Mirosława HANUSIEWICZ-LAVALLEE

RADOŚĆ, ŚMIECH I „DOBRA MYŚL" W LITERATURZE STAROPOLSKIEJ

Radość nie manifestuje się w śmiechu, a przynajmniej nie wyłącznie w nim. Owszem, śmiech umiarkowany może być jej epifenomenem, o ile nie narusza harmonii duszy. Marsilio Ficino pisał o risus ille gratissimus, który jest znakiem doskonałej radości i szczęścia będącego owocem cnoty. Radość, bez względu na to, czy towarzyszy jej śmiech, czy nie, to dobro ze wszech miar pożądane, a jest ona nie tylko wzniosłą gaudium spirituale, o której pisali teologowie, ale także żywością, wesołością, radością odpoczynku i godziwej rozrywki.

W ostatnich dekadach jednym z modnych tematów historii kultury stały się rozmaite wersje „historii śmiechu", angażując pióra tak wybitnych uczonych, jak Jacques Le Goff czy Georges Minois, lecz inspirując także młodszych badaczy[1]. Niewątpliwym osiągnięciem tych badań jest wskazanie na to, że sposoby przeżywania i manifestowania radości, w tym zwłaszcza śmiech, także samo jej pojmowanie, relacja względem przyjemności i cierpienia, miejsce w życiu społecznym i religijnym, są uwarunkowane kulturowo i historycznie. Atrakcyjność tego rodzaju studiów wynika po części z faktu, że walor odkrycia ma dla nas samo rozpoznanie złożoności i niejednoznaczności pojęcia, które współcześnie zdaje się zatracać wiele subtelnych dystynkcji, jakie przysługiwały mu w dawnej kulturze. Obecnie posługujemy się terminem „radość", przypisując mu konotacje dość mętne, identyfikując go – na przykład – właśnie ze śmiechem, wesołością czy przyjemnością. Gdy zatem projektujemy te współczesne konotacje na doświadczenia kultury średniowiecznej czy wczesnonowożytnej, stajemy bezradni – na przykład – wobec ugruntowanego

[1] Zob. np. M. A. Screech, R. Calder, *Some Renaissance Attitudes to Laughter*, w: *Humanism in France at the End of the Middle Ages and in the Early Renaissance*, red. A. H. T. Levi, Manchester University Press, Manchester–New York 1970, s. 216-228; J. Horowitz, S. Menache, *L'humour en chaire. Le rire dans l'Église médiévale*, Éditions Labor et Fides, Genève 1994; D. Ménager, *La Renaissance et le rire*, Presses Universitaires de France, Paris 1995; B. Sanders, *Sudden Glory: Laughter as Subversive History*, Beacon Press, Boston 1995; I. S. Gilhus, *Laughing Gods, Weeping Virgins: Laughter in the History of Religions*, Routledge, London 1997; J. Le Goff, *Rire au Moyen Age*, w: tenże, *Un autre Moyen Age*, Gallimard, Paris 1999, s. 1343-1356; tenże, *Le rire dans les règles monastiques du Haut Moyen Age*, w: tenże, *Un autre Moyen Age*, s. 1357-1368; G. Minois, *Histoire du rire et de la dérision*, Fayard, Paris 2000; J. Perrenoud-Wörner, *Rire et sacré. La vision humoristique de la vérité dans l'Heptaméron de Marguerite de Navarre*, Slatkine, Genève 2008.

w niej, a wywodzącego się jeszcze od św. Jana Chryzostoma przekonania o tym, że Chrystus nigdy się nie śmiał[2], wobec regulacji zakazujących śmiechu w życiu monastycznym czy w procesie edukacyjnym i bliscy jesteśmy ukształtowania – jakże fałszywego – obrazu mrocznych epok, wrogich wszelkiej radości i skrępowanych przepisaną powagą, którą rozrywały jedynie, niczym zbyt sztywny gorset, spazmy „śmiechu karnawałowego", godzącego w monolit kultury oficjalnej. Nieprawdziwy jest również, utrwalony w dawniejszej literaturze przedmiotu, stereotyp przeciwstawiający pogrążone w smutku wieki średnie i tryskające radosną energią odrodzenie. Jak zauważył Jacques Le Goff: „Nie powinno się [...] w sposób systematyczny przeciwstawiać śmiechu renesansu łzom średniowiecza, jak to uczynił Michaił Bachtin w swojej skądinąd znakomitej książce o Rabelais'm i jego świecie. W wiekach średnich wiedziano, jak się śmiać, renesans zaś nie zawsze był pogodny i uśmiechnięty. W trzynastym wieku wielki święty, Albert Wielki, nauczyciel św. Tomasza z Akwinu, zapewniał, że ziemski śmiech zapowiada śmiech raju"[3].

W dawnej kulturze wyraźnie odróżniano radość nie tylko od śmiechu, ale także od wesołości, wyodrębniano odmiany i odcienie tej pierwszej, różnie je kwalifikując. U autorów starożytnych wskazać można zarówno teksty ją afirmujące, jeśli pojmowana jest jako stała postawa, związana z rozumem i doświadczeniem harmonii, jak i negujące radość rozumianą jako nieuporządkowana pasja, naruszająca tęż harmonię i stabilność duszy[4]. Jednak również w starożytności, bo u Arystotelesa (w *De partibus animalium* III, 10), pojawia się sławna definicja człowieka jako istoty zdolnej do śmiechu, a zarówno w *Poetyce*, jak i później w traktatach retorycznych Cycerona (*De oratore* II) i Kwintyliana (*Institutio oratoria* VI-VII) kształtują się podstawy teorii komizmu. Formuje się też ważna, a bliska cnocie (w ujęciu Cycerona) kategoria urbanitas, której składnikiem jest właśnie umiejętność taktownego żartowania[5]. Podobne,

---

[2] Pisał św. Jan Chryzostom: „Jeżeli tak i ty płaczesz, to stałeś się naśladowcą Pana twego. Albowiem i on także płakał nad Łazarzem, nad miastem [...] i o Judaszu się zasmucił. Można było go to często czyniącego widzieć, ale nie śmiejącego się ani nawet uśmiechającego; żaden o tem ewangelista nie doniósł" (św. Jan Chryzostom, *Wykład Ewangelii św. Mateusza w 90 homiliach zawarty*, tłum. J. Krystyniacki, Lwów 1903, t. 1, s. 72).

[3] J. Le Goff, *On Earth as in Heaven*, w: tenże, *My Quest for the Middle Ages*, tłum. R. Veasey, Edinburgh University Press, Edinburgh 2005, s. 108. W niniejszym szkicu wszystkie przekłady na język polski, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autorki. Le Goff odnosi się w cytowanej wypowiedzi do książki Michaiła Bachtina *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu* (tłum. A. Goreń, A. Goreń, oprac. S. Balbus, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975).

[4] Por. Perrenoud-Wörner, dz. cyt., s. 21-27.

[5] Zob. E. S. Ramage, *Early Roman Urbanity*, „The American Journal of Philology" 81(1960) nr 1, s. 65-72; tenże, *Urbanitas: Cicero and Quintilian, a Contrast in Attitudes*, „The American Journal of Philology" 84(1963) nr 4, s. 390-414; tenże, *Urbanitas. Ancient Sophistication and Refinement*, University of Oklahoma Press, Oklahoma 1973.

choć w istocie pozorne ambiwalencje ujęć dostrzega się w kulturze średniowiecza. Z jednej strony niewątpliwie rozwija się dyskurs teologiczno-moralny contra risum, znajdujący oparcie zwłaszcza w myśli greckich Ojców Kościoła, ale też w regułach życia monastycznego. Topos Chrystusa, który się nigdy nie śmiał, umacniany jest wszakże raczej w środowiskach uniwersyteckich niż klasztornych, a w osobliwym kontrapunkcie współbrzmi z nim równie popularny topos risus proprium hominis[6]. Ci sami nieraz autorzy, którzy wyrażają dezaprobatę dla śmiechu, głoszą przecież pochwałę radości, jak na przykład św. Bernard z Clairvaux, w kazaniu osiemnastym z kolekcji *Sermones de diversis* analizujący różne rodzaje gaudium spirituale, w czwartym zaś z cyklu *In adventu Domini* powracający do moralistycznej opozycji śmiechu i łez[7]. Śmiech niewątpliwie jest na cenzurowanym, głównie jednak dlatego, że widzi się w nim manifestację utraty kontroli nad sobą samym, wesołości jako pasji, namiętności zaburzającej harmonię i rozumność. Jako taki, staje się przedmiotem zainteresowania medyków.

Przyczyny i fizjologię śmiechu rozważano w komentarzach do Awicenny i Arystotelesa, lecz poświęcano mu także odrębne traktaty. Jednym z pionierów medycyny śmiechu był Ishaq ibn Sulayman, Al-Isra'ili, żydowsko-arabski autor z przełomu dziewiątego i dziesiątego wieku, znany także jako Isaac Judaeus lub Isaac Israeli, neoplatonizujący filozof i wybitny medyk, twórca nefrologii[8]. Problematykę tę podejmowali jednak przede wszystkim uczeni medycy renesansowi, a wśród nich Girolamo Fracastoro, Ambroise Paré, Nicolas Nancel, Nicholas Jossius, Celso Mancini, Rudolph Goclenius starszy, Vincenzo Maggi, Elpidio Berretario, Antonio Lorenzini i – zapewne najsławniejszy z nich – Laurent Joubert, autor *Traité du ris*, ogłoszonego w Paryżu w roku 1579[9]. To właśnie w traktatach medycznych podkreśla się bliski związek śmiechu z „pasjami" duszy, jego złożoną naturę i podobieństwo do łez; nie jest on traktowany jako prosty wyraz radości i przyjemności, lecz jako fenomen odzwierciedlający często sprzeczne emocje i namiętności targające człowiekiem[10]. Niektórzy, jak Mancini, twierdzą nawet, że śmiech nie ma nic wspólnego z manifestacją radości. Najczęściej, pisze Joubert, wyraża on uczucia sprzeczne – radość i smutek jednocześnie. Medycy dyskutują też nad tym, co jest właściwym

---

[6] Por. E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. A. Borowski, Universitas, Kraków 1997, s. 431-433; Le Goff, *Rire au Moyen Age*, s. 1345n.

[7] Por. Perrenoud-Wörner, dz. cyt., s. 37, 65.

[8] Por. Screech, Calder, dz. cyt., s. 219; zob. R. Veit, hasło „Isaac Judaeus", w: *Medieval Science, Technology, and Medicine. An Encyclopedia*, red. T. F. Glick, S. J. Livesey, F. Wallis, Routledge, New York 2005, s. 275n.

[9] Zob. współczesne wydanie: L. Joubert, *Treatise on Laughter*, tłum. i oprac. G. D. De Rocher, University of Alabama Press, Alabama 1980.

[10] Por. Ménager, dz. cyt., s. 35.

organem śmiechu – serce, mózg, śledziona czy przepona[11]. Na ogół zgadzają się co do tego, że jego geneza jest związana z nadmiarem krwi w organizmie, dlatego ludzie młodzi i sangwinicy śmieją się częściej. Nieumiarkowany śmiech zaburza jednak równowagę humoralną i między innymi z tego względu należy się go wystrzegać[12].

To odróżnienie śmiechu od radości jest bardzo znamiennym elementem dawnej kultury i właściwym kontekstem tak częstych zarówno w piśmiennictwie średniowiecznym, jak i we wczesnonowożytnym przestróg przed śmiechem nadmiernym. Topos Chrystusa, który się nigdy nie śmiał, pozostaje stabilnym motywem literatury religijno-moralistycznej aż po wiek siedemnasty. O tym, że „miły Jezus [...] się nigdy nie śmiał ani co dziecinego czynił, ani słowa próżnego z ust kiedy wypuścił"[13], czytamy i w piętnastowiecznej kompilacji *Rozmyślanie przemyskie*, i w późnobarokowych epigramatach religijnych Łazarza Baranowicza: „Ale-ć jako płacz, tak śmiech nie przystoi Bogu; sam człowiek to oboje stroi"[14]. Ale i humaniści zachowywali dystans wobec śmiechu. W *De civilitate morum puerilium* Erazm z Rotterdamu dopuszczał wprawdzie, że mali chłopcy muszą się czasem śmiać lub raczej bawić, wykluczał jednak wybuch śmiechu i łączący się z tym grymas twarzy[15]. Młodzieniec „z dowcipów ma się śmiać z umiarem", a „z żartów nieprzyzwoitych niechaj się nigdy nie śmieje"[16]. Radość jednak nie manifestuje się w śmiechu, a przynajmniej nie wyłącznie w nim. Owszem, śmiech umiarkowany może być jej epifenomenem, o ile nie narusza harmonii duszy. Marsilio Ficino pisał o risus ille gratissimus, który jest znakiem doskonałej radości i szczęścia będącego owocem cnoty. Ten motyw śmiechu pełnego wdzięku znajdziemy później w *Il libro del cortegiano* Baltazara Castiglionego[17]. Radość, bez względu na to, czy towarzyszy jej śmiech, czy nie, to dobro ze wszech miar pożądane, a jest ona nie tylko wzniosłą gaudium spirituale, o której pisali teologowie, ale także żywością, wesołością, radością odpoczynku i godziwej rozrywki (alacritas, iucunditas). Św. Tomasz z Akwinu w traktacie *O umiarkowaniu* w *Sumie teologicznej* re-

[11] Por. B. C. Bowen, *Enter Rabelais, Laughing*, Vanderbilt University Press, Nashville–London 1998, s. 143.

[12] Por. tamże; por. też: Screech, Calder, dz. cyt., s. 224.

[13] *Rozmyślanie o żywocie Pana Jezusa [...]*, wyd. A. Brückner, Kraków 1907, s. 80.

[14] Ł. Baranowicz, *O pierwszym żywocie świętym nad świętych*, w: tenże, *Żywoty świętych ten Apollo pieje [...]*, Kijów 1670 (w druk. kijowsko-pieczerskiej), s. 9.

[15] Por. N. Feuerhahn, *Śmiech i dziecko w latach dziecięcych śmiechu. Uśmiech, śmiech i uczłowieczanie świata*, „Akcent" 1991, nr 2-3, s. 173; Screech, Calder, dz. cyt., s. 223.

[16] Erazm z Rotterdamu, *Zasady dobrego wychowania*, tłum. M. Cytowska, w: tenże, *Wybór pism*, tłum. M. Cytowska, E. Jędrkiewicz, M. Mejor, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992, s. 272.

[17] Zob. M. O' Rourke Boyle, *Gracious Laughter: Marsilio Ficino's Anthropology*, „Renaissance Quarterly" 52(1999) nr 3, s. 712-741.

aktywował Arystotelesowską cnotę eutrapelii, pisząc, że „rozluźnienie napięcia umysłu od dokonywania czegoś osiąga się drogą dających rozrywkę i rozweselenie słów i czynności. Wobec tego człowiek mądry i cnotliwy może posługiwać się tymi rzeczami. Co więcej – dodawał – do spraw rozrywek Filozof wyznacza osobną cnotę. Nazywa ją „eutrapelia", a my moglibyśmy ją określić mianem dowcipności (iucunditas) lub sprawności wynajdywania towarzyskich rozrywek (bona conversatio)[18]. Cnota eutrapelii, czyli taktownego dowcipu, przedstawiona przez Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej* jako złoty środek między błazeństwem a nieokrzesaniem[19] i będąca elementem humanizmu greckiego, stała się tu częścią duchowości chrześcijańskiej, choć jeszcze w listach św. Pawła i później u św. Jana Chryzostoma miała konotacje raczej negatywne[20]. Tak schrystianizowana, w kolejnych wiekach mogła komunikować się z łacińską urbanitas, współtworząc humanistyczny wzór godnej i pogodnej rekreacji, lecz także budowania więzi społecznych i dzielenia się radością.

Eutrapelia i urbanitas ustanawiają klasyczny kontekst dla renesansowego ideału vir facetus. Giovanni Pontano w traktacie *De sermone libri sex* (po raz pierwszy wydanym w Neapolu w roku 1509, po śmierci autora), będącym jedną z pierwszych humanistycznych teorii dowcipu, wprowadził kategorię facetudo (termin utworzony na wzór łacińskich beatitudo i pulchritudo), która odwoływała się do tradycji etyczno-retorycznej Arystotelesa i Cycerona. Facetudo to cnota społeczna, ale zarazem kategoria estetyczna; ten, kto ową cnotę posiada, czyli właśnie vir facetus, umie służyć bliźnim, darząc ich relaxatio, prowadząc dowcipną konwersację, wśród collocutiones et congressiones opowiadając facetiae, które mają funkcje estetyczne, są moderowane przez rozum, krótko mówiąc – są dziełami sztuki. Vir facetus jest mistrzem radości w życiu społecznym, ma dar (i umiejętność – bo Pontanus zgadzał się z Kwintylianem co do tego, że opowiadania dowcipnych historii można się nauczyć) nadawania cech estetycznych nawet temu, co samo w sobie brzydkie i wulgarne[21]. Ten estetyzm wiąże wyraźnie kategorię facetudo z rzymską urbanitas, którą najprościej można scharakteryzować jako wyrafinowanie wyrażające się w manierach, języku i dowcipie, a która najpełniejszy wyraz znalazła w pismach Cycerona[22]. To właśnie koncepcje Cycerona najsilniej oddziałały na traktat o dowcipie i żartach w sławnym dziele Baltazara Castiglionego *Il libro del cortegiano*,

---

[18] Por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 22 *Umiarkowanie*, tłum. ks. S. Bełch, Ośrodek Wydawniczy „Veritas", Londyn 1963, s. 322-325.

[19] Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1127b-1128b, ks. IV, rozdz. 8, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2007, s. 165n.

[20] Por. Perrenoud-Wörner, dz. cyt., s. 34.

[21] Zob. G. Luck, *Vir facetus: A Renaissance Ideal*, „Studies in Philology" 54(1958) nr 2, s. 107-121.

[22] Por. Ramage, *Urbanitas*, s. 394n.

adaptowanym do warunków polskich przez Łukasza Górnickiego w dialogu *Dworzanin polski* jako wywód o trefnowaniu. Górnicki wyraźniej nawet niż Castiglione podkreśla estetyczny wymiar „trefnowania", żartu słownego, facecji, której „żadna ina rzecz początkiem nie jest, jedno szkaradość jakaś a nieprzystojeństwo przystojne, abowiem temu się jedno samemu śmiejemy, co ma w sobie coś nieskładnego, iż się zda, jakoby źle było, ano nie jest"[23]. Owo „nieprzystojeństwo przystojne", będące, jak zauważył Sante Graciotti, oryginalną amplifikacją polskiego pisarza, służy „uwidocznieniu podwójnego planu odniesienia"[24] i podkreśla deformację estetyczną, jakiej podlega opisywany fragment rzeczywistości w interpretacji komicznej[25]. Estetyczny walor „trefnej powieści" polega przede wszystkim na kompozycyjnej zwartości, poincie, dwuznaczności. Nie mniej istotna jest też, tak silnie podkreślana przez Górnickiego, troska o to, by „dworne" trefnowanie różniło się – właśnie przez swój estetyzm – od tego, które właściwe jest szaleńcom, błaznom i „pijanicom", o to, by cnotliwy dworzanin przez „trefne powieści" mógł innych „rozśmieszyć i ucieszyć". Zarówno Castiglione, jak i Górnicki są świadomi ambiwalencji śmiechu, znają traktatową topikę z nim związaną, a nawet mają pewną wiedzę o medycznych dyskusjach na jego temat, niemniej jednak jednoznacznie traktują śmiech jako przejaw radości, uciechy i „dobrej myśli": „Jest [...] człowiek źwirzę jedno, które się śmieje, bo żadne ine źwirzę, chyba człowiek, śmiać się nie może, a jest ten śmiech niemal zawdy świadkiem, iżeśmy dobrej myśli. Jakoż człowiek ma to z przyrodzenia, iż pragnie uciechy i ochłody, i dla tego wynalezione są od ludzi tańce, biesiady, gonitwy i ine ku napasieniu oczu zabawy. [...] Każda tedy rzecz, która ku śmiechu pobudza, uwesela nas i daje sercu ochłodę, a ktemu nie dopuszcza, aby człowiek na ten czas pomniał na owe frasunki i doległości teskliwe, któremi opływa nasz żywot. A przeto każdemu jest śmiech luby, i ten pochwały godzien, kto go na czas i dobrym kształtem wskrzesić umie. Ale co to jest śmiech, gdzie się chowa, jako się z prędka wyrwie, iż człowiek, by najbarziej chciał strzymać go, nic nie może; więc skąd to pochodzi, iż wnidzie w twarz, w oczy, w usta, w żyły, w boki, jakoby tedyż człowiek spukać się miał, niechaj o tym Democritus dysputuje, bo to nie należy ku teraźniejszej rzeczy [...]"[26].

Ten pochwały godzien, kto umie „wskrzesić śmiech". Kto umie uczynić to „dobrym kształtem" – na przykład przez dworne „trefnowanie". Współdziałanie urbanitas i facetudo jest aktualizacją cnoty społecznej, jest dzieleniem się radością, „weselem i ochłodą". Obecne w *Dworzaninie polskim* teoretyczne i po

[23] Ł. Górnicki, *Dworzanin polski*, ks. II, wyd. R. Pollak, Kraków 1928, s. 166.

[24] S. Graciotti, *Polska facecja humanistyczna i jej włoskie wzorce*, w: tenże, *Od Renesansu do Oświecenia*, PIW, Warszawa 1991, t. 1, s. 198.

[25] Por. tamże, s. 199.

[26] Górnicki, dz. cyt., s. 165.

części techniczne rozważania na temat tego, jak konstruować „trefne opowieści" (i czy w ogóle można się tego nauczyć), nie powinny przesłaniać najważniejszego w istocie faktu, że owo „trefnowanie" ma tu wymiar społeczno-moralny, jest częścią ethosu doskonałego gentiluomo, idealnego człowieka renesansu, dla którego polski autor nie znalazł jednak lepszego polskiego odpowiednika jak po prostu „dworzanin".

Renesansowy wzór „trefnowania" wiąże się dość ściśle z wielką popularnością samego gatunku facecji, będących w istocie czymś na kształt gotowych scenariuszy, retorycznych zasobów inwencyjnych, z których człowiek wykwintny, artysta dwornej konwersacji, mógł i powinien korzystać. Już dla Cycerona były one koniecznym elementem warsztatu doskonałego mówcy (np. *De oratore* II, 54-71), a tradycję Arpinaty przywołał Petrarka w *Rerum memorandarum libri.* Pierwszy jednak nowożytny zbiór facecji to *Facetiae* Gianfrancesca Poggia Bracciolinigo (ok. 1538-1552), w którym obok anegdot zabawnych, a często i nieprzyzwoitych, można znaleźć wiele maksym, przysłów, apoftegmatów serio, nawet bajek i zagadek[27]. W istocie bowiem facecje zbliżone są do innych niewielkich gatunków literackich, takich jak nowela, ale również – epigramat czy fraszka, często oparte na tym samym tworzywie fabularnym i podobnie zmierzające do pointy. Facecje były nie tyle gotowymi, pełnymi formami literackimi, ile raczej materiałem do wykorzystania w sztuce, która miała się aktualizować przede wszystkim w samym życiu społecznym. Ta sztuka to dowcipna rozmowa, „dobra myśl", radość wynikająca z przebywania w wyrafinowanym i inteligentnym towarzystwie. Renesans polski również wydał osobne kolekcje facecji i form pokrewnych (np. Mikołaja Reja *Przypowieści przypadłe, z których się może wiele rzeczy przestrzec*, wydane w roku 1562 jako dodatek do zbioru *Źwierzyniec*, w kolejnym zaś wydaniu z 1574 roku zatytułowane *Figliki*; anonimowe *Facecje polskie albo żartowne a trefne powieści biesiadne* z ok. 1572; Jana Kochanowskiego *Apophtegmata*, wydane pośmiertnie w roku 1585; Bieniasza Budnego *Krótkich powieści, które zową apophtegmata, księgi cztery* z 1599; Stanisława Witkowskiego *Apophtegmata abo subtelne powieści* wydane w roku 1615), choć bogatymi zbiorami tego typu tekstów są na przykład już *Vita et mores Gregorii Sanocei* Kallimacha, ale również sam *Dworzanin polski*. Polskie anegdoty, facecje, apoftegmaty są w znacznej części przekładami tekstów autorów klasycznych, na przykład Plutarcha, i zachodnioeuropejskich – Gianfrancesca Poggia, Lodovica Domenichiego, Heinricha Bebla, Johannesa Gasta. I bynajmniej nie należy się spodziewać, że znajdziemy tu subtelne żarty, odzwierciedlające humanistyczną urbanitas; wręcz przeciwnie, już Poggio gustował w dowcipach obscenicznych, a skato-

[27] Por. B. C. B o w e n, *Introduction*, w: *One Hundred Renaissance Jokes: A Critical Anthology*, red. B. C. Bowen, Summa Publications, Birmingham 1988, s. XIII-XIV.

logia była ważną dziedziną renesansowego humoru, bynajmniej nie tylko ludowego (vide Rabelais)[28]. Polscy autorzy, czerpiąc pełną garścią z modnych zbiorów facecji, mają udział w tych samych wzorcach estetycznych, choć nie można zaprzeczyć, że w wielu wypadkach gubią stylistyczne wyrafinowanie wersji oryginalnych i ów estetyczny wymiar humanistycznego humoru staje się – w polskich przeróbkach – mniej oczywisty[29]. Nie zapominajmy jednak, że owe zbiory „trefnych powieści" były właśnie materiałem retorycznym i w zasadzie nie powinny być oceniane jako samodzielne twory artystyczne. „Antologia [...] humoru, jako coś w rodzaju wyciągu czy koncentratu przypraw, jest tworem sztucznym" – słusznie zauważył Sante Graciotti[30]; facecja była zaledwie scenariuszem „sztuki żartowania", która miała wymiar tyleż literacki, ile parateatralny, była jak teatr ulotna, związana z kontekstem konwersacji towarzyskiej, gestem i mimiką interlokutorów, z biesiadą wreszcie.

W literaturze humanistycznej biesiada jest prawdziwym spektaklem radości społecznej, „dobrej myśli" – by użyć staropolskiego określenia, które pojawiło się już w przytoczonych cytatach z *Dworzanina polskiego*. Owa „dobra myśl" jest kategorią szczególnie ważną w poezji Jana Kochanowskiego[31]. Przywoływana jest w utworach, które jawnie nawiązują do tradycji sympotycznej, konwiwialnej, w utworach mówiących o „używaniu biesiady", winie, lutni i dobrej kompanii:

A nam wina przynoście,
Z wina dobra myśl roście;
A frasunek podlany
Taje by śnieg zagrzany![32]

Podobnie w innym utworze z cyklu *Pieśni*:

Nic po tych zbytnich potrawach; nic po tym
Śrzebrze na służbie i obiciu złotym;
Nam k'woli, kędy róża pozno kwitnie,
Nie szukaj zbytnie.

---

[28] Por. R. Grześkowiak, *Wstęp*, w: *Sowiźrzał krotochwilny i śmieszny. Krytyczna edycja staropolskiego przekładu „Ulenspiegla"*, red. R. Grześkowiak, E. Kizik, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2005, s. XXII-XXIII.

[29] Por. Graciotti, dz. cyt., s. 195-197.

[30] Tamże, s. 193.

[31] Por. J. Pelc, *Sam ze wszytkiego stworzenia człowiek ma śmiech z przyrodzenia*, w: *Śmiech i łzy w kulturze staropolskiej*, red. A. Karpiński, E. Lasocińska, M. Hanusiewicz, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2003, s. 15n.

[32] J. Kochanowski, *Pieśni* I, XXIV, w. 37-40, w: tenże, *Dzieła polskie*, red. J. Krzyżanowski, PIW, Warszawa 1972, s. 271.

Dobrać i miętka, co ją najdzie wszędzie;
A kiedy równe towarzystwo siędzie,
Prędka dobra myśl, a tym jeszcze chutniej,
Gdy nie bez lutniej[33].

Tradycje greckiego sympozjonu, podjęte przez Rzymian, wysławiane i zalecane przez Cycerona, Pliniusza, Juwenala i innych pisarzy łacińskich, stały się niezwykle ważnym składnikiem humanistycznego ideału „nowego człowieka" i odnowionej renesansowej antropologii[34]. Dla Cycerona, który przecież w pisarstwie Kochanowskiego jest jednym z najważniejszych partnerów dialogu filozoficznomoralnego, convivium było integralną częścią humanitas, rzeczywistością społeczną i kulturową, w której kształtuje się przyjaźń, a biesiadnicy uczą się – zgodnie z etymologią słowa łacińskiego „con-vivere" („żyć wspólnie"), było przestrzenią relaksu, wspólnoty gustów, równości i zerwania z konwencjami społecznymi[35]. Humaniści podjęli klasyczną tradycję. Ficino w niewielkim traktacie *De sufficentia, fine, forma, materia, modo, condimento, authoritate convivii* (mającym formę listu do Bernarda Bemba z Wenecji) wysławiał convivium jako doświadczenie, które odnawia umysł i zmysły, wyostrza rozum[36]. Autorem *Convivium profanum* i *Convivium christianum* był Erazm z Rotterdamu. W drugiej połowie szesnastego i na początku siedemnastego wieku mnożą się uczone traktaty na temat konwiwiów[37]. Kształtowaniu obrazu biesiady jako sposobu przeżywania radości społecznej służyło też odkrycie greckiej poezji sympotycznej, czyli Antologii Palatyńskiej i anakreontyków. Oddziałała ona niezwykle silnie na Kochanowskiego, który być może już podczas studiów włoskich, a najpóźniej podczas swojego młodzieńczego pobytu w Paryżu poznał epigramaty Antologii oraz anakreontyki w grecko-łacińskim wydaniu Henri Estienne'a (1554) i z nich zaczerpnął kilkadziesiąt wierszy, w tym urzekające energią pochwały uczty, które włączył później do zbioru *Fraszek*[38]. Anakreontyki zostały ponownie przełożone na łacinę już w rok

[33] T e n ż e, *Pieśni* II, XVI, w. 1-8, w: tenże, *Dzieła polskie*, s. 291.

[34] Por. M. J e a n n e r e t, *A Feast of Words: Banquet and Table Talk in the Renaissance*, University of Chicago Press, Chicago 1991, s. 13.

[35] Zob. J. D' A r m s, *The Roman Convivium and The Idea of Equality*, w: *Sympotica: A Symposium on the Symposion*, red. O. Murray, Oxford University Press, Oxford 1990, s. 311-314.

[36] Por. J e a n n e r e t, dz. cyt., s. 20.

[37] Petrus Ciacconius, *De triclinio, sive de modo convivandi apud priscos Romanos* 1590; Johann Wilhelm Stuck, *Antiquitatum convivalium libri III*, 1597; Andrea Bacci, *De naturalis vinorum historia, de vinis Italiae et de conviviis antiquorum*, 1598; Jules C. Boulenger, *De conviviis libri IV*, 1627.

[38] Janusz Pelc przypuszcza, że w Paryżu Kochanowski kupił edycję anakreontyków z roku 1556 w opracowaniu Estienne'a oraz wydany w tejże oficynie tom łacińskich przekładów liryki greckiej sporządzonych przez Elie André (por. J. P e l c, *Kochanowski. Szczyt renesansu w literaturze polskiej*, PWN, Warszawa 2001, s. 59).

po wydaniu Estienne'a (przez Elie André), potem na francuski przez Ronsarda i Remy Belleau i tak rozpoczęła się ich wielka europejska kariera[39].

W poezji czarnoleskiej to właśnie Anakreont staje się patronem radości i „dobrej myśli":

Anakreon, zdrajca stary,
Nie masz w swym łotrostwie miary!
Wszystko pijesz, a miłujesz
I mnie przy sobie zepsujesz.
Już cię moje strony znają
I na biesiadach śpiewają;
Dobra myśl nigdy bez ciebie[40].

Ta „dobra myśl" to właśnie convivium; jest w niej miejsce na radość, miłość, wino i poezję. Bez poezji, bez „lutni" nie ma biesiady, jak czytaliśmy już w *Pieśni XVI*. Ale też poezja łączy się dość tajemniczo z winem... i miłością:

Ja inaczej nie piszę, jeno jako żyję;
Pijane moje rymy, bo i sam rad piję.
Nie mierzi mię biesiada, nie mierżą mię żarty,
Podczas i czepiec; więc też pełne tego karty[41].

Związek między winem a poezją podczas convivium wyjaśniał dyskursywnie Erazm z Rotterdamu:

KRYSTIAN: Chciałbym cię zapytać, Augustynie, [...] dlaczego to starożytni Bakchusa, uznawanego za wynalazcę wina, mianowali bogiem poetów? Jaki związek ten bóg-pijanica ma z poetami, czcicielami dziewiczych Muz?
[...]
AUGUSTYN: [...] Tajemnicę przypisywania Bakchusowi postaci chłopięcej tłumaczy się tym, że wino usuwa z duszy naszej wszelkie zmartwienia i troski, a wprowadza pijącego w stan dziwnej wesołości, tak że nawet starcom wydaje się, iż wróciła ich młodość. Fakt [...] że temu bogu hołd oddają poeci, jak przypuszczam, wyraża to, iż wino podnieca umysł i powoduje większą wymowność. Te zaś dwie rzeczy

[39] Por. J. O' B r i e n, *Ronsard, Belleau and Renvoisy*, „Early Music History" 13 (1994), s. 207. Zob. też: t e n ż e, *Anacreon Redivivus: A Study of Anacreontic Translation in Mid-Sixteenth-Century France*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1995. Na temat recepcji *Antologii greckiej* w literaturze europejskiej zob. fundamentalne prace J. Huttona: *The Greek Anthology in Italy to the Year 1800*, (Cornell University Press–Milford, Ithaca, New York–London 1935) oraz *The Greek Anthology in France and in the Latin Writers of the Netherlands to the Year 1800*, (Cornell University Press, Ithaca, New York, 1946).

[40] J. K o c h a n o w s k i, *Fraszki* II, 46 *Do Anakreonta*, w. 1-7, w: tenże, *Dzieła polskie*, s. 183.

[41] T e n ż e, *Fraszki* III, 17 *O swych rymiech*, w. 1-4, w: tenże, *Dzieła polskie*, s. 212.

najbardziej są potrzebne wieszczom. Dlatego pełne są mrożącego chłodu pieśni, których twórcy piją tylko wodę[42].

W innym miejscu tego samego dialogu Erazm podkreśla znaczenie „pełnej dowcipu rozmowy" i potrzebę zerwania z „próżnymi ceremoniami", „elegancję i swobodę, radość, śmiechy, wesołość, żarty". W biesiadzie biorą udział dziewczęta (tylko grecki sympozjon wykluczał udział kobiet), uczestników „według poleceń Warrona nie powinno być [...] mniej niż trzech, ani więcej niż dziewięciu"[43]. Humanistyczna celebracja radości jest osobliwym połączeniem swobody i wyrafinowania, które wszystko, co ze swobody wyniknie, zdolne będzie przeobrazić w sztukę. Arystokratyzm ducha wyraża się więc w odrzuceniu „próżnych ceremonii" i zarazem podziałów społecznych, wedle zaleceń i Cycerona, i Erazma[44]. Taki właśnie sens mają sławne wersy Kochanowskiego:

Niech się tu nikt z państwem nie ozywa
Ani z nami powagi używa;
Przywileje powieśmy na kołku,
A ty wedle pana siądź, pachołku!

Tam dobra myśl nigdy nie postoi,
Gdzie z rejestru patrzą, co przystoi[45].

To właśnie sztuka i radość są istotą biesiady, ostatecznie ważniejsze nawet od... wina:

Pawle, rzecz pewna, u twego sąsiada
Możesz długiego nie czekać obiada,
Bo w mej komorze szczera pajęczyna,
A w piwinicy także coś na schyłku wina.
[...]
Przeto siądź za stół, mój dobry sąsiedzie,
Boś dawno bywał przy takiej biesiedzie,
Gdzie śmiechu więcej niż potraw dawają:
Ale poetom wszytko przepuszczają[46].

Uczta, na której brak wesela, na której goście się biją, gospodarz „gniewa się" i – co gorsza – „od stołu żenie każe", mimo obfitości jadła nie ma nic wspólnego z convivium:

---

[42] Erazm z Rotterdamu, *Uczta na sposób świecki*, tłum. M. Cytowska, w: tenże, *Wybór pism*, s. 357-359.

[43] Tamże, s. 153, 154, 374.

[44] Por. D' Arms, dz. cyt., s. 314.

[45] Kochanowski, *Pieśni* I, XX, w. 5-10, w: tenże, *Dzieła polskie*, s. 266.

[46] Tenże, *Fraszki* I, 10 *Do Pawła*, w. 1-4, 11-14, w: tenże, *Dzieła polskie*, s. 144.

[...] A więc to biesiada?
Jeśliście tak weseli, jakaż u was zwada?[47]

Właśnie w tym negatywnym obrazie niespełnionego convivium widać najpełniej, co stanowi istotę biesiady. To radość wyrafinowana, radość skojarzona ze sztuką, podtrzymująca tradycje urbanitas i dopełniająca klasyczny ideał humanitas, stwarzająca przestrzeń wolności, zmieniająca w piękno nawet to, co mogłoby się na pozór wydać brzydkie i wulgarne. Gdy Kochanowski w znanym liście do swego wydawcy (cytowanym przez Jana Januszowskiego w przedmowie do pośmiertnego wydania *Fraszek*) protestował przeciwko ocenzurowaniu swych utworów i usunięciu z nich obscenów, pisząc: „Wyrzucać co z *Fraszek* nie zda mi się, bo to jest jakoby dusza ich"[48], odnosił się w istocie do przemieniającej mocy radości i poezji, które zdolne są opromienić i rozgrzeszyć to, co niegodne.

W poezji czarnoleskiej staropolska „dobra myśl" osiąga pełnię swojego wyrazu. Trwa ona jednak – w rozmaitych echach i metamorfozach – także w literaturze późniejszej. Jest kwestią dyskusyjną, na ile owa humanistyczna tradycja sympozjonalna żyła w kręgu sławnej, lecz w istocie dość tajemniczej Rzeczpospolitej Babińskiej. Zapewne, można zakładać, że w połowie szesnastego wieku (przypuszcza się, że babińczycy spotykali się już między rokiem 1548 a 1567), kiedy to uczestnikami spotkań byli i Rej, i Kochanowski, i Sęp Szarzyński, intelektualne i artystyczne wyrafinowanie zgromadzonego towarzystwa było wyższe niż w kolejnych dziesięcioleciach, lecz zachowany *Dla pamięci urzędników babińskich regestr* przekazał obszerny zbiór facecji pochodzących już z siedemnastego stulecia i nieświadczący o szczególnej subtelności dowcipu gości uczt babińskich[49]. Tradycja „dobrej myśli" trwa także w barokowej poezji biesiadnej, najczęściej jednak pozbawiona już owego silnie estetycznego komponentu, tak znamiennego dla renesansowego humanizmu. Poezję i dworną konwersację zastępuje muzyka i tańce, a pochwała wina zdecydowanie tłumi pochwałę „pijanych rymów":

To kufel, to wineczka dzban pełen sprawuje,
A kto by mi nie wierzył, niechajże sprobuje.
On mężnych bohaterów bez rapci krępuje,
On i najuboższego w dobrą myśl wprawuje.
Przed nim króle padają, przed nim monarchowie
Czołem biją, przed nim pokorni tyranowie[50].

---

[47] T e n ż e, *Pieśni*, I, XVIII, w. 39-40, w: tenże, *Dzieła polskie*, s. 264.

[48] Cyt. za: P e l c, *Kochanowski. Szczyt renesansu w literaturze polskiej*, s. 136.

[49] Zob. *Akta Rzeczypospolitej Babińskiej*, wyd. S. Windakiewicz, Skład Główny w Księgarni Spółki Wydawniczej Polskiej, Akademia Umiejętności, Kraków 1894.

[50] H. M o r s z t y n, *Summariusz wierszów 9 Filius Bacchi albo raczej krótkie zalecenie wina*, w. 127-132, cyt. za: M. Malicki, *„Summarius wierszów" przypisywany Hieronimowi Morsztynowi*

Wina, panien, muzyki, kto chce melankoliki
Rozweselić; to troje wybije ze łba roje.
Więc komu dudy grają, niech mu i udy drgają.
W takt poskoczyć nie wadzi tym, co tańcują radzi[51].

Demokratyczne obyczaje convivium nie są tu niczym innym jak swoistą równością pijanych biesiadników, „lutnia" odzywa się głosem wiejskich dud, ale skoczny, prosty, parzyście rymowany siedmiozgłoskowiec dość perfidnie udaje wyrafinowanie sonetu.

Barokowe wiersze biesiadne podtrzymują klasyczno-humanisytczną tradycję zwrotu do konkretnych adresatów, „panów sąsiadów" czy wymienionych z imienia i nazwiska przyjaciół – jak na przykład znana *Meditatio mortis* Jana Andrzeja Morsztyna. Lecz radość, której źródłem miało być przecież convivere, tak zalecane przez Cycerona, jakże często nabiera cech swoistego eskapizmu, poszukiwania zapomnienia w ekstazie, w pijanej uciesze:

Na stronę frasunki,
Eustachy kochany,
Kiedy mamy kisłe trunki
I wystałe dzbany!
[...]
Śmierć nam tuż na karku,
Trzeba z nią litkup pić
I jako na złym jarmarku
Przynamniej się upić[52].

Echa czarnoleskiej „dobrej myśli" rozbrzmiewają jeszcze w niektórych tekstach, jak na przykład w jednej z *Pieśni* Jana Gawińskiego o tym właśnie tytule, zawierającej nawet wyraźne odniesienia intertekstualne do kilku tekstów Kochanowskiego i przywołującej między innymi humanistyczny postulat przekroczenia różnic i granic społecznych na czas radosnej biesiady:

Więc, o piękna drużyno, dzisia być wesołem
Przynależy każdemu; niechaj i ci społem
Z nami się raczą, co tam próżno stoją;
Wysługą nam tu nic nie sprawią swoją;
Bądźmy wszyscy sobie
Równi o tej dobie.

---

i odmiany jego tekstu, w: *Miscellanea staropolskie* 6, red. T. Ulewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1990, s. 156.

[51] M o r s z t y n, *Summariusz wierszów* 10 *Sonet*, w. 1-4, cyt. za M. Malicki, *„Summarius wierszów"...*, w: *Miscellanea staropolskie* 6, s. 157.

[52] J. A. M o r s z t y n, *Lutnia* 154 *Meditatio mortis. Do Eustachego Przeczkowskiego, dworzanina Jego Królewskiej Mości*, w. 1-4, 13-16, w: tenże, *Utwory zebrane*, red. L. Kukulski, PIW, Warszawa 1971, s. 97.

Dobra nasza, wina dość; więc kto z głosem zdolnem
Niech się ozwie, a my go też wesprzemy spolnem,
Muzyka dobrej myśli jest podniata,
Bez niej połowa dobrej myśli strata,
A gdy przy Filidzie,
Toż w ład wszystko idzie[53].

Mamy tu więc i motyw równości uczestników biesiady, i obecność pań (Filida), i sztuki. Panny jednak są partnerkami raczej do tańca niż do rozmowy, a sztuka to kapela, nie zaś poezja. Humanistyczne akcenty konwiwialne gubią się w uporczywie ponawianych wezwaniach do „kolejnej", aż do chwili, gdy „głowy nam młyńcem chodzą"[54]. Radość sarmackiej biesiady oddala się od klasycznej refleksji, dwornego „trefnowania", subtelnej konwersacji, staje się żywiołowa, ekstatyczna i eskapistyczna. Jako wzór obyczajowy okazała się pewnie dużo trwalsza niż model humanistyczny. Ale przywodzi też ponownie na myśl ostrzeżenia szesnastowiecznych medyków i moralistów o tym, jak blisko od śmiechu do łez...

[53] J. Gawiński, *Pieśni* I, 29, *Dobra myśl*, w. 37-48, oprac. D. Chemperek, red. nauk. R. Mazurkiewicz, Neriton, Warszawa 2009, s. 51n.
[54] Tamże, w. 56, s. 52.