2004). *Cleopatra 7.2*. New York: Ace Books.
- Scarborough, Elizabeth Ann. (2012). *The Tour Bus of Doom*. Lockhart, Texas: Gypsy Shadow Publishing Company.
- Scarborough, Elizabeth Ann. (2015). *The Dragon, the Witch, and the Railroad*. Lockhart, Texas: Gypsy Shadow Publishing Company.
- Scarborough, Elizabeth Ann. (2018). *The Redundant Dragons*. Lockhart, Texas: Gypsy Shadow Publishing Company.
- Scarborough, Elizabeth Ann. (n.d.) "The Tibetan Books." Accessed August 31, 2018. <http://scarbor9.wixsite.com/beadtime-stories/tibetan-books>.

Secondary sources

- D'Ammassa, Don. (2006). *Encyclopedia of Fantasy and Horror Fiction*. New York: Facts On File.
- D'Ammassa, Don. (1991). "Scarborough, Elizabeth (Ann)." In Noelle Watson, Paul E. Schellinger (eds.), *Twentieth-Century Science-Fiction Writers*, (pp. 692-693), Chicago and London: St. James Press.
- Fantastic Fiction. (n.d.) "Nothing Sacred." Accessed August 27, 2018. <https://www.fantasticfiction.com/s/elizabeth-ann-scarborough/nothing-sacred.htm>.
- FictionDB. (n.d.) "Elizabeth Ann Scarborough Series List." Accessed August 29, 2018. <https://www.fictiondb.com/author/elizabeth-ann-scarborough~series-list~23282.htm>.
- ISDB [The Internet Speculative Fiction Database]. (n.d.) "Summary Bibliography: Elizabeth Ann Scarborough." Accessed August 26, 2018. <http://www.isfdb.org/cgi-bin/ea.cgi?1460>.
- Jonas, Gerald. (1991). "Science Fiction." *New York Times Book Review*, April 21. <https://www.nytimes.com/1991/04/21/books/science-fiction.html>.
- Kallegan, Fiona. (2000). "Scarborough, Elizabeth Ann." In Taryn Benbow-Pfalzgraf (ed.) *American Women Writers. A critical Reference From Colonial Times to the Present*, Vol. 4. S-Z, (pp. 18-19), New York: St. James Press.
- Kies, Cosette. (1996). "Scarborough, Elizabeth Ann" In David Pringle (ed.), *St. James Guide to Fantasy Writers*, (pp. 514-516), New York: St. James Press.
- Kumar, Lisa. [ed.]. (2007). "Scarborough, Elizabeth Ann." In *Something about the Author. Facts and Pictures about Authors and Illustrators of Books for Young People*. Vol. 171, (pp. 153-171), Detroit: Thomson Gale.
- Stenick, Gerald J. (1998). "Scarborough, Elizabeth Ann." In Alan Hedblad (ed.) *Something about the Author. Facts and Pictures about Authors and Illustrators of Books for Young People*, Vol. 98, (pp. 169-173), Detroit: Gale Research.
- The Encyclopedia of Science Fiction. (2018). "Scarborough, Elizabeth Ann." Last modified August 31, 2018. http://www.sf-encyclopedia.com/entry/scarborough_elizabeth_ann.

Marek Jastrzębski – doktor nauk humanistycznych; absolwent studiów z filozofii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz filologii na Uniwersytecie Przyrodniczo-Humanistycznym w Siedlcach. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się wokół zagadnienia sytuacji egzystencjalnej człowieka odzwierciedlonej w określonych paradygmatach kulturowych, religijnych, w różnych systemach polityczno-gospodarczych, a także w literaturze.

Marek Jastrzębski - PhD in Humanities; graduated from The Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw with a degree in philosophy, and from Siedlce University of Natural Sciences and Humanities with a degree in philology. His research interests concentrate on the issue of the existential situation of human reflected in the specific paradigms of the culture, religion, in the various political and economic systems, and in the literature.

Dane kontaktowe / Contact details

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0707-8818>

PROZA TADEUSZA MICIŃSKIEGO – ZAGADNIENIA GENOLOGICZNE

Maria Długolecka-Pietrzak

Polska, Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny
w Siedlcach
IKRiBL Siedlce
maria.dlugolecka-pietrzak@uph.edu.pl

Abstrakt. Niniejszy artykuł pokrótce omawia problematykę niejednorodnej genologii twórczości Tadeusza Micińskiego. Analizie pod względem stylistycznym i gatunkowym został poddany dorobek literacki poety, dramaturga i prozaika reprezentującego polski modernizm, oraz jego publikacje, a także ich współczesne wznowienia.

Słowa kluczowe: Tadeusz Miciński, genologia, publikacje, stylistyka literacka

TADEUSZ MICIŃSKI PROSE WORKS – GENOLOGICAL ISSUES

Maria Długolecka-Pietrzak

Poland, Siedlce University of Natural Sciences and Humanities
IKRiBL Siedlce
maria.dlugolecka-pietrzak@uph.edu.pl

Abstract. This article briefly discusses the issues of the heterogeneous genology of Tadeusz Miciński's works. The stylistic and genre analysis included the literary output of the poet, playwright and prose writer representing Polish modernism, as well as his publications, as well as their contemporary resumption.

Keywords: Tadeusz Miciński, genology, publications, literary style

Proza Tadeusza Micińskiego, tworzącego od roku 1985 (zadebiutował wtenczas napisanym wraz z Sewerem [Ignacym Maciejowskim] dramatem *Marcin Łuba*, samodzielnie wydał rok później poemat *Łazarze*) aż do swojej śmierci w roku 1918, przypadła na okres największej intensywności artystycznej epoki Młodej Polski, modelowo wpisując się w jej charakterystykę – z jednym zastrzeżeniem: w wielu momentach przetrastała ją swoim rozmachem i wizjonerstwem. Powieści Micińskiego aktualnie dostępne są cztery: pisana w latach 1906–1908 *Nietota. Księga tajemna Tatr* (wydana 1910), stworzona niedługo po niej powieść *Xiądz Faust* (wydana w roku 1913 z ilustracjami Stanisława Ignacego Witkiewicza), pisana pod koniec 1913 roku powieść *Mene-Mene-Thekel-Upharism!... Quasi Una Fantasia*, oraz pisana również w latach 1912 – 1913

powieść *Wita*¹. Do utworów prozatorskich należy również zbiór noweli i opowiadań *Dęby czarnobylskie*, wydany w roku 1911, zawierający krótkie formy tekstowe tworzone przez Micińskiego od roku 1986. Tyle jest tekstów dostępnych; jednakże Artur Górski we wstępie do wydanego przez Instytut Literacki w Warszawie w 1931 roku pierwszego tomu pism wszystkich Micińskiego zaznaczał:

Rękopisy po Zmarłym otrzymałem od Rodziny w roku 1925. Tek sześć, większość z nich olbrzymia rozmiarami. Manuskrypty i odbitki maszynowe pomieszczone w nich były bezładnie, albo pozbawione paginacji. (...) Przygotowany po trzech latach pracy przez p. Łatawca materiał wydawniczy da się zamknąć w grupy następujące:

- Tom I. Poemat prozą: *Niedokonany*, tudzież opowieść *Mene-Thekel-Upharism*. Obie oparte na problemacie lucyferyzmu, z którym Miciński zмага się całe życie. (...)
- Tom IV. Powieść: *Wita*, tematycznie spleciona z tragedją wyżej wymienioną [chodzi o *Polskie Termopyle* – przyp. M.D.-P.], uzupełnia wydanie pierwsze pośmiertne (1926) rozdziałami odnalezionymi – i powiększa je woluminem drugim.
- Tom VI. Powieść: *Żywia Słoneczna*, omawia walki Słowian o wolność w czasie wojny bałkańskiej (1912); w pierwszej części rozgrywa się w Polsce, kompozycyjnie stanowi drugi tom *Nietoty*, wydanej, jak wiadomo, przez autora w roku 1908 [nieścisłość Górskiego: jak wiadomo autor w roku 1908 złożył *Nietotę* do druku, ukazała się ona jednak niemalże dwa lata później – przyp. M.D.-P.]².

Okazuje się zatem, że zaginęły podczas pożogi wojennej zarówno drugi tom *Wity*, jak i *Nietoty*.

Prozy Micińskiego nie da się jednoznacznie sklasyfikować. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na synkretyzm stylistyczny, scalający w jedność wiele stylów i konwencji, począwszy od ekspresjonizmu i surrealizmu, który powieściom Micińskiego przyznają wszyscy badacze, poprzez oczywisty symbolizm (często gnostyczo-ezoteryczny czy kabalistyczny), impresjonizm (realizowany chociażby jako wielowątkowy oniryzm) lub, co wydaje się mało prawdopodobne w takim zestawieniu – realizm, również obecny w prozatorskich dokonaniach autora *Nietoty*.

Andrzej Nowicki, opisując system filozoficzny Micińskiego wyróżnił pięć jego podstawowych kryteriów, które można śmiało zastosować do analizy wielu płaszczyzn gatunkowych jego prozy. Są to:

1. „odrzućcenie metafizycznych alternatyw „albo... albo...” i przyjmowanie heraklitejskiego współistnienia i wzajemnego przenikania się przeciwieństw: byt i niebyt, światło i mrok, dobro i zło, życie

¹ Warto nadmienić, że w roku 2008 powieść *Xiqdz Faust* przypominało znakomitym krytycznym opracowaniem Wydawnictwo Universitas, natomiast *Mene-Mene-Thekel-Upharism!... Quasi Una Fantasia* ukazało się w roku 2019 nakładem krakowskiego Wydawnictwa IX, które planuje również wznowienia innych utworów Micińskiego.

² Artur Górski: *Przedmowa od redakcji*. W: Tadeusz Miciński: *Pisma pośmiertne: Lucifer*, Warszawa 1931, s. VII.

i śmierć”³ – polaryzacja, przejawienie pojęć zestawianych w antagonistyczne figury obecna jest zarówno w poezji, jak i prozie Micińskiego. Zabieg ten obecny jest zarówno w warstwie wyrazowo – symbolicznej, jak też w kreacjach postaci (wystarczy przywołać znaną choćby z powieści Wita opozycję tytułowej bohaterki (jasnej, świetlistej, nieskalanej) i jej przybranej siostry, Kaliny – mrocznej ukraińskiej czarownicy, kierującej się pierwotnymi instynktami. Charakterystyczny, obecny we wszystkich formach twórczości Micińskiego jest dualizm postaci Lucyfera i Chrystusa, którzy są według światopoglądowej koncepcji autora tragicznym, nierozdzielalnym współbytem.

2. „animizacja, personifikacja i subiektywizacja pojęć abstrakcyjnych” – chociażby ojczyzny, która dla Micińskiego staje się mityczną, słowiańską krainą (w *Nietocie*), bądź alegorycznym przedstawieniem kobiety (*Wita*). Często przybiera postać umęczonego Chrystusa/Lucyfera, cierpiącego za grzechy ludzkości lub niezrozumienie idei.
3. „synkretyczne łączenie elementów różnych kultur (w tym również różnych religii)” – w twórczości Micińskiego śmiało przeplatają się zarówno doktryny hinduistyczne (wspomniana w *Nietocie Mahabharata*, nawiązania do twórczości Heleny Bławatskiej i Towarzystwa Teozoficznego, opierającego się na wierzeniach indyjskich⁴, czy też działalności O.T.O.), kabbalistyczne⁵, gnostyczne⁶, ezoteryczne (przytaczane w *Wicie* dzieła „Clavicula Magna Salomonis, Alberta Wielkiego, Paracelsa”) i wreszcie chrześcijańskie. Warto w tym przypadku podkreślić intertekstualne bogactwo Micińskiego, realizowane w kontekście Bachtinowskiego stosunku tekstu do tekstu; rozległość wielokulturowych inspiracji autora *Nietoty* jest nieprzebrana, do dziś.
4. „odrzućcie wszelkie wiary i dogmaty religijne, filozoficzne i naukowe w imię prawa do tworzenia Nowej Religii” – należy tutaj zwrócić uwagę na swoistą mitopoetykę kreowaną w dziełach Micińskiego. Opiera się ona głównie na nieco nacjonalistycznej idei realizacji zamysłu o wielkiej ojczyźnianej wspólnotie słowiańskiej, będącej efektem podniesienia się Polski z kajdan rozbiorów. Zamyśl ten obecny jest przede wszystkim w *Nietocie* i w *Wicie*

³ Wszystkie wymienione punkty cytuję za: Andrzej Nowicki: *Tadeusza Micińskiego subiektywizacja i pluralizacja lucyferyzmu*, w: Tadeusz Miciński: *Nietota. Księga tajemna Tatry*, Warszawa 2004, s. 367.

⁴ Por. Helena Bławatska: *Dziwy Indii*, Rybnik 2010.

⁵ Por. Renata Stańczak: *Elementy kabały żydowskiej w twórczości Tadeusza Micińskiego*, Warszawa 2009.

⁶ Por. Krystyna Bezubik: *Tatry huczą gnozą. O gnozie w twórczości prozatorskiej Tadeusza Micińskiego*, Kraków 2013.

⁷ Tadeusz Miciński: *Wita*. Wydawnictwo „Rój”, Warszawa 1930, s. 59.

(o której Miciński mówił, iż jest jego pogładowym *il principe*), echa tegoż przebrzmiewają również w *Xiędzu Fauście*.

5. „najważniejsza, najbardziej oryginalna, metoda subiektywizowania, rozbijania i pluralizacji „pojęć scalających” – według Nowickiego Miciński zwielokrotnia postacie Lucyfera i Chrystusa, obarczając ich cechami postaci występujące w jego dziełach, stąd też brak jednoznaczności charakterologicznej w bohaterach, którzy nie są ani skrajnie źli, ani też dobrzy, jest to również powielenie zasady współlistnienia. Dotyczy to także pojęć symbolicznych i metaforycznych. Zwielokrotnienie „pojęć scalających” również Magdalena Popiel⁸ zaznacza jako istotne dla charakterystyki konstrukcji powieści młodopolskiej, i podkreśla ich znaczenie jako konstrukcji tautologicznych (często w formie powielanych synonimów) nadających wybranym fragmentom groteskowości, która u Micińskiego przeradza się często w niemal ludyczną Huizingowską karnawalizację⁹.

Z powyższej analizy wnioskować można również wielopłaszczyznowość tematyczną powieści Micińskiego, które jak wspomniane zostało wyżej oscylują zarówno wokół wątków politycznych (sytuacja Polski pozostającej pod rozbiorami, rozbieżności ideowe państwa i Kościoła), historycznych (problematyka przywrócenia dawnej świetności Polski z czasów pierwszych Piastów i słowiańskiej jedności całego Wschodu), społecznych, filozoficznych i egzystencjalnych (intelektualista młodopolski wobec wyzwań nowoczesności). Ostatnie z tych zagadnień Miciński realizuje w powieści *Mene-Mene-Thekel-Upharism!... Quasi Una Fantasia*, którą ustawia się w jednym szeregu obok *Próchna* Władysława Berenta i Sienkiewiczowskiego *Bez dogmatu* jako powieść dekadencją, obrazujące życie zblazowanych elit artystycznych polskiego modernizmu. Analiza psychologiczna młodopolanina została przedstawiona poprzez nieco karłowate zestawienie mowy pozornie zależnej z wysokim „nieprzezroczystym” stylem charakterystycznym dla pisarstwa Micińskiego, który chętnie stosował kunsztowne ozdoby narracyjne, nadające niezwykle, metafizycznego patosu scenom najprostszych. Warto pokazać próbkę takiej stylizacji, przytaczając (dość długi, lecz doskonale pokazujący specyfikę problemu) opis pomieszczeń z *Mene-Mene-Thekel-Upharism!...:*

Kaziowi przygotowałem cztery pokoje i ogromną salę w której swobodnie mógł się obracać z przyrządami swemi. Turskiego zaś prosiłem, aby sobie wybrał pokoje dowoli.

Nadszpodziewanie moje objawił chęć zamieszkania w dole, pragnąc mieć więcej skupienia wśród drzew i zeschłego winogrodu.

Dwa pokoje, które wybrał, były ponsowym adamaszkiem obite – i w stylu gotyc-

⁸ Por. Magdalena Popiel: *Oblicza wzniosłości. Estetyka powieści młodopolskiej*, Kraków 2003.

⁹ O podobnych zabiegach autora *Nietoty* pisałam w artykule *Między grozą a groteską. Strategie karnawalizacyjne w twórczości Tadeusza Micińskiego*. Tekst w druku.

kim utrzymane; wysokie okna składały się z drobnych, okrągłych szybek, oprawnych w ołów, a w górze były szyby kolorowe w obrazach.

Wysokie sklepienia przecinały się w ostrołuki – i całe urządzenie jednego pokoju rycerskie, drugiego mnisz – odpowiadało charakterowi średnich wieków.

Tu przeważały zbroje – skóry niedźwiedzie i losiowe – oszczepy – i tarcze.

Tam – łóżko zakonne – brewiarze, krucyfiks czarny na ścianie – i mała biblioteczka z dziełami pobożnymi.

Na modlitewniku leżała biblia, pisana cudnie na pergaminie z miniaturami. Nawet szaty średniowieczne wisiały na kółkach, a dzbany i misy cynowe błyszczały w kącie na półkach.

Tu dobrze było czytać Fausta i Dantego. Cisza tu była niepokalana – a światło tylko blaskiem matowym dochodziła zzewnątrz¹⁰.

Przy omawianiu innowacyjności stylistycznej i strukturalnej warto zwrócić uwagę na jej bliskość do powieści polifonicznej, omawianej przez Bachtina w kontekście *Zbrodni i kary*: posiadający osobistą autonomiczność oraz swobodę subiektywnej wypowiedzi bohater zostaje zestawiony kontrapunktowo z poglądami innych postaci, a autor posiada rozbudowany pluralizm światopoglądowy, nieingerujący opiniotwórczo w zachowania wieloideowych bohaterów, pozostawiając jednoznaczną ocenę ich postaw czytelnikowi.

Gatunkowo powieści Micińskiego można więc zaliczyć zarówno do powieści historycznych (tło często stanowią autentyczne wydarzenia – np. zjazd kaniowski w roku 1787 w *Wicie*), politycznych (sytuacja Polski rozbiorowej wobec anektorów, najczęściej Rosji), fantastycznych (motywy magiczne, baśniowe, obecność wyimaginowanych bestiarii czy nierealnych światów), czy psychologicznych. Ten ostatni gatunek Miciński realizuje zarówno w formie powieści dekadencjonalnej, jak też... w klasycznym romansie, nierzadko historycznym, któremu blisko do twórczości przykładowo Bolesławity Kraszewskiego (wystarczy przytoczyć wątki uczuciowe pomiędzy tytułową bohaterką i Poniatowskim w *Wicie*, niespełnioną miłość Jarosława do Krzysi w *Mene-Mene...*, czy postaci Piotra i Imogieny w *Xiędzu Fauście*).

Odrębnym aspektem twórczości prozatorskiej Micińskiego są poematy prozą: jako większe autonomiczne dzieła egzystują jedynie poemat *Niedokonany, czyli kuszenie Chrystusa Pana na pustyni* oraz dostępny jedynie w rękopisie *Panteista*; reszta obszerniejszych utworów publikowanych jako poematy prozą zaczerpnięta jest fragmentarycznie z dzieł prozatorskich. I tak *Bezaliel*¹¹ jest fragmentem *Xiędza Fausta*, podobnie jak *Msza więźnia*. Analogicznie poemat *Różany obłok* jak też *Pieśń triumfującej miłości* są fragmentami *Nietoty*. Nie jest znany zamysł, którym kierował się Miciński dokonując takiego przemieszania stylistycz-

¹⁰Tadeusz Miciński: *Mene-Mene-Thekel-Upharism!... Quasi Una Fantasia*. W: *Pisma pośmiertne: Lucifer*, 1931, s. 194.

¹¹O problematyce tego utworu pisałam w artykule *Bezaliel – poemat autonomiczny?* Tekst w tomie pokonferencyjnym *Czytać Tadeusza Micińskiego. W stulecie wydania „Xiędza Fausta”*. Red. A. Czyż, M. Pliszka, Siedlce 2015.

nego w obrębie powieści, w których również (np. w *Wicie*) zamieszczał fragmenty będące strukturalnie zapisem dramatycznym, zawierającym podział na role oraz didaskalia.

Warto również wspomnieć o dość marginalnym aspekcie twórczości Micińskiego, jakim są nowele i opowiadania, zebrane w tomie *Dęby czarnobylskie*. Tutaj również obrazuje się rozległość zagadnieniowa autora – teksty dotyczą zarówno spraw egzystencjalno-społecznych (nowela *Nauczycielka*), jak też zupełnie nowej, całkowicie innowacyjnej w nastawionej głównie na Tatry i zakopiańskość Młodej Polsce, niemalże Conradowskiej tematyce marynistycznej (wynikającej z fascynacji Micińskiego słowiańską mitologią, mającą jeden ze swoich ośrodków religijno-kulturowych na bałtyckiej wyspie Wolin).

Genologicznie twórczość prozatorską Tadeusza Micińskiego można sklasyfikować jako szeroko pojętą powieść młodopolską, realizującą charakterystyczny stylistyczny synkretyzm, koincydentalną egzystencję wzniosłości i groteski, posiadającą wielowątkową, luźną kompozycję. Oczywiście jest to stwierdzenie zbyt płytkie – jednoznaczna analiza gatunkowa twórczości Tadeusza Micińskiego nie udaje się najbardziej wnikliwym badaczom, co jedynie potwierdza słuszne zatem opinie o autorze, określające go jako „wymykającego się wszystkim konwenansom i epokom”.

Bibliografia

Źródła:

- Tadeusz Miciński: *Dęby Czarnobylskie*. Nakładem księgarni St. Sadowskiego, Warszawa – Lwów 1911;
Tadeusz Miciński: *Wita*. Wydawnictwo „Rój”, Warszawa 1930;
Tadeusz Miciński: *Mene – Mene – Thekel – Upharisim!... (Quasi Una Phantasia)*, w: *Pisma pośmiertne*, t. I: *Lucifer*. Dom Książki Polskiej, Warszawa 1931;
Tadeusz Miciński: *Nietota. Księga tajemna Tatr*. Wydawnictwo tCHu, Warszawa 2004;
Tadeusz Miciński: *Xiądz Faust*. Wydawnictwo Universitas, Kraków 2008.

Opracowania:

- Andrzej Nowicki: *Tadeusza Micińskiego subiektywizacja i pluralizacja lucyferyzmu*, w: Tadeusz Miciński: *Nietota. Księga tajemna Tatr*. Wydawnictwo tCHu, Warszawa 2004
Artur Górski: *Przedmowa od redakcji*. W: Tadeusz Miciński: *Pisma pośmiertne: Lucifer*. Dom Książki Polskiej w Warszawie, Warszawa 1931, s. VII.
Helena Bławatska: *Dziwcy Indii*. Wydawnictwo LOKA, Rybnik 2010.
Krystyna Bezubik: *Tatry huczą gnozą. O gnozie w twórczości prozatorskiej Tadeusza Micińskiego*. Nomos, Kraków 2013.
Magdalena Popiel: *Oblicza wzniosłości. Estetyka powieści młodopolskiej*. Universitas, Kraków 2003.

Maria Długolecka-Pietrzak: *Bezaliel – poemat autonomiczny?* Tekst w tomie pokonferencyjnym *Czytać Tadeusza Micińskiego. W stulecie wydania „Xiędza Fausta”*. Red. A. Czyż, M. Pliszka, Siedlce 2015.

Renata Stańczak: *Elementy kabały żydowskiej w twórczości Tadeusza Micińskiego*. Semper, Warszawa 2009.

Maria-Długolecka-Pietrzak – absolwentka filologii polskiej na Uniwersytecie Przyrodniczo-Humanistycznym w Siedlcach oraz studiów podyplomowych „Literatura dla dzieci i młodzieży w świetle wyzwań nowoczesności” na Uniwersytecie Warszawskim. Badawczo zajmuje się literaturą polską od modernizmu po współczesność, literaturą dziecięcą, fantastyką wysokoliteracką oraz nowymi mediami w kontekście literaturoznawstwa. Jako @meaculpabibliophilia prowadzi na Instagramie profil promujący czytelnictwo. Członek IKRiBL, dyrektor Wydawnictwa Naukowego [i]WN.

Maria-Długolecka-Pietrzak – graduate of Polish philology at the University of Natural Sciences and Humanities in Siedlce and post-graduate studies in "Literature for children and youth in the light of the challenges of modernity" at the University of Warsaw. She researches Polish literature from modernism to the present day, children's literature, high literary fantasy and new media in the context of literary studies. As @meaculpabibliophilia, he runs a Instagram profile promoting reading. Member of IKRiBL, director of the Scientific Publishers [i]WN.

Dane kontaktowe / Contact details

Maria Długolecka-Pietrzak

ORCID: 0000-0003-2372-7117

e-mail: marychetka@o2.pl

III

MATERIALY
I NOTATKI

CHRYSTUS KOSMICZNY ALEXA GREYA JAKO TEKST KULTURY NEW AGE

Marek Jastrzębski

Polska, Europejska Uczelnia Informatyczno-Ekonomiczna
w Warszawie; IKRiBL w Siedlcach
ikribl@wp.pl

Abstrakt. Przedmiotem niniejszego studium jest obraz Alexa Greya *Chrystus kosmiczny* (*Cosmic Christ*). Stwierdzając wykorzystanie przez artystę symboliki pochodzącej z wielu religii i kultur autor postuluje interpretację dzieła amerykańskiego malarza poprzez osadzenie w szerszym kontekście kulturowym, przyjmując przy tym wstępną hipotezę, że *Chrystus kosmiczny* Alexa Greya może być odczytany jako tekst kultury New Age. W pierwszej części artykułu autor przedstawia domniemany kontekst kulturowy dzieła amerykańskiego artysty. W drugiej części artykułu, analizowane jest to, co na obrazie przedstawił twórca. W efekcie przeprowadzonych rozważań, autor dochodzi do wniosku, że najgłębsze przesłanie *Chrystusa kosmicznego* możemy odnaleźć dopiero wówczas, kiedy przyjmujemy, że dzieło Alexa Greya należy traktować jako tekst kultury New Age i w tym kontekście go odczytamy. Jako podsumowanie rozważań autor przedstawia własną interpretację *Chrystusa kosmicznego* wychodzącą z owego założenia.

Słowa kluczowe: Alex Grey, New Age, Jezus z Nazaretu, Chrystus kosmiczny, malarstwo wizyjne

COSMIC CHRIST BY ALEX GRAY AS A TEXT FOR NEW AGE CULTURE

Marek Jastrzębski

Poland, EUi-E in Warsaw,
IKRiBL in Siedlce
ikribl@wp.pl

Abstract. The subject of this paper is the painting *Cosmic Christ* by Alex Grey. Realising the artist's use of symbols originating from various religions and cultures, the author postulates the interpretation of the American painter's work by placing it in a broader cultural context. The article bases on the preliminary hypothesis that Alex Grey's *Cosmic Christ* can be interpreted as a text of New Age culture. In the first part of the paper, the author presents the supposed cultural context of the American artist's work. In the second part of the article, it is analysed what the artist presents in the painting. As a result of the considerations, the author concludes that the most profound message of the *Cosmic Christ* can only be found when we treat Alex Grey's work as a text of New Age culture and when it is interpreted in such a context. In conclusion, the author presents his interpretation of the *Cosmic Christ* based on the assumption.

Keywords: Alex Grey, New Age, Jesus of Nazareth, *Cosmic Christ*, visionary painting

W niniejszym studium naszym celem jest interpretacja obrazu Alexa Greya zatytułowanego *Chrystus kosmiczny* (*Cosmic Christ*). Au-

tor tego dzieła to uznany amerykański malarz, którego prace, prezentowane są na całym świecie (w różnych formach). W fenomenologicznym odbiorze rzeczoności obrazu, jako pierwsze rzuca się w oczy mnogość użytych w nim motywów i symboli religijnych pochodzących z wielu kultur i tradycji odległych od siebie zarówno w czasie jak i przestrzeni. W efekcie, odbiorca ma nieodparte wrażenie, że ów swoisty pluralizm kulturowy i religijny niesie ze sobą jakieś szczególnie istotne przesłanie. W naszej interpretacji potraktujemy ten fakt jako punkt wyjścia analizy obrazu. Inaczej mówiąc, postaramy się zinterpretować dzieło amerykańskiego malarza szukając dlań szerszego kontekstu kulturowego, który posłużyłby jako platforma, w ramach której symbole odmiennych od siebie kultur i religii mogłyby być interpretowane jako przejawy jednego systemu. Wedle wstępnej hipotezy *Chrystus kosmiczny* Alexa Greya może być interpretowany jako tekst kultury New Age.

W pierwszej części naszych rozważań przedstawimy te elementy kontekstu kulturowego, które wydają się najistotniejsze dla interpretacji obrazu Alexa Greya. Rozpocniemy od kilku uwag na temat tego, co rozumiemy tutaj przez kulturę New Age i czym się ona charakteryzuje. Następnie przedstawimy podstawowe informacje o autorze i badanym przez nas dziele. Bardzo ważnym elementem rekonstrukcji kontekstu kulturowego będzie też przyjrzenie się filozoficzno-teologicznemu tłu tematyki obrazu Alexa Greya.

Przedmiotem drugiej części artykułu będzie analiza tego, co na obrazie przedstawił twórca. W efekcie wszystkich tych kroków badawczych dokonamy interpretacji dzieła Alexa Greya, a także rozstrzygniemy czy platforma kultury New Age jest właściwym punktem odniesienia do interpretacji *Chrystusa kosmicznego*.

Kontekst kulturowy

Wedle Anny Białowas, termin „New Age” odnosi się do prądu kulturalno-religijnego, który skupia wiele różnorodnych, ale ideowo podobnych nurtów funkcjonujących w kulturze od przełomu XIX i XX wieku¹. Podkreśla się, że ruch New Age nie jest religią *sensu stricto*, choć religijność, czy – szerzej mówiąc – duchowość stanowi centrum jego zainteresowań. Robert Ptaszek zaznacza, że spośród innych współczesnych religijnych bądź quasi-religijnych ruchów religijnych New Age wyróżnia się jako nowa, całościowa wizja duchowości i kultury alternatywnej wobec

¹ Autorka hasła New Age w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* zauważa, że funkcjonują też inne, konkurencyjne terminy na określenie tego zjawiska, jak np. *Nowa Epoka*, *Ruch Nowej Ery* (*New Age Movement*), *Era Wodnika* (*Age of Aquarius*), *Sprzysiężenie Wodnika* (*The Aquarian Conspiracy*), (...) *Nowy Paradigmat* (*New Paradigm*), *Nowa Świadomość* (*New Consciousness*), *Era Solarna* (*Solar Era*), *Nowe Myślenie*, *Neognoza*, *Neopoganizm*, *Ruch Ludzkiego Potencjału* (*Human Potential Movement*), *Świadomość Integralna*, *Nowa Duchowość* (*New Spirituality*), *Filozofia Wieczysta* (*Philosophia Perennis*). (Białowas, b.r.)

chrześcijaństwa (Ptaszek, 9). Inaczej mówiąc, Ruch Nowej Ery jest zjawiskiem wykraczającym poza ramy fenomenów religijnych, dlatego nazywamy go tutaj po prostu kulturą New Age. Historiozoficznie, bazuje ona na swoistym odczytaniu myśli Joachima z Fiore, który wyróżnił trzy epoki w dziejach ludzkiej religijności uporządkowane ewolucyjnie w kierunku coraz wyższej doskonałości². Epokę duchowości, w której „panowało” chrześcijaństwo określa się tutaj mianem Ery Ryb³. Koniec owej epoki ma oznaczać kres dominacji religii chrześcijańskiej, a wraz z tym nadejście duchowości typowej dla Ery Wodnika⁴. Według zwolenników New Age znajdujemy właśnie w okresie przejścia z Epoki Ryb do Epoki Wodnika.

Duchowość New Age jej wyznawcy traktują jako znajdującą się na wyższym poziomie rozwoju od tej typowej dla chrześcijaństwa. Wiąże się to z tym, iż Ruch Nowej Ery uważa się za syntezę duchowości wszystkich religii i ich historyczne zwieńczenie. Inaczej mówiąc, wedle zwolenników Nowej Ery dotychczas istniejące religie mogły zbliżyć się do prawdy o boskości, od której człowiek pochodzi na tyle tylko, na ile pozwalały im na to ich historyczno-kulturowe ograniczenia. New Age natomiast (wedle swoich zwolenników) wykracza poza te ograniczenia, transcendując ramy wszystkich instytucjonalnie zorganizowanych religii. Na etapie New Age duch ludzki ma sobie bowiem uświadamiać, że nie w historycznych religiach czy w instytucjonalnych kościołach tkwi nadzieja na dalszy rozwój ludzkiej religijności, ale w bezpośrednim doświadczeniu „kosmicznej świadomości własnej Jaźni”. Owo doświadczenie ma być rzekomo osiągalne w specjalnie indukowanym, „odmiennym stanie świadomości”, w którym podmiot odczuwa siebie jako boską jedność swojego Ja, Natury i Kosmosu. Transformacja z Epoki Ryb ku Erze Wodnika ma być zatem niejako przejściem od instytucjonalnych religii do „niewidzialnego kościoła dusz”, od „dogmatycznej religii” do bezpośredniego doświadczenia *sacrum*.

Wyciągając wnioski z tego, co powiedzieliśmy powyżej twierdzimy, że zwolennicy New Age traktują religijność jako ścieżkę stopniowego budzenia się ludzkości do duchowego oświecenia, tj. egzystencjalnego uświadomienia sobie prawdy o boskiej jedności Człowieka, Natury i Kosmosu. W tym sensie duchowość Epoki Wodnika ma w sobie zawierać doskonałości wszystkich religii pierwotnych i historycznych, a jednocześnie transcendować je. Wyczerpujące omówienie fenomenu Ery Wodnika przekracza możliwości niniejszego opracowania, nie jest to zresztą konieczne dla naszych badań. Interesuje nas tutaj New Age, przede wszystkim, jako specyficzne zjawisko kulturowe, w które cechuje się określonym podej-

² We współczesnych badaniach nad myślą Joachima z Fiore podkreśla się często, że traktowanie go jako proroka New Age wynika z wybiórczego odczytania jego myśli historiozoficznej (Por. Grzeszczak, 2000: 288).

³ Epoka Ryb kojarzona jest astrologicznie z przemożnym wpływem na ludzi gwiazdozbioru Ryb, a jak wiemy, *ryba* była jednym z symboli chrześcijaństwa. W historiozofii Joachima z Fiore, miała temu odpowiadać Era Syna Bożego i Kościoła.

⁴ W myśli Joachima z Fiore odpowiednikiem Ery Wodnika miałyby być Era Ducha Świętego.

ściem do postaci Jezusa z Nazaretu oraz do idei Chrystusa kosmicznego. Zdaniem Bernarda Francka New Age postrzega historycznego Jezusa jako „duchowego nauczyciela”, „głęboko wtajemniczonego”, który – tak jak inni nauczyciele ludzkości, został „wyposażony” przez kosmicznego Chrystusa. Ów „kosmiczny zbawca” natomiast ma być energią i świadomością chrystusową, przenikającą i stanowiącą esencję wszystkich istot (Franck, 1997: 35)⁵. Wedle New Age, człowiek w swej najgłębszej istocie stanowi cząstkę kosmicznej, boskiej energii, a jego życiowe zadanie polega na przebudzeniu jej w sobie. Inaczej mówiąc, kiedy ludzka jednostka na drodze różnorodnych inicjacji odnajduje w sobie i jednoczy się z ową odkrywającą w sobie kosmiczną energią i świadomością staje się „Chrystusem”, boskim „Ja”.

Autor obrazu, który jest przedmiotem naszej analizy urodził się jako Alex Velzy, w 1953 roku w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Od dziecka obsesyjnie zajmował go temat śmierci, i z tego powodu zatrudnił się nawet w kostnicy. W latach siedemdziesiątych studiował sztukę w Columbus College of Art and Design w Ohio. Po latach eksperymentów z *performance* krążących głównie wokół tematu śmierci artysta miał przeżyć swego rodzaju duchowe przebudzenie, które skierowało go do malarstwa zorientowanego na problemy religijne. Wtedy też przybrał nazwisko Alex Grey⁶. Obraz *Chrystus kosmiczny* został namalowany farbami olejnymi na drewnie w latach 1999-2000 (259cm x 127cm). Jest on wystawiony we własnej galerii autora, tj. w *Kaplicy Sakralnych Luster* (*The Chapel of Sacred Mirrors*) w amerykańskim mieście Wappinger, w stanie Nowy Jork.

Zanim przystąpimy do analizy warto też powiedzieć kilka słów o filozoficzno-teologicznym tle tematyki wybranego przeze mnie obrazu. W motywie kosmicznego Chrystusa następuje spotkanie trzech różnych wymiarów bytowych: Boga, człowieka i kosmosu. Temat ten pojawił się w kulturze Zachodu w wyniku zderzenia się świata religijności chrześcijańskiej z duchowością starożytną Grecji. W greckiej myśli motyw boskości, człowieka i kosmosu połączonych w jednym bycie uwidocznił się w sposób wyraźny już u Heraklita z Efezu, czyli około pięćset lat przed narodzeniem Chrystusa. *Logos* był dla Heraklita *arche* – czyli jednocześnie budulcem, podstawową zasadą twórczą kosmosu, a także esencją wszystkich jego elementów wziętych z osobna. Jako zasada kosmiczna *logos* to jednak nie tylko żywioł ognia, z którego świat powstał, ale też

⁵ Kosmiczny Chrystus ruchu Nowej Ery jest zatem w pewnym sensie bliższy orfickiemu i neopitagorejskiemu Dionizosowi Zagreusowi niż Jezusowi z Nazaretu znanemu z nauk chrześcijańskich.

⁶ Ponieważ naszym celem jest spojrzenie na obraz „Chrystus kosmiczny” w kontekście kulturowym, przedstawiono tutaj sylwetkę Alexa Greya pobieżnie tylko, odsyłając zainteresowanego czytelnika do dzieła: *Święte zwierciadła. Sztuka wizyjna Alexa Greya* (Wilber, McCormick, Grey, 2013) oraz do biografii zamieszczonej na stronie internetowej artysty: <https://www.alexgrey.com/bio>.

wewnętrzne „prawo” czy też „rozum” wszystkich zmian, które zachodzą w *uniwersum*. W człowieku *logos* był przede wszystkim duszą-rozumem, ale też zasadą, która umożliwiała człowiekowi utożsamienie się z *logosem* kosmicznym⁷. Kiedy zatem czyta się słynny tekst z początku Ewangelii Świętego Jana: *Na początku był Logos, a Logos był u Boga, i Bogiem był Logos* (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος) i wiadomo, że *Logos* oznacza tutaj Jezusa Chrystusa, to bardzo łatwo może do głowy przyjść pomysł, iż w istocie znany z Ewangelii *Narodzony Zbawiciel* oraz grecka *boska zasada twórcza* przenikająca kosmos i człowieka mają coś ze sobą wspólnego; że można odnaleźć tu swoją jedność greckiej religijności kosmicznej (w opracowaniu filozoficznym) z religią chrześcijańską. Myśl taka pojawiała się w filozofii i teologii Orygenesesa, Klemensa z Aleksandrii i innych wielkich myślicieli chrześcijańskich (Maloney, 1972). Współcześnie natomiast idea Chrystusa kosmicznego ożywa w naszej kulturze głównie za sprawą Ruchu New Age, którego zwolennicy chcą połączyć kosmiczną religijność Wschodu, tzw. „głębką ekologię” i pewne wątki chrześcijańskie. Wydaje się, że podobny motyw można przypisać też badanemu dziełu Alexa Greya.

Analiza wybranych elementów *Chrystusa kosmicznego* Alexa Greya

Rozpocznijmy od pewnych uwag natury ogólnej. Analizowane dzieło składa się z szeregu osobno przedstawionych scen i postaci, które skomponowane zostały w taki sposób, że tworzą razem „ciało” Chrystusa kosmicznego. Przypatrując się niektórym z owych „mini-obrazów” dość łatwo dostrzec wzajemne powiązania, inne natomiast wyglądają na względnie autonomiczne znaczeniowo. Jak zauważyliśmy poprzednio, dzieło Alexa Greya zawiera symbole zaczerpnięte z wielu różnych kultur i religii⁸. Są one jednak użyte w oderwaniu od ich źródłowego kontekstu i przekształcone w stylu kultury New Age. Służy temu między innymi zestawianie obok siebie symboliki obcych sobie tradycji religijnych, a także świadome włączenie w znane z historii narracje religijne elementów im obcych. Ciekawym przykładem tego jest fakt, iż tradycyjne opowieści dotyczące narodzenia Jezusa z Nazaretu przedstawione są na obrazie w sposób sugerujący ingerencję istot pozaziemskich. Kiedy uważnie przyjrzymy się Gwieździe Betlejemskiej, która kieruje Trzech Królów do miejsca narodzenia Jezusa to zauważymy, że wygląda ona jakby to była świadomie użyta technologia cywilizacji pozaziemskiej. Rzutuje ona wędrowcom dokładny

⁷ Koncepcja ta została potem rozwinięta przez filozofów stoickich.

⁸ Wychodząc poza symbole konkretnych religii, można odnaleźć tutaj np. motywy neoplatonistyczne. Umieszczona na obrazie „matka boska” udzielająca błogosławieństwa ziemi, jej „zielone dziecko”, zdają się być emanacjami „kosmicznego Chrystusa”, co można porównać do systemu emanacji *Jedni* Plotyna.

obraz Boskiego Dziecięcia i jego rodziców wraz z kierunkiem, w którym należy podążać. Ewidentnie widać, że symbole religijne znaczą tutaj coś innego niż w oryginalnym kontekście kulturowym.

Na obrazie autor umieścił pewne symboliczne wydarzenia z historii ludzkiej społeczności. Bardzo ważne wydają się zwłaszcza te mówiące o przezwyciężeniu siły grawitacji, rozumianej tutaj prawdopodobnie jako siła przywiązująca człowieka do życia na ziemi i uniemożliwiająca mu kosmiczną ekspansję. Motyw ten ukazuje następująca sekwencja: Newton ze spadającym jabłkiem, wynalezienie samolotu, prom kosmiczny, pierwsza wyprawa na księżyc, statek kosmiczny⁹. Elementem ekspansji kosmicznej człowieka jest tutaj również nawiązanie kontaktu z przedstawicielami pozaziemskich cywilizacji, co jest zresztą dość popularnym tematem w środowisku Ruchu Nowej Ery. Ponieważ czytamy tutaj dzieło Alexa Greya w kontekście kultury New Age, to owa ekspansja kosmiczna powinna być rozumiana najpierw jako ewolucja ducha w kierunku osiągnięcia kosmicznej świadomości, a dopiero potem, niejako wtórnie, również jako ekspansja kosmiczna w dosłownym, fizycznym znaczeniu tego wyrażenia¹⁰.

Chrystus kosmiczny prezentuje różnorodność przejawiającą się w egzystencji człowieka. Wskazuje na to obecność motywów ukazujących bardzo odległe aksjologicznie wymiary życia ludzkiej społeczności. Przedstawiono tutaj między innymi postacie świętych, akt seksualny, papieża pozdrawiającego wiernych, kogoś wręczającego łapówkę, rozrastającą się sieć autostrad, eksperymenty dotyczące zdolności paranormalnych. Na obrazie znajdziemy również nawiązanie do historycznych tragedii i okrucieństw, które wydarzyły się na Ziemi: tryumf Trzeciej Rzeszy wraz z następstwem w postaci Holocaustu, niewolnictwo, wyniszczenie Indian, zagłada ekologiczna Ziemi. Problematyka ekologiczna zaznacza się zresztą w omawianym dziele dość wyraźnie. Są tu przedstawione między innymi sceny odwołujące się do kwestii przeludnienia, głodu na świecie, wyrębu lasów, polowania na wieloryby.

Autor wyróżnił pewne postacie znane z historii ludzkiej społeczności pisząc ich nazwiska obok prezentowanego wizerunku. Owych „bohaterów ludzkości” możemy podzielić na ludzi religii i nauki. Z jednej strony mamy więc m.in. św. Augustyna, św. Hildegardę, Mistrza Eckharta, św. Teresę z Avila. Z drugiej strony natomiast znajdziemy tu Galileusza, Mikołaja Kopernika, Faradaya, Darwina, Freuda, Pascala, Marię Skłodowska-Curie i Adama Smitha. Na obrazie można znaleźć jeszcze postać

⁹ Co ciekawe, Grey – wzorem artystów postmodernistycznych – dość swobodnie posługuje się różnymi motywami popkulturowymi. Na obrazie pojawia się przykładowo kształt statku kosmicznego znanego z serialu *Star Trek*.

¹⁰ Taką interpretację wspiera też fakt, iż Alex Grey wierzył w magiczno-mistyczną moc sztuki i chciał by jego dzieła pomagały ludziom dążyć w kierunku oświecenia duchowego (Irvin, 2010).

Alberta Einsteina, który został wybrany tutaj chyba jako postać łącząca obydwie powyższe grupy. Możemy się tego domyślać dzięki jego zacytowanej na obrazie wypowiedzi: *Nauka bez religii jest ułomna, religia bez nauki jest ślepa*¹¹. Wskazywać by to mogło na typową dla wrażliwości kulturowej New Age holistyczną wizję duchowości, w której nauka razem z religią mają prowadzić człowieka ku przebóstwieniu.

Co ciekawe, na obrazie nie ma zbyt dużo odwołań do postaci historycznego Jezusa z Nazaretu, a te, które znajdziemy na obrazie Greya ulegają przekształceniu w duchu kultury New Age. Wspomnieliśmy powyżej połączenie tematu narodzin Jezusa i idei zaangażowania istot pozaziemskich w pomoc trzem królom wędrujących do Boskiego Dziecięcia. W bardzo oryginalny sposób ukazano też motyw ukrzyżowania. Kula ziemiska, która stanowi zarazem serce kosmicznego Chrystusa, opleciona jest siecią, a na spójnieniach ukrzyżowane są ludzkie postacie (męskie, kobiece, ciężarne, różnych ras). W centralnym punkcie sieci „ukrzyżowany” jest też sam Jezus Chrystus. Jego tożsamości możemy domniemywać właśnie na podstawie centralnej pozycji wśród „ukrzyżowanych” i po aureoli dookoła głowy¹². Motyw ten, jako całość, można nazwać swego rodzaju „planetarnym ukrzyżowaniem”. Wiedząc o tym, że „głęboka ekologia” jest w wierzeniach New Age ściśle powiązana z religijnością, możemy domniemywać, iż owo „ukrzyżowanie” symbolizuje kolektywne cierpienia związane z krzywdami wyrządzonymi „matce Ziemi” symbolizowanej przez „zielone dziecko” i sylwetki zwierząt umieszczone obok niego.

Ponad sceną „planetarnego ukrzyżowania” artysta umieścił „kosmiczną matkę bożą” wykonującą symbol nałożenia rąk dokonywanego z boleścią (krwawe lzy). Towarzyszą jej w tym św. Matka Teresa z Kalkuty oraz Dalajlama *Tenzin Gjaco*¹³. Oznaczać to może duchową walkę o uwolnienie od zła, które prowadzi Ziemię i jej mieszkańców do niezawinionego cierpienia. Pod „planetarnym ukrzyżowaniem” z kolei znajduje się motyw, na którym ukazane jest tchnienie „kosmicznego ducha świętego”, które wnika w postać Jezusa (pod postacią świetlistej gołębiczy) podczas sceny wskrzeszenia Łazarza. W ten sposób po raz kolejny potwierdza się, że na obrazie Alexa Greya historyczny Jezus jest pojmowany w stylu New Age. Jego moc czynienia cudów ma pochodzić od „kosmicznego ducha” (ostatecznie prawdopodobnie od samego Chrystusa kosmicznego), a sam Jezus, jako oświecony mistrz, jest tylko kanałem, przez który przenika boska energia uzdrawiająca.

¹¹ Na obrazie obok postaci podpisanej „Einstein” znajduje się słynne równanie: $E=mc^2$, a ponad tym znajduje się następujący napis: *Science without religion is lame, religion without science is blind*.

¹² Wszystkie ukrzyżowane postacie są nagie, w tym również sam Jezus. Może to symbolizować niewinność, bezgrzeszność, niczym niezawinione cierpienia.

¹³ Św. Matka Teresa z Kalkuty oraz Dalajlama *Tenzin Gjaco* pojawiają się tutaj prawdopodobnie jako symbole współczucia – chrześcijańskiego i buddyjskiego.

Na ramie obrazu znajduje się symbol wszechmocy Boga Stwórcy – greckie litery Alfa i Omega, które zarazem stanowią symbol chrystologiczny. Ów motyw można też odczytać w kontekście teologii Teilharda de Chardina, który jest bardzo ważną postacią dla zwolenników New Age. Nauka owego jezuita koncentrowała się na zagadnieniu ewolucji świata materii w kierunku zjednoczenia w duchu. Wszystko miało zdążać od punktu Alfa do punktu Omega, mając niejako swoje spełnienie w przebóstwionym przez Chrystusa kosmosie.

Chrystus kosmiczny jako tekst kultury New Age

Chrystologiczna tematyka oraz mnogość symboli religijnych zaczerpniętych z różnych tradycji sugerowałaby, że dzieło Alexa Greya należy przyporządkować do malarstwa religijnego. Istnieją jednak pewne problemy z taką interpretacją. Owe symbole bowiem nie występują tutaj kontekstach przypisanych im przez religie, które były ich źródłem. Radykalny pluralizm tradycji religijnych i kulturowych również nie stanowi głównego przesłania obrazu Greya. Z naszej analizy wynika bowiem, że istnieje pewien meta-system znaczeń, w który wpisane są motywy i symbole zaczerpnięte z różnych kultur i religii. W istocie, najgłębsze przesłanie *Chrystusa kosmicznego*, możemy odnaleźć dopiero, kiedy przyjmujemy, że dzieło Alexa Greya należy traktować jako tekst kultury New Age i w tym kontekście go odczytamy. Poniżej, w formie podsumowania niniejszych rozważań postaramy się przedstawić interpretację *Chrystusa kosmicznego* wychodzącą z owego założenia.

Jako, że Ruch Nowej Ery uważa się za syntezę duchowości wszystkich religii i ich historyczne zwieńczenie, umieszczenie na obrazie symboli wielu różnych kultów możemy potraktować jako przedstawienie różnych (historycznie i kulturowo) etapów ewolucji duchowej ludzkości w kierunku przebudzenia „energii i świadomości chrystusowej”. Inaczej mówiąc, pluralizm kulturowy i religijny dzieła Alexa Greya jest środkiem wyrażenia idei, wedle której ludzie różnych kultur i religii, a nawet cała planeta – wszyscy jesteśmy uczestnikami ewolucji duchowej, która polega na przebudzeniu Chrystusa na różnych poziomach organizacji bytu kosmicznego: w człowieku, poprzez kulturę, religię, „matkę Ziemię”, kontakty z obcymi cywilizacjami, aż do samorealizacji całego bytu kosmicznego jako Chrystusa.

Artysta sam przeżył swoiste duchowe przebudzenie, które zorientowało jego dalsze życie na prowadzenie innych poprzez swą sztukę do analogicznego zwrotu duchowego w stylu New Age. Poświęcona jest temu cała jego galeria, *Kaplica Sakralnych Luster*, w której *Chrystus kosmiczny* jest ważnym eksponatem. Sam motyw Chrystusa kosmicznego bowiem spina klamrą różne elementy duchowości New Age, a zwłaszcza religijność Wschodu, głęboką ekologię oraz pewne elementy duchowości chrześcijaństwa.

Na obrazie w sposób symboliczny przedstawiono zmagania na indywidualnej i planetarnej drodze ewolucji duchowej. Widzimy życie codzienne w jego różnorodnych wymiarach, kontrastujące ze sobą dzieje wzlotów ludzkości (mistycy, wielkie wynalazki) i jej upadków (Holocaust, katastrofy ekologiczne). Wszystko jednak ostatecznie zmierza w kierunku duchowej i materialnej ekspansji kosmicznej, ku realizacji boskiej jedności Ja, Natury i Kosmosu, punktowi Omega, zjednoczeniu się jednostek z energią i świadomością kosmicznego Chrystusa. Postacie świętych, ale też wielcy „ludzie historii” i naukowcy zdają się być tu przywoływani jako aktorzy swego rodzaju „duchowej wojny”, dynamicznego procesu ewolucji, której stawką jest wyzwolenie „matki Ziemi” i ludzi – jej dzieci, a wraz z nimi wszystkich istot żywych. Owe dzieci są zaś w istocie mikro-kosmicznymi obrazami makro-kosmicznego Chrystusa. Jeżeli mówimy więc tutaj o ewolucji duchowej, to jest to w istocie droga polegająca na powrocie do swej prawdziwej tożsamości wiecznie przebywającej w kosmicznym Chrystusie. Taką interpretację sugeruje zresztą napis umieszczony na drewnianej podstawie obrazu:

You can never be lost.
When have you ever been apart from me?
You can never depart and never return.
For we are continuous, indistinguishable.

Bibliografia

- Agnieszka Białowas, *New Age*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii. Internetowa wersja encyklopedii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, b.r., <http://www.ptta.pl/pef/pdf/n/newage.pdf> (dostęp: 13.08.2019)
- Alex Grey, *Bio*, <https://www.alexgrey.com/bio> (dostęp: 25.09.2019)
- Alex Grey, *Soul Mates and Universal Consciousness. Interview by Jan Irvin*, Gnostic Media 2010, <https://www.alexgrey.com/press-media/interviews/jan-irvin-interview> (dostęp: 20.01.2019)
- Ken Wilber, Carlo McCormick, Alex Grey, *Święte zwierciadła. Sztuka wizyjna Alexa Greya*, illuminatio, Białystok 2013.
- Bernard Franck, *Leksykon New Age w stu kluczowych pytaniach*, tłum. Maria Czarnecka, Kraków, Wydawnictwo M, 1997.
- Jan Grzeszczak, *Współczesne badania nad Joachimem z Fiore*, Poznańskie Studia Teologiczne 9 (2000), s. 277-288.
- George A. Maloney, *Chrystus kosmiczny. Chrystus kosmiczny - od Pawła do Teilharda*, tłum. Tadeusz Mieszkowski, PAX, 1972.
- Robert T. Ptaszek, *Nowa Era religii? Ruch New Age i jego doktryna – aspekt filozoficzny*, Wydawnictwo KUL, Wydawnictwo Academicum, Lublin 2015.

Marek Jastrzębski – doktor nauk humanistycznych; absolwent studiów z filozofii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz filologii na Uniwersytecie Przyrodniczo-Humanistycznym w Siedlcach. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się wokół zagadnienia sytuacji egzystencjalnej człowieka odzwierciedlonej w określonych paradygmatach kulturowych, religijnych, w różnych systemach polityczno-gospodarczych, a także w literaturze.

Marek Jastrzębski – PhD in Humanities; graduated from The Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw with a degree in philosophy, and from Siedlce University of Natural Sciences and Humanities with a degree in philology. His research interests concentrate on the issue of the existential situation of human reflected in the specific paradigms of the culture, religion, in various political and economic systems, and in literature.

Dane kontaktowe / Contact details

Dr Marek Jastrzębski
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0707-8818>

WILEŃSKI OBRAZ EKSTAZA ŚW. TERESY

Dariusz Lewicki
Lithuania, Vilnius
ikribl@wp.pl

Abstract. The paper concerns the painting “Ecstasy of Saint Teresa” in the church of Saint Teresa in Vilnius. The article discusses the features of the image, painting techniques and symbolic meanings.

Keywords: Vilnius, Teresa of Ávila, Painting

Wilnianie za wstawiennictwem Bogurodzicy od pokoleń w Ostrej Bramie wypraszają szczególne łaski dla siebie i swoich bliskich. Odpusty Opieki Matki Miłosierdzia od blisko 300 lat odbywają się corocznie między 9 a 22 listopada. Wierni, z powodu braku miejsca w kaplicy, zbierają się na uroczyste Msze Św. w przylegającym barokowym kościele św. Teresy. Miejsce kultu zbudowane w latach 1635-1650 dzięki fundacji Stefana Pacy jest ściśle związane z katolickim zakonem kontemplacyjnym Marii Panny z góry Karmel. Karmelici przybyli do Wielkiego Księstwa Litewskiego w 1626 r.¹ W kościele nabożnie modlą się również przed kopią słynnego obrazu Matki Boskiej. Na tej kopii Maryja Ostrobramska jest ukazana bez srebrnych szat. Taki wizerunek Matki Bożej jest mało znany. Nie wszyscy nawet kojarzą, że to ta sama Matka Ostrobramska². Jeszcze więcej wiernych nie zdaje sobie sprawy, jakiej wartości jest omawiane w niniejszym szkicu dzieło sztuki „Ekstaza św. Teresy”.

Otóż w marmurowym ołtarzu głównym pomiędzy sześcioma połączonymi kolumnami i czterema dużymi gipsowymi posągami, przedstawiającymi Eliasza, Elizeusza, św. Szymona Stokcjusza i Anioła Męczeństwa (wg innych badaczy – św. Piotra, św. Jana, św. Michała oraz św. Szymona)³, jest umieszczony obraz „Ekstaza św. Teresy z Avili”, czasem nazywany „Św. Teresa z krwawiącym sercem⁴” lub „Zranienie serca św. Teresie⁵”.

¹ A. Kuleszo, *Historja Cudownego Obrazu Najświętszej Marji Panny Matki Miłosierdzia w Ostrej Bramie w Wilnie*. Wilno, 1927, s. 8. inicjał nazwisko

² *Ostra Brama – znana i nieznana*. 2014 // <http://zw.lt/wilno-wilenszczyzna/ostra-brama-znana-nieznana/>

³ J. Garniewicz, *Wileńskie świątynie – od czasów najdawniejszych do obecnych*. Kędzierzyn-Koźle/Wilno/Ryga, 1993, s. 119.

⁴ T. Račiūnaitė, *Vizijos ir atvaizdai: Basijų karmelitų palikimas*. Vilnius, 2003, s. 203.

⁵ A. H. Kirkor, *Przewodnik*. Wilno, 1862, s. 160.

Początkowo przypisywano autorstwo dzieła pędzlowi malarza Kanuta Rusieckiego⁶ (1800-1860). Najnowsze badania wskazały jednak, że obraz został namalowany w II połowie XVIII wieku w Wilnie przez Szymona Czechowicza (1689-1775)⁷. Malarz otrzymał zasłużony tytuł „największego polskiego malarza religijnego”, ponieważ będąc człowiekiem świeckim, przez całe życie malował dzieła wyłącznie o tematyce religijnej, przyozdabiając nimi rozliczne świątynie i podnosząc na duchu rzesze wiernych⁸. Malarstwo eklektyczne w Rzymie miało wielki wpływ na jego twórczość⁹.



„Ekstaza św. Teresy”

⁶ B. Kaczorowski, *Zabytki starego Wilna*. Warszawa, 1991, s. 141.

⁷ A. Paliušytė, *Lietuvos dailininkų žodynas: XVI – XVIII a.* (t. I). Vilnius, 2005, s. 90.

⁸ *Największy polski malarz religijny* // Przewodnik katolicki. 1939, Nr. 30, s. 483-484.

⁹ L. Šinkūnaitė, *Josepho Saunderso pranešimas apie Simono Čechavičiaus tapybą* // Meno istorija ir kritika, 2011, s. 37.

Obraz należy do gatunku malarstwa religijnego. Przedstawia on moment, gdy tracąca przytomność św. Teresa, oczekuje na włócznie, trzymaną przez niebiańskiego wysłannika, unoszącego się w powietrzu. Raniąca serce włócznia przedstawia stan ekstazy kobiety. Scena transwerberacji, opisana przez mistyczkę, w ikonografii jest dominująca. Świętą z obu stron podtrzymują dwa młodzieńcze anioły o delikatnych rysach i falistych włosach, jej noga i ręka zwisają bezwładnie, wysuwając się spośród fałdowanej szaty. Twarz karmelitanki, pełna ekspresji, wyraża cierpienie, a zarazem ogromną rozkosz. Usta są rozwarłe, oczy zamknięte, a twarz pochylona w bok. Rzecz dzieje się w pomieszczeniu z otwartym oknem. Z lewej strony w dolnej części obrazu widoczny jest klęcznik przykryty czerwonym, podobnym do koloru krwi, materiałem. Identyczne płótno faluje u góry. Za plecami anioła, podtrzymującego św. Teresę, zauważalna jest firana w stylu barokowym, po drugiej zaś stronie obrazu spostrzec można naturalny krajobraz (drzewa i zachód słońca), co wskazuje poniekąd na nurt stylistyczny rokoko.

Warto również zwrócić uwagę na trzy małe anioły u góry, które są gotowe zrzuć na ziemię róże w kolorze białym i czerwonym. Róża w symbolice chrześcijańskiej oznacza łaskę Boga, dziewiczość, jest również emblematem cnotliwego piękna oraz miłości duchowej¹⁰. Biały kolor wiąże się ze świętością, symbolizuje nie tylko czystość, niewinność, ale i mądrość¹¹. Natomiast czerwony – przelaną krew, vitalność¹².

Kompozycja obrazu jest asymetryczna, dynamiczna, otwarta. Całość nasycona jest teatralnością, światłocieniami i kolorami¹³. Według litewskiego badacza sztuki Tojany Račiūnaitė obraz jest dynamiczny¹⁴. Mistrz pędzla unikał wyrazistych barw. Wiadomo, na bazie zebranych materiałów archiwalnych przez litewskiego historyka Vladasa Dremę, że w drugiej połowie XIX wieku obraz nie potrzebował dogłębnego odrestaurowania, ale ograniczono się wyłącznie do czyszczenia i wskazania defektów¹⁵. Obecnie obraz jest w dobrym stanie, jednak dzieło sztuki w najbliższej przyszłości powinno się odnowić, gdyż są zauważalne zaciemnienia oraz rozmaite defekty.

Długość obrazu (bez ramy) wynosi: 251 cm, szerokość 150 cm¹⁶ (według dawnych pomiarów – długość 12 łokci, szerokość 5 łokci)¹⁷. Długość ramy: 321 cm, szerokość – 170 cm. Obraz został namalowany na płótnie farbami olejnymi¹⁸. Całość osadzona jest w ramie drewnianej

¹⁰ W. Kopaliński, *Słownik symboli*. Warszawa, 2012, s. 363.

¹¹ L. Lapinskienė, *Simbolinių reikšmių žodynas*, 2007, s. 25.

¹² Kopaliński W., op. cit., s. 51.

¹³ *Lietuvos TSR istorijos ir kultūros paminklų sąvadas* (T. 1). Vilnius, 1988, s. 256.

¹⁴ T. Račiūnaitė, *Vizijos ir atvaizdai: Basųjų karmelitų palikimas*. Vilnius, 2003, s. 203.

¹⁵ V. Drėma, *Vilniaus bažnyčios: iš Vlado Drėmos archyvo*. Vilnius, 2008, s. 927.

¹⁶ *Lietuvos TSR istorijos ir kultūros paminklų sąvadas* (T. 1). Vilnius, 1988, s. 256.

¹⁷ A. H. Kirkor, *Przewodnik*. Wilno 1862, s. 160.

¹⁸ *Lietuvos TSR istorijos ir kultūros paminklų sąvadas* (T. 1). Vilnius, 1988, s. 256.

z „płomienistym”, połączonym ornamentem kwiatów i liści (roślin). Techniki – złożenie arkuszowe, dłubanie lub rytowanie ornamentów.

Posługując się wynikiem badań chemicznych obrazu Szymona Czechowicza „Zaślubiny św. Katarzyny”, który wisi w ołtarzu głównym kościoła św. Katarzyny w Wilnie, warto wysnuć pewne analogie i stwierdzić, że malując „Ekstazę św. Teresy”, artysta mógł użyć następujących pigmentów: białego (glejtę ołowianą), żółtego (prawdziwego Neapolu żółtego), czerwonego (cynobru i czerwoną ochrę), niebieskiego (błękitu Turnbulla), czarnego (czerni frankfurckiej). Spoiwo (substancja wiążąca) – olej schnący¹⁹.

Po odzyskaniu niepodległości przez Litwę obraz znalazł się pod czujną opieką państwa. W 1992 r. 15 grudnia został on wpisany na listę Litewskiego Państwowego Rejestru Zabytków Chronionych (unikalny kod: 7392) jako cenna wartość należąca do kościoła św. Teresy²⁰ oraz kulturalna spuścizna karmelitów bosych w Wilnie²¹.

Dariusz Lewicki - Polak urodzony i żyjący w Wilnie, absolwent Uniwersytetu Wileńskiego.

Dariusz Lewicki - a Pole born and living in Vilnius, Lithuania, a graduate from the Vilnius University.

Dane kontaktowe / Contact details

Dariusz Lewicki
ikribl@wp.pl

¹⁹ L. Šinkūnaitė, *Josepho Saunderso pranešimas apie Simono Čechavičiaus tapybą // Meno istorija ir kritika*, 2011, s. 38.

²⁰ Kultūros vertybių registras: *Paveikslas "Šv. Teresės ekstazė"* // <http://kvr.kpd.lt/#/heritage-search>

²¹ Račiūnaitė T. *Vizijos ir atvaizdai: Basijų karmelitų palikimas*. Vilnius, 2003, s. 201-206.

III

RECENZJE
I SPRAWOZDANIA

„OBRAZY ŚWIATA” W LITERATURZE I KULTURZE

Andrzej Borkowski, Ewa Borkowska

Polska, Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach,
andrzej.borkowski@uph.edu.pl
ewa.borkowska@uph.edu.pl

Abstrakt. Tekst jest sprawozdaniem z seminarium naukowego, które zostało zorganizowane przez IKRiBL, UMB w Bańskiej Bystrzycy oraz Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach. Spotkanie dotyczyło problemu kreacji i recepcji „obrazów świata” na gruncie nauk humanistycznych.

Słowa kluczowe: seminarium, obrazy świata, humanistyka, Siedlce – Bańska Bystrzyca

"IMAGES OF THE WORLD" IN LITERATURE AND CULTURE

Andrzej Borkowski, Ewa Borkowska

Poland, Siedlce University of Natural Sciences and Humanities
ewa.borkowska@uph.edu.pl
andrzej.borkowski@uph.edu.pl

Abstract. The text is a report from a scientific seminar that was organized by IKRiBL, UMB in Bańska Bystrica and the University of Natural Sciences and Humanities in Siedlce. The meeting concerned the problem of creation and reception of "images of the world" in the humanities.

Keywords: seminar, images of the world, humanities, Siedlce - Bańska Bystrica

W dniu 11. 09. 2019 r. w Siedlcach odbyło się seminarium naukowe „Obrazy sveta ako výskumná doména humanitných vied. Produkcia, distribúcia, recepcia a spracovávanie obrazov sveta” – „Obrazy świata jako obszar badawczy nauk humanistycznych. Produkcja, dystrybucja, recepcja i przetwarzanie obrazów świata”. Spotkanie zorganizowały trzy podmioty: Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici; Instytut Kultury Regionalnej i Badań Literackich im. Franciszka Karpińskiego; Instytutu Polonistyki i Neofilologii Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach (obecnie: Instytut Językoznawstwa i Literaturoznawstwa UPH). Cel seminarium to interdyscyplinarny namysł oraz dyskusja na temat procesów produkcji, rozpowszechniania, recepcji i przetwarzania różnych „obrazów świata” (sztuka, nauka, język, media...) traktowanych jako obszar szczególnej refleksji w naukach humanistycznych.

W Siedlcach pojawili się goście z ośrodków naukowych z Polski oraz Słowacji: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny

w Siedlcach, Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici, Europejska Uczelnia Informatyczno-Ekonomiczna w Warszawie, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, Univerzita Komenského v Bratislave, Instytut Kultury Regionalnej i Badań Literackich im. Franciszka Karpińskiego.

Z referatami wystąpili: dr hab. Agnieszka Doda-Wyszyńska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu): *Zanik obrazowania w filozofii i uwiad aksjologii*; dr hab. prof. UPH Roman Mnich (Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach): *Философские метафоры для описания образа мира в XX веке*; prof. PaedDr. Martin Golema, PhD. (Filozofická fakulta Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici): *Kolektívne symboly ako obrazy sveta: na príklade Jazdeckej sochy kráľa Svätopluka*; dr hab. Marzena Cyzman (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu): *Interpretacja tekstu czy interpretacja „od” tekstu? Tekst, interpretacja i kolektywne myślenie*; mgr Joanna Madej-Borychowska (Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach): *The fable of “The Parliament of Rats and Mice” in “Piers Plowman” by William Langland – literary and political references*; dr hab. Zdenko Dobřík (Filozofická fakulta Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici): *Konštruovanie jazykového obrazu osobností ako odraz (prejav) motivačného a záujmového sveta jeho tvorcov*; doc., PhD. PhD Juraj Šuch (Filozofická fakulta Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici): *Poznámka o “životaschopnosti” historických obrazoch minulosti*; dr Marek Jastrzębski (Europejska Uczelnia Informatyczno-Ekonomiczna w Warszawie, IKRiBL Siedlce): *Discovering Spatiotemporal Principles of the World Presented in the “Nothing Sacred” Series by Elizabeth Ann Scarborough. Some Methodological Remarks*; mgr. Lucia Szabóová (Filozofická fakulta Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici): *Príbehy ako „obrazy sveta” v literatúre (na výbere ukážok z poviedkovej zbierky „Vedľajšie účinky chovu drobných hlodavcov”)*; mgr., PhD. Lujza Urbancová (Filozofická fakulta Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici): *Socializovaná zložka lexikálneho Uznamu*; mgr Sandra Kocha (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy): *Językowy obraz kobiety religijnej w twórczości Hansa Christiana Andersena*; mgr. Patrícia Molnárová (Filozofická fakulta Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici): *Bojovať a budovať – jazykový obraz roku 1968 v súdobej a súčasnej publicistike*; dr hab. Danuta Szymonik (Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach): *Духовное измерение мира героя в рассказе Александра Куприна „Анафема”*; dr Oksana Blashkiv (Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach): *Без ностальгичи о прошлом: образ «чужого» в романе Станислава Ракуса «Эксцентричный университет»*; PhD., Mgr. Eva Pršová (Filozofická fakulta Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici): *Motívy smrti ako súčasť literárneho obrazu sveta dieťaťa*; dr hab. Andrzej Borkowski (Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach): *Literackie obrazy starości w literaturze barokowej (wybrane przykłady)*.

Udział zaoczny: doc. PhD.; Mgr. PhD. Mikulášová, Andrea; Mikuláš, Roman (Pedagogická fakulta, Univerzita Komenského): *Ako komunikujeme v metaforách. Obrazy sveta medzi univerzálami a kontextovými premenami?*; PhD.; Nadežda Zemaníková (Filozofická fakulta, Univerzita Mateja Bela): *Wolfovej „obraz sveta“ v premenách nemeckého žurnalistického interdiskurzu po roku 1989*; doc. PhD.; Ivan Jančovič (Filozofická fakulta Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici): *Súčasná slovenská koncepcia vyučovania literatúry ako „obraz sveta“ (Kľúčové metafory v interdiskurze literatúry a vzdelávania)*; mgr., PhD. Martin Lizoň (Filozofická fakulta, Univerzita Mateja Bela): *Modelovanie obrazu Ruska na knižnom trhu na Slovensku*; dr Ewa Borkowska (Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach): *Obraz Europy Wschodniej we współczesnej poezji polskiej*.

Seminarium zaowocuje monograficznym zeszytem czasopisma „Inskrypcje. Półrocznik” (2020).

Bibliografia

<https://ikribl.com/2019/04/30/obrazy-sveta-ako-vyskumna-domena-humanitnych-vied-wrzesien-2019/>

Andrzej Borkowski, Ewa Borkowska, Uniwersytet Przyrodniczo Humanistyczny w Siedlcach

Andrzej Borkowski, Ewa Borkowska, Siedlce University of Natural Sciences and Humanities.

Dane kontaktowe / Contact details

andrzej.borkowski@uph.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0002-0003-4468>
borkowskae@uph.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0002-5644-3025>

IV

TWÓRCZOŚĆ

WIERSZE

Violetta Machnicka

Przyjaciół w noc sylwestrową

Siedzi przede mną i patrzy
Jak najwytrwalszy widz.
Niczego nie przegapi
I nie przeoczy nic.

Kiedy podnoszę powiekę,
Do góry wznosi brew
Jak gdyby chciał zrozumieć,
Czego od niego chcę.

Przybiega do mnie ufnie,
Radośnie wita mnie,
A gdy petarda wybuchnie,
Przytulić się mocno chce.

I czuję wierne serce –
Jak ptak przy moim drzy.
I widzę mądre oczy
Całkiem oddane mi.

Mój Przyjaciółu drogi,
Hałasom radę dam,
Pokonam Twoje trwogi –
Ze mną nie jesteś sam.

Broda z pchłami

Suni broda się zapchlila,
Sunia dawno się nie myła.
Teraz łapą czyści brodę
Na wygodę i urodę.

Maksio z boku sennie zerka:
- Ale z Suni jest pucerka!
Psu na budę to czyszczenie,
Tu konieczne ogolenie!

Pianka i kolońska woda
Wnet powabu Suni doda.
I niejeden kundel stary
Złapie się na pieskie czary.

Zabawy onomastyczne na trasie Warszawa – Siedlce (wybór)

I.

Czy w **Woli Grzybowskiej** są grzyby,
Czy nazwę nadano na niby,
By grzybów spragnieni smakosze
Na próżno taszczyli swe kosze?

II.

A w **Cisiach** czy cizie mieszkają
I kuszą, uwodzą, zwabiają,
Bo miziać się lubią jak kizie
I sławią mizianiem tym Cisie?

III.

Gdzie **Dębe** są **Wielkie** przy stacji
Nie ujrzysz dębowej dziś gracji.
Miast dębów dostojne topole
Szeleszczą po włosku swą wolę.

IV.

Od **Mrozów** przechodzą wręcz dreszcze –
Tak zimno nie było tam jeszcze!
I nawet w sierpniowe upały
Mrozanin aż trzęsie się cały.

V.

Sabinka – a może Sabrinka?
Uroczą, magiczną dziewczynką!
Bogactwem natury czaruje
I Siedlce za miedzą wskazuje.

*Sabrina – bohaterka filmu dla młodzieży *Sabrina, nastoletnia czarownica* (1996-2003). Kontynuacją serialu były dwa filmy fabularne *Sabrina jedzie do Rzymu* (1998) oraz *Sabrina – podwodna przygoda* (1999) W 2018 roku platforma Netflix zrealizowała serial na podstawie komiksu oraz pierwotnej wersji serialu z lat 90.

**Kolejność miejscowości nieprzypadkowa.

Violetta Machnicka - Polish philologist, habilitated doctor (linguist), university teacher.

Violetta Machnicka - Polish philologist, habilitated doctor (linguist), university teacher.

Dane kontaktowe / Contact details

dr hab. Violetta Machnicka
e-mail: viola.machnicka@wp.pl

CONTENTS

Dominika Budzanowska-Weglenda HERBS IN THE ROMAN KITCHEN OF CATO THE ELDER AND APICIUS	11
Joanna Madej-Borychowska MEDICINAL USE OF HERBS ON THE BRITISH ISLES IN THE MIDDLE AGES	27
Agata Starownik WHAT STRENGTH DOES “THE SACRED HERB” HAVE? AROUND MIKOŁAJ REY’S EPIGRAM	43
Małgorzata Posturzyńska-Bosko <i>URTICA, LAMIUM VULGARE ALBUM, LAMIUM PURPUREUM</i> : NETTLES – BASED ON THE GREAT ENCYCLOPEDIA: A SYSTEMATIC INVENTORY OF SCIENCE, LETTERS, AND THE ARTS (1751-1772)	55
Magdalena Bryła <i>CANNABIS</i> – FROM FOLK RITUALS TO A POP CULTURE ICON	63
Kamila Żukowska <i>DEVOTUS FEMINUS SEXUS</i> . KONSTANCJA BENISŁAWSKA’S RELIGIOUS POETRY AS AN EXAMPLE OF WOMEN’S POETIC PRAYERS	75
Ольга В. Богданова, Елизавета А. Власова THE STORY OF SERGEI DOVLATOV <i>PUSHKIN HILLS</i> (PUSHKIN INTERTEXT)	91
Marek Jastrzębski <i>NOTHING SACRED AND LAST REFUGE</i> : DISCOVERING THE WRITINGS OF ELIZABETH ANN SCARBOROUGH	105
Maria Długołęcka-Pietrzak TADEUSZ MICIŃSKI PROSE WORKS – GENOLOGICAL ISSUES	113
Marek Jastrzębski <i>COSMIC CHRIST</i> BY ALEX GRAY AS A TEXT FOR NEW AGE CULTURE	123

Dariusz Lewicki THE VILNIUS PAINTING ' <i>THE ECSTASY OF SAINT TERESA</i> '	133
Andrzej Borkowski, Ewa Borkowska "IMAGES OF THE WORLD" IN LITERATURE AND CULTURE	139
Violetta Machnicka POEMS	145

Redakcja czasopisma naukowego „Inskrypcje”

zaprasza do współpracy

Redakcja nie zwraca tekstów, które nie zostały zamówione. Autorzy, decydujący się na opublikowanie swych prac w „Inskrypcjach”, proszeni są o załączenie oświadczenia, iż nie zostały one wcześniej wydrukowane. Artykuły prosimy nadsyłać na adres poczty elektronicznej ikribl@wp.pl w postaci dokumentu programu Word. Wszystkie teksty publikowane w czasopiśmie kierowane są do recenzji wydawniczej. Decyzję o druku podejmuje kolegium redakcyjne.

Zasady i wytyczne odnośnie publikowania w czasopiśmie są dostępne na stronie internetowej: <https://ikribl.wordpress.com/inskrpcje/>

Dane kontaktowe / Contact details

*Instytut Kultury Regionalnej i Badań Literackich im. Franciszka Karpińskiego.
Stowarzyszenie,*

ul. M. Asłanowicza 2, lok. 2, 08-110 Siedlce,

e-mail: ikribl@wp.pl

tel. +48574965963