

Mirosława Hanusiewicz

Wobec tajemnicy słowa : XVI-wieczne pytania o wartość poznawczą i estetyczną "przyrodzonej" mowy

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce
literatury polskiej 86/2, 105-117

1995

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ZAGADNIENIA JĘZYKA ARTYSTYCZNEGO

Pamiętnik Literacki LXXXVI, 1995, z. 2
PL ISSN 0031-0514

MIROŚLAWA HANUSIEWICZ

WOBEC TAJEMNICY SŁOWA

XVI-WIECZNE PYTANIA O WARTOŚĆ POZNAWCZĄ I ESTETYCZNĄ „PRZYRODZONEJ” MOWY

Zagadnienie literackiej emancypacji polszczyzny w okresie renesansu i jej konfrontacji z łaciną ma już obecnie zbyt bogatą literaturę przedmiotu, by można było w krótkim szkicu podejmować próbę choćby pobieżnego przedstawienia stanu badań. Jego ważną podstawą pozostają nadal rozprawy uczonych z początku XX w. (Brücknera, Nehringa, Morawskiego)¹, liczne, mniej lub bardziej szczegółowe prace historyków języka², przede wszystkim zaś nie dające się przecenić studia Barbary Otwinowskiej i Tadeusza Ulewicza³. Dzisiejszemu badaczowi niewątpliwym komfortem zapewniają także: staranna bibliografia rozumowana poświęcona „walce o język” od w. XV do XVIII, wartościowa antologia Witolda Taszyckiego, słownikowa dokumentacja sygnałów świadomości metajęzykowej w dobie staropolskiej⁴. Celem podjętej tu refleksji nad renesansowymi pytaniami o wartość poznawczą i estetyczną „przyrodzonej” mowy jest zatem nie odsłonięcie jakichś nowych, nieznanych faktów, lecz raczej nieco inna niż dotychczas interpretacja tych tekstów

¹ A. Brückner, *Dzieje języka polskiego*. Lwów 1906. — W. Nehring, *Rozkwit języka polskiego w wieku XVI*. W zbiorze: *Pamiętnik III Zjazdu Historyków Polskich w Krakowie*. T. 1. Kraków 1900. — K. Morawski, *Walka o język polski w czasach Odrodzenia*. Kraków 1923.

² Zob. np. bibliografię opracowaną przez M. Karplukównę, w: Z. Klemensiewicz, *Historia języka polskiego*. T. 3. Warszawa 1974.

³ Np. B. Otwinowska: *Modele i style prozy w dyskusjach na przełomie XVI i XVII wieku. (Wokół toruńskiej rozprawy Fabriciusa z 1619)*. Wrocław 1967; *Mikołaj Rej w walce o literacki język narodowy*. W zbiorze: *Mikołaj Rej. W czterechsetlecie śmierci*. Wrocław 1971; „Gęsi” i „leda co” w teorii językowliterackiej Reja. „Pamiętnik Literacki” 1972, z. 1; *Polski dwugłos o języku narodowym w Kościele. (Hozjusz — Frycz)*. W zbiorze: *Andrzej Frycz Modrzewski i problemy kultury polskiego odrodzenia*. Wrocław 1974; *Język — naród — kultura. Antecedencje i motywy renesansowej myśli o języku*. Wrocław 1974. — T. Ulewicz: *W sprawie walki o język polski w pierwszej połowie XVI w. (Paralele czeskie, problem przedmów drukarskich)*. „Język Polski” 1956, z. 2; *O reklamie wydawniczej w pierwszej połowie XVI wieku, krakowskich impresorach-nakładcach oraz o polskich listach dedykacyjnych oficyny Wietora*. „Zeszyty Naukowe UJ” 1957, Filologia, z. 3; *Wśród impresorów krakowskich doby renesansu*. Kraków 1977.

⁴ B. Otwinowska, L. Pszczołowska, J. Puzynina, *Bibliografia w: M. R. Mayenowa, Walka o język w życiu i literaturze staropolskiej*. Warszawa 1955. — *Obrońcy języka polskiego. Wieki XV—XVIII*. Opracował W. Taszycki. Wrocław 1953. BN I 146. — *Wypowiedzi o języku i stylu w okresie staropolskim (do połowy XVIII wieku)*. Opracowały B. Otwinowska, J. Puzynina. Pod redakcją M. R. Mayenowej. Wrocław 1963.

i zdarzeń, które były już omawiane w literaturze przedmiotu. Konsekwencją przyjętego założenia będzie pozostawienie poza obrębem zainteresowań tego wątku myślenia o literackiej nobilitacji polszczyzny, który wpisywał ową kwestię w krąg zagadnień związanych z rozwojem świadomości narodowej.

W XVI-wiecznych dyskusjach polskich dotyczących rodzimego języka problem jego estetyki jawi się jako jeden z podstawowych. Wypowiedzi głoszące pochwałę piękna polszczyzny są raczej rzadkie, a niemal stereotypem jest stwierdzenie „grubości” i „niedostateczności” polszczyzny. To drugie określenie dotyczy przede wszystkim wartości poznawczych języka, „grubość” zaś odnosi się do jego estetyki. Że język polski „nie barzo foremny”, przyznawał kilkakrotnie sam Rej (82; zob. też 68)⁵, a nawet wystawiający mowę sarmacką Statorius-Stojeński pisał, iż na pierwsze wejrzenie jest to język „nieuporządkowany, surowy, niemiły, niedostępny i trudny do objaśnienia” (140). Bodaj dopiero w ostatnim 30-leciu XVI w. usłyszeć można było pochwały (sporadyczne zresztą) piękna polszczyzny, która — jak stwierdził Hieronim Malecki — „trochę się wypolerowała i ozdobniejsza stała” (172).

Cóż się Polakom nie podobało w ich własnej mowie? Wydaje się, że przede wszystkim fonetyka. Ciekawe uwagi na ten temat można znaleźć choćby w *Dworzaniu polskim*. Narzeka pan Kryski, że nasz język jest taki, „jakoby człowiek całą gębą a gwałtem mówi”, pan Kostka zaś, chwalać walory greki i łaciny, podkreśla, że „w tych dwu mowach kszykania nie masz abo barzo mało, a jest coś okrągłego, iż język bez trudności wyrzyna każde słowo”⁶. Przecistawiając polszczyźnie język czeski zauważa się, że Czesi zachowali „jakieś przewłaczanie w słowach, podobne łacińskiemu akcentowi”, co czyni ich mowę „cudniejszą” niż nasza⁷. Oczywiście, z upływem lat także i fonetyka polska „chędożyła się” i porządkowała, tak iż w 1589 r. Jan Rybiński w swojej mowie *O ważności i pożytku języków [...] mógł chwalić język polski za to, że „zupełnie się pozbył [...] pierwotności i wszystkie swoje głoski potrafi sprowadzić do zamierzonych granic” (185–186). Przyznawał jednak (i chyba nie bez pewnego kompleksu), iż polszczyzna „ma swoiste brzmienie niektórych liter, w innych językach prawie nie spotykane” (186). Zbitki spółgłoskowe, syczące i szumiące głoski, niezwykłość nosówek, wreszcie brak iloczasu — ten nieokielznany żywioł nie cieszył bynajmniej ucha humanisty, tęskniącego za fonetyczną klarownością łaciny. Nawet tak przyjazny rodzimej mowie Rej w swych wstępach i listach dedykacyjnych określa własną pracę jako „domacywanie się” i „dogrzebywanie” w gąszczu słów i dźwięków. Akustyczny, melodyczno-intonacyjny wzorzec łaciny, języka włoskiego czy czeskiego nie był chyba najszcześniejszym układem odniesienia dla szeleszczącej i świszczącej polszczyzny, na domiar złego naznaczonej jeszcze piętnem „niedostateczności”, która najdotkliwiej się objawiała „in rebus sacris”⁸.*

„[...] nasz język nie tak dostateczny jest jako insze” — objaśniał w swej *Epistole* Mikołaj Szarffenberg (1556) i skarżył się, że „tajemna znacność” słów

⁵ Liczby w nawiasie po cytacie wskazują stronicę w antologii: *Obrońcy języka polskiego*.

⁶ Ł. Górnicki, *Dworzanin polski*. W: *Pisma*. Opracował R. Pollak. T. 1. Warszawa 1961, s. 112.

⁷ *Ibidem*, s. 109.

⁸ Na ten temat zob. np. L. Pszczołowska i J. Puzynina, *Tłumacze Odrodzenia o swoich przekładach*. „Poradnik Językowy” 1954, z. 9.

biblijnych nie da się jasno przełożyć na język „przyrodzony” (63, zob. też 65). Wawrzyniec z Przasnysza czuł potrzebę usprawiedliwienia się z tego, że jego *Nauka o prawdziwej i fałszywej pokucie* (1559) jest „nieco przyszersza”, a fakt ten tłumaczył właśnie niedostatkiem „słów języka naszego, dla którego jeno słowo łacińskie musi i trzemi języka naszego wyłożyć dla łatwiejszego wyrozumienia ludzi prostych” (130). O ubóstwie i bezradności polszczyzny wobec rzeczywistości świętej pisał także w przedmowie do *Biblii* Szymon Budny (1572) i wprost stwierdzał, że niemożliwy jest jej przekład w pełni wierny i prawdziwy (160). Jeszcze na początku XVII w. Jan Januszowski we wstępie do traktatu kardynała Bessariona *Rzecz o pochodzeniu Ducha Św.* wyjaśniał, dlaczego do wersji polskiej postanowił dołączyć łaciński oryginał:

wykład każdy jest trudny, a w języku polskim tym trudniejszy z tej miary, że w słowa jest barzo ubogi. [...] A co większa, choć się podczas zda, że się właśnie słowo które na polskie przełoży, jakóż czasem inaczej przełożyć się nie może, a przedsię tej energijej, tej mocy, tej wdzięczności i tej własności nie ma, którą ma słowo łacińskie [...]. [213–214]

Wobec tych wszystkich zastrzeżeń motywacje pracy pisarskiej i edytorskiej naszych „ojców polszczyzny” były więc – jak na to już zwracano uwagę – znacznie mniej wzniosłe, niż chcieliby to dzisiaj widzieć autorzy popularnych wypisów dla diatwy szkolnej. Wzory owych apologii mowy ojczystej były – o paradoksie! – obce: włoskie, niemieckie i czeskie⁹. Względy, którymi się kierowali np. krakowscy drukarze wystawiający w przedmowach piękno polszczyzny, były po prostu merkantylne, w innych zaś przypadkach – najzwyczajniej pragmatyczne¹⁰. Pisanie i drukowanie po polsku traktowano bowiem jako sposób pozyskiwania sobie bardzo licznych, acz niewykształconych odbiorców, którzy – jak to ujął Marcin Bielski w przedmowie do *Kroniki wszystkiego świata* (1551) – „by radzi czytali, a nie umięją, a jeśli umięją, tedy trochę po polsku” (50). A zatem czytanie po polsku to tylko niewiele więcej niż całkowity analfabetyzm, tym samym i twórczość pisarska w tym języku może być motywowana jedynie chęcią nawiązania kontaktu z „prostą bracią”. Oczywiście, pojawia się tu także bogata topika miłości ojczyzny, służby społecznej i posłannictwa, a słowa te u niejednego XVI-wiecznego pisarza brzmią nieraz całkiem szczerze (tego rodzaju argumentację znaleźć zresztą można także w tekstach nieoficjalnych, np. w listach)¹¹.

Znacznie powszechniejsze bywały jednak motywacje pragmatyczne, tym bardziej prawdopodobne, że nieraz w tych samych tekstach, które głoszą potrzebę pisania po polsku, znajdujemy utyskiwania na ubóstwo i „grubość” polszczyzny. Szczególnie charakterystyczne wydaje się to zjawisko w dziełach pisanych bądź tłumaczonych przez zwolenników reformacji. W poprzedzających je listach dedykacyjnych częstym motywem jest kreacja autora jako „ewangelicznego prostaczka”, który w swej prostocie upatruje cnotę i właśnie jako prostaczek chce prowadzić bliźnich do zbawienia. Tak pisał o swej *Historii [...] o Franciszku Spierze* (1551) Stanisław Murzynowski, tak widział funkcję *Postylli* (1557) Mikołaj Rej:

⁹ Zob. Ulewicz, *W sprawie walki o język polski w pierwszej połowie XVI wieku*.

¹⁰ Zob. Ulewicz, *O reklamie wydawniczej w pierwszej połowie XVI wieku [...]*.

¹¹ Motywy te omawia Otwinowska w książce *Język – naród – kultura* (s. 190 n.).

oto masz przed oczyma swymi od prostaka prostymi słowy napisane święte słowa Jego. [...] gdyż już ten początek od prostego Polaka mieć będziesz [...], poduszcy to w tobie Pan Bóg, iż choćby się tu co niewiedomością albo nieumiejętnością uniosło, iż to obaczyć będziesz mógł [...]. [69–70]

Ta kreacja ma, oczywiście, dużą siłę perswazyjną; pozwala nie tylko nie wstydzic się „grubości” polszczyzny, ale nawet wykorzystać ją – jeśli można to tak ująć – propagandowo. Sprzyjający nowinkom XVI-wieczny pisarz religijny nie szuka mowy uczonej i wykwintnej, więcej – świadomie ją odrzuca, gdyż tylko słowo zgrzebne, „przyrodzone” uwiarygodnia przekaz, poświadcza jego moralną czystość. Pisze więc Rej jako „prostak do prostaków”, pomijając uczoną mądrość katolickiej teologii, związanej niemal bez wyjątków z łaciną. Im bardziej jego język jest „niechędożny” i grubo ciosany, tym większą ma nośność i siłę oddziaływania – to prostaczekowie bowiem są kamieniem odrzuconym przez budujących, lecz wybranym przez Pana na fundament żywego Kościoła, to na ubogich w duchu spoczęło błogosławieństwo Boże. Prostota mowy religijnej ma więc być znakiem prostoty serca i wyrazem żywego związku ze światem wartości ewangelicznych. Dokonuje się w ten sposób swoista demokratyzacja języka sakralnego; to właśnie jest ów czas, o którym ironicznie powie Kochanowski, że „Duch [...] gdzie chce, dmucha”. W tych okolicznościach strona katolicka znajduje się dość nieoczekiwanie w szczególnej sytuacji, w której przychodzi jej bronić... tajemnicy słowa.

Dopóki dyskusje o literackim i teologicznym zastosowaniu języka polskiego były jedynie środowiskowym dialogiem twórców, dopóty zachowywały łagodność i nie łączyły się zbyt ściśle z deklaracjami wyznaniowymi. Sytuację zmieniło wydarzenie o charakterze politycznym, które sprawiło, że język narodowy stał się w pewnym momencie niemal symbolem walki religijnej¹². W roku 1555 wiosenny sejm piotrkowski sformułował postulaty, które królewski poseł miał przedstawić papieżowi. Dotyczyły one komunii pod dwiema postaciami, zniesienia celibatu duchownych, zwołania soboru narodowego pod przewodnictwem legata papieskiego, przede wszystkim zaś wprowadzenia języka polskiego do liturgii. W ówczesnej sytuacji politycznej i religijnej postulaty te wyraźnie się łączyły z coraz częściej wysuwanymi żądaniem utworzenia Kościoła narodowego i tak też zostały zinterpretowane przez papieża Pawła IV, któremu królewski poseł, Stanisław Maciejowski, przedstawił je na prywatnej audiencji 9 maja 1556¹³. Ostrożny król Zygmunt August, dwukrotnie zmieniający instrukcje dla swego posła, poprzestał na sformułowaniach bardzo powściągliwych; chcąc uzasadnić postulat wprowadzenia języka narodowego do liturgii, przywołał jedynie tradycyjny argument odwołujący się do przywileju Cyryla i Metodego:

*Nominatim autem in hoc genere proferebantur haec, quae vulgo flagitarentur: nempe, ut cultus divinus lingua vernacula publice in templis parageretur (quod Bulgaris eadem cum Polonis lingua utentibus olim a Sede Apostolica concessum est)*¹⁴.

¹² Zob. H. D. Wojtyska, *Pogląd Stanisława Hozjusza na język narodowy w liturgii kościelnej*. „Studia Warmińskie” t. 7 (1970), s. 361.

¹³ Zob. H. D. Wojtyska, *Papiestwo – Polska. 1548–1563. Dyplomacja*. Lublin 1977, s. 353–359.

¹⁴ Cyt. z: *Scriptores rerum Polonicarum*. T. 1: *Diariusze sejmów koronnych 1548, 1553, 1570*. Wydał J. Szujski. Kraków 1872, s. 105. Oto przekład: „Jasno zatem w tym względzie przedstawiano to, czego się powszechnie domagano: mianowicie, aby służba Boża była sprawo-

Paweł IV wszakże zdecydowanie odrzucił postulaty polskiej szlachty, a w *breve* z 27 maja 1556 wzywał Polaków do opamiętania i posłuszeństwa wobec Stolicy Apostolskiej¹⁵.

W tych właśnie okolicznościach, w dwa lata po misji poselskiej Maciejowskiego, ogłoszony został łaciński traktat Stanisława Hozjusza *Dialogus de eo, num calicem laicis, et uxores sacerdotibus permitti ac divina officia vulgari lingua peragi fas sit*. Niemal natychmiast, bo już w r. 1559, pojawiła się też wersja polska: *Rozmowa o tym, godzi-li się laikom kielicha, księży żon dopuścić, a w Kościele służbę Bożą językiem przyrodzonym sprawować*¹⁶. Dzieło to dotyczyło trzech wymienionych w tytule zagadnień, a przez wprowadzenie rozmówców wziętych z dialogu Frycza Modrzewskiego o obydwu postaciach Wieczery Pańskiej (Harpaga i Aratora) zwracało się wyraźnie ku jego autorowi, polemizując w tych punktach, które już Frycza zajmowały, i wprowadzając też wątek nowy – użycie języka narodowego w Kościele¹⁷. Dialog Hozjusza miał dotrzeć do Frycza w czasie druku drugiego bazylijskiego wydania dzieła *De Republica emendanda*; za namową Jana Lutomirskiego postanowił Modrzewski odpowiedzieć kardynałowi w *Defensio coenae Domini integre a populo sumendae et matrimonii a sacerdotibus libere contrahendi et sermonis vernaculi in publicis ecclesiae precibus usurpandi contra Dialogum Aratoris et Harpaga* (1559). Tekst wszedł do *Księgi II o Kościele*¹⁸.

W swoim dziele Hozjusz występuje w obronie łacińskiej liturgii. Już jednak na początku zastrzega:

obrzędy apostolskie, jeśli tego albo czas, albo miejsce, albo osoby potrzebują, nie tylko się godzi odmieniać, ale też i potrzeba czasem [...]. Bowiem być może, że tego, czego potrzebował on czas, dzisiejszy nie potrzebuje¹⁹.

Ta postawa, którą dzisiaj określa się w Kościele jako odczytywanie „znaków czasu”, miała się po czterech wiekach stać natchnieniem Soboru Watykańskiego II, podejmującego decyzję o wprowadzeniu języków narodowych do liturgii. W połowie XVI w. jednak to właśnie ona uzasadniała stanowisko przeciwstawne. Tak oto pisał Hozjusz, objaśniając potrzebę zachowania liturgii łacińskiej:

Doświadczyliśmy tego, co zażytek ta rzecz przyniosła, iż na niektórych miejscach msze przełożone w przyrodzony język śpiewają.

wana w świątyniach w języku przyrodzonym (na co Bułgarom, używającym tego samego co Polacy języka, Stolica Apostolska niegdyś zezwoliła)”. Ów „wspólny” Polakom i Bułgarom język to po prostu język słowiański.

¹⁵ Zob. Wojtyńska, *Papiestwo – Polska*, s. 360–362.

¹⁶ Polską wersję dialogu Hozjusza wydano współprawnie z: *Księgi o jasnym a szczyrym Słowie Bożym* [...]. B.m. 1562. Cytaty pochodzą z tego wydania (egz. Bibl. KUL, sygn. XVI 423).

¹⁷ Dialog Frycza Modrzewskiego o obydwu postaciach Wieczery Pańskiej (1549) został włączony do *Księgi II o Kościele* jako traktat XI.

¹⁸ Zob. Ł. Kurdybacha, wstęp w: A. Frycz Modrzewski, *Dzieła wszystkie*. T. 3: *O Kościele księga druga*. Przekład: I. Lichońska, H. Krępska. Warszawa 1957, s. 32–33. Z przekładu, pt. *Obrona przeciwko dialogowi Aratora i Harpaga*, zamieszczonego w tym wydaniu pochodzą też będą cytaty.

¹⁹ Hozjusz, *op. cit.*, k. 132.

I dalej:

doświadczylismy tego, iż takowe przekładanie Ś[w]. Pisem we własny język któregokolwiek narodu wielką szkodę Kościołowi Bożemu przyniosło. Albowiem oprócz tego, że oto ta jakaś zbytnia chciwość, aby każdy wszystko zrozumiał, a więcej niż potrzeba mąd[ry] był, jakmiarz tenże tych naszych czasów pożytek przyniosła, który też było przyniosło pierwszym rodzicom naszym jedzenie z drzewa wiadomości złego i dobrego²⁰.

Przesłanki wywodu Hozjusza nie są więc dogmatyczne i dopiero analiza sytuacji społecznej skłania go do wniosku, że wprowadzenie języków narodowych do liturgii może doprowadzić do całkowitego rozbicia jedności Kościoła, która jest przeciwieństwem wartości najściślej ewangelicznej (J 17, 20–22)²¹. Dodajmy jeszcze, że skłania go do tego również analiza moralna, gdyż Hozjusz niedwuznacznie kojarzy aspiracje do rozumienia świętych tajemnic z grzechem pychy – człowiek religijny to nie ten, który za wszelką cenę stara się zrozumieć, ale ten, który wierzy i kocha.

W swojej *Obronie* Frycz odpierał zarzuty Hozjusza dotyczące rozbijania Kościoła przez tych, którzy tłumaczą teksty sakralne na języki narodowe; czynił to w sposób, który może nieco zaskakiwać u tego obrońcy „demokracji” religijnej:

nie wszyscy mają pełnić [...] zadanie przekładania, tylko wybrani. Wszyscy natomiast mają słuchać apostołów, proroków i doktorów²².

Inaczej też niż jego adwersarz, nie uznawał jedności Kościoła za wartość wyższą niż racjonalne uczestnictwo w obrzędach liturgicznych; owszem, uważał, że prawdziwy czciciel Chrystusa nie może pozostawać w Kościele, który mu tego zabrania²³. Modrzewski jawi się więc tu jako – jeśli tak można powiedzieć – „idealistyczny racjonalista”, z zadziwiającą dużą zaufaniem odnoszący się do możliwości ludzkiego poznania. Hozjusz jest pod tym względem o wiele bardziej sceptyczny, a ów sceptycyzm każe mu sięgnąć po argumenty dość kontrowersyjne i – jak się okazało – łatwe do ośmieszenia (z czego zresztą skwapliwie skorzystał Frycz)²⁴. Sensem modlitwy nie jest zrozumienie, ale wiara i miłość; „nie w tym, ile rozumiesz, ale w tym, wiele wierzysz, a wierząc miłujesz, wiele należy”²⁵. Modrzewski odpowie na to wymijająco: „Nie to jest przedmiotem tej dysputy”²⁶. Hozjusz idzie jednak jeszcze dalej; powołując się na Orygenesę, mówi o tajemniczej obiektywnej skuteczności słowa sakralnego:

Jesliże tedy widzisz, o słuchaczu, niegdy w uszach twoich pismo brzmiące, którego nie rozumiesz, a wyrozumienie jego tobie się zda trudne, zatyń przyjmi ten pierwszy pożytek, iż samym tylko słuchem, jakoby jakim zaklęciem szkodliwych mocy, które około ciebie są i które na cię sidła stroją, jad bywa odpędzon i wystraszon [...]. A tośmy dlatego powiedzieli, abyśmy nie tesknili słuchając *Pisma*, chociażbyśmy go też nie rozumieli, ale aby się nam zstało wedle wiary²⁷.

²⁰ *Ibidem*, k. 133, 137 v.

²¹ Zob. S. Graciotti, *Poglądy Stanisława Hozjusza (1558) na sprawę używania języków słowiańskich w liturgii*. W: *Od renesansu do Oświecenia*. T. 1. Warszawa 1991. – Wojtyska, *Pogląd Stanisława Hozjusza na język narodowy w liturgii kościelnej*, s. 361.

²² Frycz Modrzewski, *op. cit.*, s. 343.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, s. 334 n.

²⁵ Hozjusz, *op. cit.*, k. 135.

²⁶ Frycz Modrzewski, *op. cit.*, s. 334.

²⁷ Hozjusz, *op. cit.*, k. 135.

Ta zdumiewająca argumentacja nawiązuje do platońsko-augustyńskiej tradycji epistemologicznej, tak silnie oddziałującej na wielu znakomitych myślicieli odrodzenia. Uczony kardynał odwoływał się tu do idei św. Augustyna oraz Pseudo-Dionizego i akcentował — już w duchu renesansowym — rolę miłości jako drogi poznania²⁸. Dla jego przeciwnika, podobnie przecież jak Hozjusz pragmatycznego, poznanie było przede wszystkim procesem, który się dokonywał przez przyswojenie tekstu, racjonalną aktywność. Stosunek do poznania, a co za tym idzie — stosunek do słowa zdaje się wyraźnie unaoczniać odmiennosć postaw intelektualnych i estetycznych obu polemistów.

Za Hozjuszem w istocie stoi bogactwo tradycji platońskiej, augustyńskiej i przeobfite dziedzictwo średniowiecznego myślenia o istocie i funkcji słowa. Jednym z bardziej charakterystycznych elementów metajęzykowej refleksji Platona jest — jak wiadomo — jego sceptycyzm wobec pisma i uznanie szczególnej wartości żywej mowy, tylko ona bowiem pozwala adekwatnie nazywać rzeczywistość i dociera do umysłu człowieka²⁹. Ranga słowa mówionego wpływa na dowartościowanie jego warstwy akustycznej; dźwięk mowy nie jest ani arbitralny, ani przypadkowy, a jego zasada to imitacja samej natury nazywanych rzeczy — o wiele głębsza niż w wypadku innych sztuk, naśladowujących to, co zewnętrzne³⁰. Ta mimetyczna struktura słowa nie wyklucza pewnej dozy umowności, będącej skutkiem koniecznych uproszczeń. Konwencjonalność nie może jednak dominować nad tymi jakościami, które słowu nadają cechy obrazu rzeczy, w innym bowiem wypadku mamy do czynienia z pustym dźwiękiem i nie jesteśmy w stanie niczego orzekać o rzeczywistości. Słowo, którego postać dźwiękową zmienia się i określa wyłącznie na mocy konwencji, odrywa się od prawdy metafizycznej.

Nieco inaczej u św. Augustyna. W dialogu *O nauczycielu* podkreślona zostaje ostateczna nieprzenikalność słów, a właściwie dźwięków słownych, które same z siebie nie mogą pouczyć o żadnej pozasłownej rzeczywistości. Nie znaczy to jednak, że są bezużyteczne; owszem, pobudzają nas do tego, byśmy się radzili „prawdy, która wewnątrz nas kieruje samym umysłem”³¹. I chociaż słowa nie mogą być same z siebie źródłem poznania, to stają się pożyteczne jako jego impuls lub — ze względu na swe walory estetyczne. Słowo niejasne, trudne jest właśnie pociągające i dlatego tak fascynuje figuratywny język *Biblii*. Św. Augustyn stwierdza ten fakt przyznając, że nie umie go wyjaśnić:

Dlatego taki sposób jest mi o wiele przyjemniejszy [...]? Trudno na to odpowiedzieć [...]. W istocie rzeczy teraz już nikt nie wątpi, że każdy poznaje wszystko chętniej za pomocą podobieństw oraz że to, czego poszukujemy z większą trudnością, znajdujemy z większą przyjemnością³².

²⁸ Zob. Otwinowska, *Polski dwugłos o języku narodowym w Kościele*, s. 146–148.

²⁹ Zob. A. Gawroński, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z państwa? U źródeł współczesnych badań nad językiem*. Warszawa 1984, s. 56 n.

³⁰ Zob. M. Kaczmarek, wstęp w: Plato, *Kratylos*. Przełożyła Z. Brzostowska. Lublin 1990, s. 16–17.

³¹ Św. Augustyn, *O nauczycielu*. W: *Dialogi filozoficzne*. T. 3. Przełożyli J. Modrzejewski, A. Trombala. Warszawa 1953, s. 62.

³² Św. Augustyn, *De doctrina christiana*. — *O nauce chrześcijańskiej*. Przełożył J. Sulowski. Warszawa 1989, s. 55.

Słowo niejasne może też być pożyteczne ze względów moralnych; pisze Augustyn, że jest dopuszczeniem Bożym, „byśmy pracą poskramiali pychę, umysł zaś strzegli przed nią, bo najczęściej nie ceni się tego, co się łatwo zdobywa”³³. Tu więc właśnie, u św. Augustyna, po raz pierwszy znajdujemy stwierdzenie pożytków płynących z zetknięcia się ze słowem ciemnym. Mają one aspekt moralny, gdyż poskramiają w nas pychę, i estetyczny, ponieważ podoba się to, co trudne. Rzecz jeszcze bardziej się komplikuje, gdy weźmiemy pod uwagę zupełnie szczególne sensory i idee, jakie św. Augustyn łączy ze Słowem Bożym³⁴. Jest ono nie tylko głosem nauczającego Boga, ale też Jego realną obecnością, trybem niekończących się wcieleni. Dotyczy to zarówno *Biblii*, jak i jej egzegezy, słowa sakralnego, o czym pisze św. Augustyn w *Wykładzie Psalmów*:

Skoro jedna jest mowa Boga rozciągająca się we wszystkich *Pismach* i jedno w licznych ustach ludzi świętych brzmi Słowo, które będąc u Boga (J 1, 1) nie ma tam sylab, bo nie ma czasów, to i wy nie macie się co dziwić, że z powodu waszej słabości zstąpiło do częsteczek dźwięków naszej mowy, zstąpiwszy zarazem do przyjęcia słabości naszego ciała³⁵.

Lecz jeśli tak rozumieć słowo święte, to trzeba sobie uświadomić, iż jest ono wówczas sakramentem — nie przestając być znakiem, staje się także sposobem uobecnienia i odgrywa rolę podobną do tej, jaka w Kościele prawosławnym po dziś dzień przypada ikonie. Argumenty Hozjusza, wrażliwego na osobliwe piękno mowy niejasnej, podkreślającego zagrożenia moralne, których źródłem mogą być zuchwałe aspiracje poznawcze, a wreszcie piszącego o słowie świętym, przez które „niebieskie mocy a Aniołowie Boży [...] rady się nam stawia i pomoc przynoszą”³⁶, wszystko to zdaje się wyraźnie odsyłać ku przedstawionym tu wątkom tradycji augustyńskiej.

Trzeba wszakże pamiętać również o szerzej rozumianym dziedzictwie średniowiecznym, które w XVI-wiecznej refleksji o naturze i estetyce słowa odgrywa zgoła niebagatelną rolę, a chyba świadomie jest przywoływane przez polemistów i pisarzy katolickich w drugiej połowie stulecia.

Od wspomnianej tu Platońskiej koncepcji słowa, w którym jest — mniej lub bardziej doskonała — *imago rerum*, całkiem już blisko do poszukiwania w słowie struktury analogicznej do oznaczanej rzeczy. Działania takie opierają się na przeświadczeniu, iż nazwa kryje w sobie podobieństwo do przedmiotu, tak jak symbol. I rzeczywiście — słowo bywa traktowane w średniowieczu jako znak symboliczny; do tego przecież założenia dałoby się sprowadzić Izydorowe *Etymologie*. Analizując nazwy i badając związki między nimi (prawdziwe bądź domniemane), odkrywamy porządek rzeczywistości pozasłownej w całej jej pełni. Podobieństwo brzmienia słów świadczy o podobieństwie lub genetycznej zależności nazywanych rzeczy. „*Arborum nomen sive herbarum ab arvis inflexum creditur, eo quod terris fixis radicibus adhaerent*” — wywodzi Izydor z Sewilli, a zaobserwowana fonetyczna bliskość analizowanych nazw staje się dla niego wzorem opisanego porządku wegetacyjnego:

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ostatnio zwrócił na to uwagę J. Domański (*Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce*. Warszawa 1992, s. 62 n.).

³⁵ Cyt. za: Domański, *op. cit.*, s. 66.

³⁶ Hozjusz, *op. cit.*, k. 134 v.

*utraque autem ideo sibi pene similia sunt, quia ex uno alterum gignitur. Nam dum sementem in terram ieceris, herba prius oritur, dehinc confota surgit in arborem et infra parvum tempus quam herbam videras arbustam suspicis*³⁷.

To oczywiście zaledwie początek dłuższego wywodu, a także dość przypadkowa próbka metody badawczej Izydora. Słowa są dla niego podstawowym tropem wiodącym ku poznaniu świata. Czy można zatem przecenić ich wartość? Współczesny wydawca Izydorowej *Retoryki* zwrócił uwagę na osobliwe zjawisko: średniowieczny uczony, w dużej mierze zależny w swym dziele od *Institutiones* Kasjodora, kopiuje zarówno jego oczywiste błędy (z których musiał zdawać sobie sprawę), jak i zdania, w których twórca *Vivarium* pisał w pierwszej osobie o swoich własnych, wcześniejszych dziełach – w kontekście wywodów Izydora zdania te kompletnie traciły sens³⁸. I być może, właśnie ta szczególna strategia dałaby się objaśnić jako wyraz swoistej sakralizacji słowa, traktowanego tu jako niemal przedmiotowy depozyt mądrości, klucz do poznania świata – trzeba go przechowywać nawet wtedy, gdy nie umiemy go użyć.

Zastosowana przez Izydora metoda badawcza, nadająca gramatyce oraz mniej lub bardziej racjonalnej analizie słowa cechy „wiedzy totalnej”³⁹, zyskała, jak wiadomo, popularność, która znacznie przekroczyła granice epoki. Ciekawe, że w szczególny sposób miała się związać ze słowem łacińskim, jakby to właśnie w nim był zawarty wiarygodny obraz rzeczy. Z tego względu dochodziło czasem do paradoksów: autor, który pisał już w języku „przyrodzonym”, myślał i etymologizował – po łacinie. W piśmiennictwie polskim przykłady takiego postępowania można znaleźć m.in. w XVI-wiecznych tzw. *Kazaniach Paterka*⁴⁰. „Niebo jest rzeczono dla tajenia” – objaśnia Jan z Szamotuł. I dalej:

Wzięto to imię Maryja od morza [...], bo jako morze gorzkie, tak Maryja miała być gorzką przy męce Syna⁴¹.

Wywód ten byłby całkowicie niezrozumiały, gdyby nie brać pod uwagę łacińskiego „*caelum*” i jego podobieństwa do czasownika „*celare*”, fonetycznej bliskości słów: „*Maria*” – „*mare*” – „*amarus*”. To słowo łacińskie pozwala odkrywać związki między rzeczami, dlatego – nieoczekiwanie – może się stać podtekstem nawet polskiego dyskursu.

„Obiektywna skuteczność” słowa wyraża się także i w tym, że ma ono moc ekspiacyjną czy nawet najdosłowniej zbawczą. Jest nie tylko drogą poznania,

³⁷ Isidore de Séville, *Étymologies*. Livre XVII: *De l'agriculture (De rebus rusticis)*. Éd. J. André. Paris 1981, s. 66–67. Przekład: „Uważa się, że drzewa lub rośliny wywodzą swe miano od pól, jako że silnymi korzeniami trzymają się ziemi. Są zaś z tej racji do siebie podobne, ponieważ jedno się rodzi z drugiego. Gdy bowiem ziarno spocznie w ziemi, najpierw wschodzi roślina, po czym krzaczek wzrasta w drzewo i wkrótce oglądasz drzewko tam, gdzie widziałeś roślinę”.

³⁸ P. K. Marshall, *Introduction*. W: Isidore of Seville, *Etymologies*. Book II: *Rhetoric*. Paris 1983.

³⁹ Zob. J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*. T. 1. Paris 1959, s. 37.

⁴⁰ Zwracał już na to niegdyś uwagę A. Brückner (*Apokryfy średniowieczne*. Cz. II. „Rozprawy Wydziału Filologicznego AU” t. 40 <1905>, s. 315).

⁴¹ Jan z Szamotuł *Paterek, Kazania o Maryi Pannie czystej*. Wydał L. Malinowski. Kraków 1880, s. 86–87, 101.

ale i — drogą do nieba, wtedy zwłaszcza gdy się nasycy osobową treścią. W tym kontekście warto, być może, przytoczyć pouczające *exemplum*, jakie XII-wieczny normandzki kronikarz Orderyk Vitalis zapisał w swej *Historia ecclesiastica*:

Quidam frater in monasterio quodam de multis transgressionibus monasticae institutionis reprehensibilis extitit; sed scriptor erat et ad scribendum deditus quoddam ingens volumen divinae legis sponte conscripsit. Qui postquam defunctus est; anima eius ante tribunal iusti iudicis ad examen adducta est. Cumque maligni spiritus eam acriter accusarent, et innumera eius peccata proferrent; sancti angeli e contra librum quem idem frater in Domo Dei scripserat ostentabat, et singillatim litteras enormis libri contra singula peccata diligenter computabant. Ad postremum una solum numerum peccatorum excessit; contra quam demonum conatus nullum obicere peccatum praevaluit. Clementia itaque iudicis fratri pepercit; animamque ad proprium corpus reverti praecepit, spaciumque corrigendi vitam suam benigniter concessit⁴².

W tej pełnej uroku opowieści już nie tylko słowo i obcowanie z nim rozpoznane zostają jako instrument samozbawienia — taką rolę przypisuje się nawet literze. Grzeszny mnich, skoro stanął przed Boskim trybunałem, mógł się powołać na jedną tylko zasługę: przepisał księgę. W perspektywie ostatecznej objawiony zostaje zbawczy sens każdego znaku, który benedyktyn z umiłowaniem (był wszak „*ad scribendum deditus*” i z własnej woli przepisał tom zasad prawa kanonicznego) przenosił na pergamin. Nie dajmy się zwieść okoliczności, że chodzi tu o słowo pisane; najważniejszy się wydaje fakt, iż jest to słowo, któremu człowiek udziela jakiejś części swego istnienia — może to dotyczyć i słowa pisanego, i mówionego, ale z całą pewnością trudno byłoby mówić o jakimś osobowym wymiarze druku. Zbyt często zapomina się, że udziałem ludzi renesansu, właśnie z powodu upowszechnienia się wynalazku Gutenberga, były bardzo zasadnicze przewartościowania w przeżywaniu rzeczywistości słowa.

Dające się powielić, odarte z cudowności i tajemnicy, słowo niebezpiecznie się zbliżyło do trójwymiarowej materialności. Co gorsza, odtąd mogło już istnieć poza ludzkim podmiotem, niezależne od głosu lektora czy ręki kopyisty, a jego czysto użytkowe, informacyjno-komunikacyjne funkcje stały się o wiele ważniejsze niż misterium symbolu. W fascynującej książce Waltera Onga *Oralność i piśmienność*, dopiero niedawno przełożonej na język polski, z niezwykłą subtelnnością analizuje się właśnie mentalne konsekwencje upowszechnienia druku. Ong podkreśla nieodłączną od tego procesu reifikację słowa, które „uwikłane w proces technologiczny, [...] staje się rodzajem towaru”, pisze o definitywnym i bezwzględnym związaniu go z widzialną

⁴² Orderic Vitalis, *The Ecclesiastical History*. Vol. II. Books III and IV. Ed. M. Chibnall. Oxford 1983, s. 50. Na cytowane *exemplum* zwróciła mi uwagę znawczyni kroniki Orderyka, mgr Izabela Białkowska-Cichoń, której serdecznie dziękuję. Przekład: „W pewnym klasztorze żył brat, któremu zarzucić by można wiele wykroczeń przeciw regule zakonnej; był wszakże oddanym swej pracy kopyistą, który z własnej woli przepisał ogromny tom prawa Bożego. Gdy potem umarł, duszę jego zaprowadzono na sąd przed trybunał sprawiedliwego Sędziego. Kiedy złe duchy zapalczywie go oskarżały i wywodziły jego niezliczone grzechy, święci aniołowie — z drugiej strony — pokazywali księgę, którą brat przepisał w Domu Bożym, i z osobna starannie liczyli litery ogromnej księgi, by zrównoważyć każdy grzech. Na koniec ponad liczbę grzechów została tylko jedna litera, a demony daremnie usiłowały przeciwstawić jej jakiś grzech. Tak więc dzięki dobroćliwości Sędziego oszczędzono brata i duszy jego zezwolono na powrót do ciała, i udzielono mu łaskawie czasu na poprawienie życia”.

przestrzenia, wreszcie o tym, jak bardzo druk wzmacnia tekstualizację idei języka⁴³.

Wszystko to wszakże otwierało drogę ku nowożytnej filologii, w szczególności sposób pobudzając i intensyfikując myślenie metajęzykowe. Oto bowiem słowo, jeśli jest przedmiotem, może być analizowane i badane tak jak inne rzeczy. I podobnie jak inne – okazuje się niedoskonałe. Renesansowemu humaniście nie przychodzi już do głowy, iż mógłby być *medium* słowa; jest raczej jego użytkownikiem, badaczem, wreszcie sędzią. Określa kryteria, którym musi ono odpowiadać, jeśli ma uchodzić za dobre i piękne (czy raczej – eleganckie). Rozprawia o guście i choć zdaje się szukać jego racjonalnych podstaw, to przecież w końcu arbitralnie je ustanawia. Słowa zostają podzielone na lepsze i gorsze, klasyczne i nieklasyczne, bardziej i mniej stosowne. Pisarz-humanista, chociaż podobnie jak jego średniowieczny poprzednik pozostaje wrażliwy na oddziaływanie autorytetów, nieporównanie bardziej bezceremonialnie poczyną sobie z językiem, pewien przewagi, jaką ma nad nim. Klęska, którą humaniści mieli ostatecznie ponieść w swej walce o oczyszczenie i odnowienie łaciny, być może, ma źródło właśnie w nieposzanowaniu tego, co w języku niesystemowe, nieracjonalne, tajemnicze, a co – zapewne – jest jego „duchem”.

Snując te, dosyć przecież ogólne rozważania, odeszliśmy od podstawowego wątku – renesansowych dyskusji o języku narodowym, których intelektualnym szczytem była niewątpliwie polemika Frycza i Hozjusza. Wydaje się, iż wpisują się one w kontekst znacznie szerszy, niż się zwykło sądzić, gdyż w pewnej mierze odzwierciedlają właśnie dokonujące się w XVI w. zmiany w stosunku do słowa jako takiego. Tym, co niesie humanizm, ale także reformacja i upowszechnienie druku, jest chęć potraktowania słowa jako arbitralnego znaku, przedmiotowego, całkowicie zależnego od społecznej konwencji. Każdy zaś znak powinien być przede wszystkim zrozumiały – stąd już tylko krok do dowartościowywania mowy „przyrodzonej”. Jak napisze Górnicki, „zwyczaj [...] jest mistrzem każdej mowy”, „języków piękność na mniemaniu stoi”⁴⁴, a zatem względność i konwencjonalność kryteriów estetycznych pozwala na zasadniczą zmianę stosunku do słowa; już się go nie odkrywa, lecz używa, a nawet kształtuje, gdyż przestało być symbolem, sakramentem, drogą poznania i wartością moralną. W tym kontekście zrozumiałość polszczyzny wydaje się daleko ważniejsza niż jej „grubość” i „niechędożność”. Piękne okazuje się zresztą to, co zrozumiałe – stąd u Górnickiego krytyka „nowych Cyceronów”, którzy „mniemają [...], by to był największy rozum tak mówić albo tak pisać, jakoby albo mało ludzi, albo żaden nie rozumiał”⁴⁵.

Z drugiej jednak strony dostrzec trzeba wyraźnie przeciwstawne poglądy dotyczące istoty i piękna słowa. Nawet w cytowanym tu dialogu Górnickiego kilkakrotnie powracają sformułowania będące wyrazem koncepcji piękna bliskiej temu, o czym pisał św. Augustyn (*O nauce chrześcijańskiej*); „[...] pismu [...] przynosi powagę jakąś, kiedy kto węzłowacie, a nie tak zbyt łatwo

⁴³ W. J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*. Przełożył i wstępem opatrzył J. Japola. Lublin 1992, s. 161–162 n.

⁴⁴ Górnicki, *op. cit.*, s. 112, 113.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 106.

pisze” – stwierdza pan Myszkowski w *Dworzaninie polskim* i, obstając przy swoim odczuciu, tłumaczy:

kiedy w piśmie jest kształt mowy, nie mówię trudny, ale jakiś wyższego rozumu, a nie tak zwyczajny, jako ten, którym pospolicie wszyscy mówią, wnet to pisanie ma większą powagę a czyni, iż ten, kto czyta, z lepszym rozmysłem postępuje, obacza lepiej każdą rzecz i dziwując się dowcipowi a nauce tego, który pisał, kocha się też sam w sobie, kiedy ono trefne rzeczenie, nad którym się był troszkę zabawić musiał, przez się sam wyrozumie⁴⁶.

Słowo ciemne może więc być źródłem pożądanej satysfakcji estetycznej, pod warunkiem wszakże, iż ta „ciemność” zasadza się na wyrafinowaniu, a nie jest np. wynikiem językowego prowincjonalizmu. Znany wiersz Stanisława Grochowskiego skierowany do „bobkowanego poety”, Kaspra Danowskiego, jest wyrazem przywiązania do stylistyki, która nie toleruje fonetycznej „grubości” i jaskrawych regionalizmów:

W której, proszę, polszczyzny uczyłeś się szkole,
Jaką i chłop nie mówi przy karczemnym stole?
Gdzieś wždy wyrwał tę mowę, nieuczek przeczysty,
Lga, Rig, Osen, i puchnie, i script ciemnomglisty,
Więc Polanin, takuchno albo zmutyłowal,
Wierzę, żeś dla takich słów Mazowsze spłądrował⁴⁷.

Wyrafinowana zawilść, ale stylistycznie czysta i pełna dostojności – oto ideał estetyczny, który wyrastając z tradycji średniowiecznej, skonfrontowany zostaje z nowym wzorcem językowej zrozumiałości, pobłażliwie traktującym wszelkie przejawy gustów pospolitych. Ten drugi model estetyczny służy bardzo często (choć nie wyłącznie) zwolennikom reformacji, korzystającym nader chętnie, jak to już powiedziano, z toposu ewangelicznego prostaczka (czy też „przechystego nieuczka”, jak zapewne powiedziałyby ów Kasper Danowski, skądinąd protestant). Prostaczkowi przypisana zostaje mowa pospolita, której celem jest po prostu porozumiewanie się; w naturalny sposób przywilejowuje się wówczas język narodowy. Natomiast najwłaściwszą przestrzenią realizowania się pierwszego z owych dwóch ideałów estetycznych była, oczywiście, łacina, tam bowiem „co słów, to węzłów”, jak to lapidarnie ujął Jan Januszowski (207). Walka o łacinę toczyć się więc będzie jeszcze długo, chociaż niewątpliwie już w XVI w. rzeczywistość społeczna była przeciwko niej. Ale przecież słowo dostojne i tajemnicze da się wypowiedzieć także w innej mowie niż łacińska; gdy nie można ocalić samego języka, trzeba walczyć o głębię i piękno misterium. Świadomość tego miał już Hozjusz, gdy pisał:

jesliżebym do tego przyszło, żebyśmy modlitwy i święte lekcje w przyrodzony język mieli przekładać, w ten radszy miałyby być przełożony, od którego nasz wyszedł, który też nad insze jest chędoższy⁴⁸.

Podkreślenie nierozłącznego związku piękna i dawności, odejście od powierzchownego językowego racjonalizmu, wystrzeganie się tego, co trywialne – oto jeden kierunek poszukiwań estetycznych tych pisarzy, których nie satysfakcjonowały zbyt pragmatyczne kryteria twórców wczesnego i dojrzałego

⁴⁶ *Ibidem*, s. 106, 107.

⁴⁷ S. Grochowski, *Wiersze i inne pisma co przebrańsze*. Wyd. K. J. Turowski. Kraków 1859, s. 324.

⁴⁸ Hozjusz, *op. cit.*, k. 136 v.

renesansu. Najwybitniejszą osobowością artystyczną będzie tu na pewno Jakub Wujek. U schyłku XVI stulecia objawia się także druga strategia pisarska, łącząca piękno słowa z jego wyrafinowaniem, skomplikowaniem form wierszowych, składniowych, intonacyjnych. Pod piórem Sępa Szarzyńskiego i pod piórem Grabowieckiego rodzi się poezja, która chce być odkrywana, a słowa znaczą w niej więcej, niż znaczą, gdyż – uwikłane w niełatwe struktury wierszowe i składniowe – niejako wtórnie się semantyzują, „grają” i sensem, i brzmieniem, są impulsem pozasłownych asocjacji. Wszystko to dokonuje się już w języku „przyrodzonym”, ale ideał estetyczny, jaki zdaje się brać górę na przełomie w. XVI i XVII, nie jest zracjonalizowanym wzorcem zrozumiałego i naturalnego mówienia. Raz jeszcze zwycięża tajemnica.