

# Witold Wojtowicz

---

## Marchołat i mnemonika wieków średnich

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce  
literatury polskiej 91/3, 35-55

---

2000

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

WITOLD WOJTOWICZ

## MARCHOŁT I MNEMONIKA WIEKÓW ŚREDNICH\*

Prezentowane rozważania są skoncentrowane na pierwszej części łacińskiego tekstu *Salomon et Marcolfus*, zwanej *Dialogus*, i jego tłumaczeniu pióra Jana z Koszyczek, noszącym tytuł *Rozmowy, które miał król Salomon mądry z Marchołtem grubym a sprosnym*<sup>1</sup>.

Ukazując relewantność aspektów retorycznych *Dialogu* spróbuję odnieść go do mnemoniki średniowiecznej. Wskażę tym samym na parodystyczne wykorzystanie technik służących pamięciowemu opanowywaniu teologumenów<sup>2</sup>.

Marchołat, podobnie jak osoba Salomona, służy auktorialnemu narratorowi, wykraczającemu poza horyzont umysłowy tych postaci, do skarykaturowania zdogmatyzowanego biblijnego ideału władcy i mędrca. Tekst ten koncentruje się na parodii pewnego systemu wiedzy i przekonań religijnych, wiązanych w sposób

---

\* Artykuł jest przeredagowanym rozdziałem pracy doktorskiej *Egzystencja karygodna (egzystencja nierozumna) na materiale literatury staropolskiej XVI stulecia*. Wiele zawdzięczam promotorowi rozprawy, prof. dr hab. Jerzemu Woronczakowi – któremu za życzliwość i zainteresowanie bardzo serdecznie dziękuję. Praca nie uzyskałaby obecnego kształtu, gdyby nie stypendium naukowe Deutscher Akademischer Austauschdienst i opieka prof. dr hab. Wolfganga Neubera, któremu składam podziękowania za zainteresowanie, inspirację naukową i wyrozumiałość.

<sup>1</sup> Korzystam z następujących wydań *Dialogu*: z przekładu Jana z Koszyczek *Rozmowy, które miał król Salomon mądry z Marchołtem grubym a sprosnym* (w antologii: *Proza polska wczesnego renesansu. 1510–1550*. Opracował J. Krzyżanowski. Warszawa 1954) oraz z łacińskiego *Salomon et Marcolfus* (Kritischer Text mit Einleitung, Anmerkungen, Übersicht über die Sprüche, Namen- und Wörterverzeichnis. Hrsg. W. Benary. Heidelberg 1914). Do wydań tych odwołuję się podając w nawiasie stronicę, a w przypadku części dialogowej tekstu łacińskiego umieszczam po przecinku numer danej wypowiedzi w układzie Benary'ego. Pisownię łacińskich cytatów z *Salomon et Marcolfus* przejmuję za wydaniem Benary'ego. Podkreślenia w cytatach – W. W.

<sup>2</sup> Obszar ten – parodystycznego wykorzystania średniowiecznej mnemoniki – do tej pory nie doczekał się, o ile wiem, bardziej szczegółowych badań. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na *Cena Cypriani*, wydaną przez K. Streckera w zb.: *Monumenta Germaniae Historica. Poetae Latini Aevi Carolini* (t. 4, z. 2. Berlin 1923, szp. 857–900). Zob. P. Lehmann, *Die Parodie im Mittelalter*. Stuttgart 1963, s. 12–13. Problem mnemoniki podnosi się na obszarze polskojęzycznego literaturoznawstwa w kontekście sposobów przekazu i oralności kultury literackiej średniowiecza. Zob. np. J. Woronczak, *Typy przekazów tekstów średniowiecznych*. W: *Studia o literaturze średniowiecza i renesansu*. Wrocław 1993. – T. Michałowska, *Między słowem mówionym a pisanym*. W: *Mediaevalia i inne*. Warszawa 1998.

tradycyjny z osobą Salomona (C 162)<sup>3</sup>. Postaram się wykazać, podejmując tym samym intuicje badawcze autorów analizujących *Dialog*, że tekst parodiuje techniki mnemoniczne, służące przyswajaniu tej wiedzy. Niebagatelnego znaczenia w ramach przedstawianych rozważań nabiera fakt występowania form retorycznych, różnorodnych „gier z językiem”. Marchołt najczęściej odwzorowuje syntaktyczną strukturę wypowiedzi Salomona. Wskażę także na wagę asocjacji biblijnych i spróbuję powiązać je z pewnymi formami kościelnej mnemoniki. Wypowiedzi Marchołta – jak się wydaje – parodiują monastyczną alegorezę i wiązać je można z mnemoniką św. Bernarda dzięki szczególnie wyraźnej roli reminiscencji biblijnych i funkcji pamięci w jego alegorezie.

Konstatacje takie podważają antropologiczny wymiar figury Marchołta<sup>4</sup>, przydawany jej zwłaszcza w kręgu refleksji literaturoznawczej konstytuującej „romans błazeński” i „bohatera błazeńskiego”.

W zarysowanym kontekście ważna jest *rusticitas* Marchołta, z charakteryzującą ją ograniczonością i tępotą. Wyobrażenia abstrakcyjne, prawdy i twierdzenia wiary muszą, aby mogły stać się dostępne dla *illiterati*, ulec przełożeniu na konkretne „obrazy”, w zgodzie z kluczowym dla problematyki wizualizacji prawd wiary oraz przedstawień Historii Świętej zaleceniem Grzegorza Wielkiego<sup>5</sup>. Rzeczywiście, Marchołt będzie robił to, czego należałoby odeń oczekiwać: zacznie „przyswajać” mądrościowe abstrakty króla Salomona. Marchołtowe wypowiedzi, dostosowane do natury postaci, będą obrazowe i zasadniczo pozbawione ujęć abstrakcyjnych, właściwych Salomonowi. Niech przykładem będzie para 17 *Dialogu*:

S: *Qui seminat iniquitatem, metet mala.*

M: *Qui seminat paleas, metet miseriam.* [7, 17]

Salomon: Kto sieje złość, będzie żął nędzę.

Marchołt: Który człowiek plewami sieje swoją rolę,  
taki nędzę będzie żął i swoją niewolą. [90]

Ten aspekt *Dialogu* jest kluczowy dla rozważań nad parodystycznym wymiarem łacińskiego tekstu<sup>6</sup>, postrzeganego jako nawiązanie do technik mnemonicznych.

<sup>3</sup> Tym skrótem odsyłam do: M. Curschmann, *Marcolfus deutsch*. W zb.: *Kleinere Erzählformen des 15. und 16. Jahrhunderts*. Hrsg. W. Haug, B. Wachinger. Tübingen 1993, s. 162. Ponadto stosuję następujące skróty: JC = J. Coleman, *Ancient and Medieval Memories. Studies in the Reconstruction of the Past*. Cambridge 1992. – L = H. Lausberg, *Handwörterbuch der literarischen Rhetorik*. T. 1. Stuttgart 1973. – M = I. Meiners, *Schelm und Dümmling in Erzählungen des deutschen Mittelalters*. München 1967. – R = W. Röcke, *Die Freude am Bösen. Studien zu einer Poetik des deutschen Schwankromans im Spätmittelalter*. München 1987. – Y = F. A. Yates, *Sztuka pamięci*. Przełożył W. Radwański. Warszawa 1977.

<sup>4</sup> Zob. Cz. Hernas, *W kalinowym lesie*. T. 1. Warszawa 1965, s. 41: „Marchołt i Ezop stanowią dla literatury europejskiej wartość archetypów konstrukcyjnych [...]”.

<sup>5</sup> Wyrażone jest ono w jego liście: *Sereno episcopo Massiliensi* (w zb.: *Corpus Christianorum. Series Latina*. T. 140. Turnholti 1982, s. 768). Problem ten wiąże się ściśle z funkcją obrazu i obrazowości w kulturze wieków średnich. Zob. np. H. Baxandall, *Die Wirklichkeit der Bilder. Malerei und Erfahrung im Italien des 15. Jahrhunderts*. Aus dem Englischen von H.-G. Holl. Frankfurt am Main 1977, s. 55 n. – J. Kollwitz, *Bild und Bildtheorie im Mittelalter*. W zb.: *Das Gottesbild im Abendland*. Hrsg. G. Howe. Berlin 1959, s. 109–138. – M. Caruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*. Cambridge 1990, s. 221–260.

<sup>6</sup> Fakt ten był wielokrotnie podnoszony w literaturze przedmiotu, nie dostrzeżono jednak fundamentalnej roli wizualizacji w tekście łacińskim. W odniesieniu właśnie do pary 17 zob. M 141–142. Zob. też E. Catholy, *Das Fastnachtspiel des Spätmittelalters. Gestalt und Funktion*. Tübingen 1961, s. 82. – B. Könniker, *Wesen und Wandlung der Narrenidee im Zeitalter des Humanismus*.

Marchołt pojawia się na zasadzie kontrastu – musi być postacią „niską” i tym samym musi być brzydki. Natomiast tak czy inaczej rozumiana funkcja społeczna tej postaci nie ma większego znaczenia lub posiada znaczenie drugorzędne<sup>7</sup>. Uwagę tę należy również odnieść do nowszych badań, w tym Wernera Röckego (R 85–142), skłonного upatrywać w osobie Marchołta przykład rosnącej roli indywiduum w kulturze wczesnonowożytnej, „rozsadzającego” ramy średniowiecznego *ordo*. Odpychająca brzydota Marchołta wyrażać miałaby potępienie dla tego procesu w kulturze wczesnonowożytnej, które właśnie w ten sposób, poprzez tak skonstruowaną *descriptio personae*, zostanie w *Dialogu* wyrażone (R 103, 122, 125–128, 133–134)<sup>8</sup>. Prymarną funkcją brzydoty Marchołta jest uwydatnienie kontrastu między obydwu postaciami, prowadzącego ku opozycji „abstrakt” – „konkret” jako podstawowej właściwości wypowiedzi obu rozmówców. Charakter sformułowań dyskutantów zostanie zatem dostosowany do ich pozycji społecznej, a w związku z tym – do radykalnie odmiennego sposobu myślenia. W istocie autor *Dialogu* wykorzystał do swych celów chłopską toporność Marchołta, niezręczność bohatera, stale prawiącego o niewłaściwych rzeczach do niewłaściwej osoby: króla Salomona.

Podobnie posłużenie się przez Marchołta mądrością ludową<sup>9</sup> ma znaczenie wtórne i jest podporządkowane narratorowi auktorialnemu i jego *idée fixe*. Irm-

---

*smus*. Wiesbaden 1966, s. 65–70. Interesujące jest także zwrócenie uwagi na dyskusję dotyczącą marchołtowych „obrazów” w *Das Spiel von dem König Salomon und dem Bauern Markolf* Hansa Folza, jako że próbowano w oparciu o nią budować pewne uogólnienia dotyczące komedii mięsopustnej. Reguły formowania mnemonicznych obrazów mogą rozjaśnić ową problematykę, jednocześnie pokazując możliwe na tej płaszczyźnie powiązania komedii mięsopustnej *Das Spiel von dem König Salomon und dem Bauern Markolf*, z właściwym jej upodobaniem do skatologii, z tekstem łacińskiego *Dialogu*.

<sup>7</sup> Z obszaru polskojęzycznego literaturoznawstwa wymienić należałoby tu przede wszystkim liczne rozprawy K. Budzyka, „urewolucyjniającego” Marchołta, np.: „*Marcholt*” *Jana z Koszyczek*. W zb.: *Ze studiów nad literaturą staropolską*. T. 1. Wrocław 1957, s. 86, 90–92, 97, jak też wcześniejsze: *Przełom renesansowy w literaturze polskiej drugiej połowy XV i pierwszej połowy XVI wieku*. Warszawa 1953, s. 68 n.; *Z dziejów renesansu w Polsce*. Wrocław 1953, s. 28–29; *Szkice i materiały do dziejów literatury staropolskiej*. Warszawa 1955, s. 138. Podobne ujęcie odnaleźć można w pracach W. Lenka (*Zur Anthetik im Salomon-Markolf-Dialog*. „*Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst-Moritz-Armdt-Universität Greifswald*”. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe, 1966, nr 5/6; *Salomon und Markolf: Die dichterische Gestaltung gegensätzlicher Existenzweisen des Menschen in der Klassengesellschaft*. W: I. Spriewald, H. Schnabel, W. Lenk, H. Entner, *Grundpositionen der deutschen Literatur im 16. Jahrhundert*. Berlin (Ost) – Weimar 1972) oraz w nowszych pracach, np. w książce *Blazen. Dzieje postaci i motywu* (Warszawa 1993) M. Słowińskiego, widzącego w Marchołcie „reprezentanta »kontestacji«” (s. 257), „ludowego bohatera” (s. 258). Krytykę ujęć tego rodzaju odnaleźć można w książce Röckego (R 314–315 – jest to przypis 36 do s. 91). Zob. też C 153–164.

<sup>8</sup> Krytykę tego ujęcia zawiera praca Curschmanna (C 156). Twierdzenie Röckego jest szczególnie nietrafne w odniesieniu do przeróbek wernakularnych. Zob. też C 178, 180, 183, 190–191.

<sup>9</sup> Część spośród wypowiedzi Marchołta to wypowiedzi przysłowiowe i udokumentowane jako przysłowia (zob. S. Singer, *Sprichwörter des Mittelalters*. T. 1. Bern 1944, s. 33–61. – M 161–179). Problem polega na tym, jaka jest ich funkcja w utworze. Tłumaczeniu wernakularnych przysłów na łacinę przyświecał często konkretny cel: zastosowanie w nauczaniu retoryki. Przykładem takiego stosunku jest *Fecunda ratis* Egberta z Liège (zob. Singer, *op. cit.*, s. 67), pomieszczająca obok przysłów pochodzenia antycznego także chrześcijańskie i tłumaczenia przysłów ludowych na łacinę, a pośród nich również szereg tych znanych z łacińskiego *Marcholta*. Meiners, korzystając m.in. z prac P. Lehmana (*Aufgaben und Anregungen der lateinischen Philologie des Mittelalters*. W: *Erforschung des Mittelalters*. T. 1. Stuttgart 1959, s. 32–33; *Skandaviens Anteil*

gard Meiners (M 140–141) postrzega problem w ten sposób, że anonimowy autor (czy raczej autorzy) jak gdyby zestawiał w celach parodystycznych sentencje, z jednej strony, z dziełek typu *Salomonis Proverbia*<sup>10</sup>, a z drugiej – z tekstów w rodzaju *Proverbia rusticorum*<sup>11</sup>.

Specyficzne wykorzystanie mnemoniki średniowiecznej daje się uzasadnić poprzez zwrócenie uwagi na posłużenie się retoryką dla destrukcji ideału władcy, ideału, który miał uzyskać swe ideologiczne uzasadnienie dzięki autorytetowi *Biblii*. Problematyce destrukcji ideologii władzy królewskiej poświęcił swe rozważania Röcke (R 92–94, 104–107), zagadnienie to przewija się u Michaela Curschmanna. Pominiętym jednak aspektem w przywoływanych pracach jest kategoria apelu do osoby – retoryczny *ethos*, którym Salomon nieustannie operuje, i jego destrukcja w wypowiedziach Marchołta. Pozbawia on znaczenia cnoty władcy, poparte autorytetem *Biblii* i z niej wyprowadzone<sup>12</sup>.

Za przykład retoryczności *Dialogu*, konstytutywnej dla walorów tekstu, jego interpretacji, niech posłużą rola *ethosu* i *pathosu*, figur słów i sentencji.

### *Ethos i pathos*

Kategorie *ethosu* i *pathosu* (L 141–144) muszą być istotne dla *Dialogu*, jeśli zauważyć, że Salomon nieustannie „gra” swoim autorytetem boskiego władcy, a praktyka Marchołta daje się opisać jako „gra” z niepodważalnym autorytetem, prowadząca w konsekwencji do jego destrukcji. Tym samym kategoria *ethosu*, wraz ze spokrewnioną z nim kategorią *ridiculum* (L 142), uzyskuje tu znaczenie.

Funkcja *pathosu* – apelu do emocji, widoczna przede wszystkim w kwestiach Marchołta, jest mniej jasna. W każdym razie realia jego skatologicznych wypowiedzi mogły pobudzać afekty i działać prowokacyjnie<sup>13</sup>. Praktyka Marchołta może

---

*an der lateinischen Literatur und Wissenschaft des Mittelalters*. W: jw., t. 5 (1962), s. 321) i E. R. Curtiusa (*Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*. Tłumaczył A. Borowski. Kraków 1997, s. 63–67), podkreśla w kontekście rozważań dotyczących *Dialogu* wagę zbiorów przysłów i sentencji dla kształcenia, zwłaszcza w ramach *trivium*, czy szerzej – dla kultury umysłowej. (Z tego powodu uwagi np. Lenka (*Zur Antithetik im Salomon-Markolf-Dialog*, s. 582 n.; *Salomon und Markolf*, s. 182 n.) o jednoznacznym braku aprobaty dla ludowych przysłów nie są trafne.) Jednakże od stulecia XIII pozycję dominującą pośród *artes* zajmuje logika, stąd procesowi erozji podległa rola autorytetu *auctores* i wspierającej się na nim sentencji (Curtius, *op. cit.*, s. 59. – M 137 n., zwłaszcza przypis 32 na s. 138). Zob. też P. Zumthor, *Przysłowie jako epifonem*. Przełożyła J. Arnold. „Pamiętnik Literacki” 1978, z. 4.

<sup>10</sup> *Salomonis Proverbia in lateinischen Reimversen*. Hrsg. W. Wackernagel. „Zeitschrift für deutsches Altertum” 1843, z. 3, s. 128–130.

<sup>11</sup> *Altfranzösische Sprichwörter. Proverbia rusticorum mirabiliter versificata*. Hrsg. J. Zacher. Jw., 1859, z. 11, s. 114–144.

<sup>12</sup> Röcke, analizując początek *Dialogu*, dostrzega w nim zakwestionowanie ideologii władzy, jej uzasadnienia, wyrażonego w *Policraticusie* Jana z Salisbury. Autor tej ostatniej pracy czerpał z dzieł wcześniejszych, pochodzących z epoki karolińskiej (Seduliusa Szkota, Hinkmara z Reims i innych). Tak więc Marchołt, w interpretacji Röckego, przeciwstawił się iluzorycznej „*potestas*” władcy („Salomon odpowiedział: Jeśli mi wszystko będziesz odpowiadał, tedy cię wielkimi bogactwami ubogacę a będziesz znamienny w moim królestwie”, s. 89). Kwestionowana jest także „*justitia*” władcy, wyrażona w sprawiedliwym sądzie („Salomon: Dobrze ciem rozsądził między dwiema swobodnymi niewiastami, które w jednym domu udawały dziecię”, s. 89), podważona zostaje jego „*sapientia*” („Salomon: Pan Bóg dał mądrość w uszach moich, gdyż nie masz mnie równego po wszystkiej ziemi”, s. 89) (R 92–94, 104–107).

<sup>13</sup> *Obscenum* i skatologia są w nurtach oficjalnych kultury dworskiej konsekwentnie tabuizowane. Zob. W.-D. Stempel, *Mittelalterliche Obszönität als literarästhetisches Problem*. „Poetik

przedstawiać się jako swoista gra z podporządkowanym moralnemu dydaktyzmowi wykorzystaniem skatologii, także w kulturze dworskiej. Umożliwiało to – przynajmniej do pewnego stopnia – pojawianie się jej w nurtach wysokich literatury. W *Dialogu* braknie *de facto* walorów dydaktycznych dysputy. Fakt ten „usamodzielnia” występującą tu skatologię, nie przyporządkowaną w żaden sposób „wyższym” celom.

Nie jest jednak oczywiste, czy skatologia spowodowała – czego należy oczekiwać od retorycznego apelu do emocji – długotrwały, duchowy wstrząs, prowadzący do „opowiedzenia się” za racjami Marcholta w jego „sporze” z królem Salomonem. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na redukcję partii dialogowej *Marcholta* – chociażby w obrębie tekstu łacińskich *Collationes*, stanowiącego podstawę tłumaczenia Jana z Koszyczek – w porównaniu z innymi redakcjami. Redukcja stawiać może pod znakiem zapytania funkcję patosu w tekście czy aspektów retorycznych. Jednakże swego rodzaju finezja tekstu łacińskiego pozostawała nieczytelna dla odbiorców i szeregu autorów wernakularnych, niemieckojęzycznych mutacji, co można odnieść również do kompilatora *Collationes*<sup>14</sup>, a także do Jana z Koszyczek. Faktem jest, że skatologia<sup>15</sup> wydaje się konstytutywnym elementem Marcholtowych wizualizacji teologumenów Salomona, jednakże taka funkcja mogła stać się nieczytelna dla autorów wernakularnych, co – jak się wydaje – poprowadziło do jej wspomnianego „usamodzielnienia się”.

### *Ornatus in verbis coniunctis, figurae per adiectionem*

Zwrócenie uwagi na retoryczną funkcję figur słów pozwala na powiązanie *Dialogu* z mnemoniką (L 308–454).

Za przykład niech posłuży analiza wersetu pochodzącego z *Księgi Przysłów* (12, 4), wypowiedzianego przez Salomona:

*S: Mulier bona et pulchra ornamentum est viro suo.*

*M: Olla plena de lacte bene debet a catto custodiri.* [6, 8]

Salomon: Dobra niewiasta a cudna jest okrasa mężowi swemu.

Marcholt: Garniec mleka napełniony  
dobrze ma być przed kotką strzeżony. [89]

und Hermeneutik” t. 3: *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen*. Hrsg. H. R. Jauß. München 1968. Zob. L. W. Johnson, *Poets as Players – Theme and Variation in Late Medieval French Poetry*. Stanford 1990, s. 231 n.

<sup>14</sup> Zob. C 164 n. Układ *Collationes*, a jest to ewenement w dziejach tekstu łacińskiego, silnie nawiązywał do tradycji wernakularnych przeróbek (C 196, 205, 208, 232). Zob. też M. Curschmann, *Dialogus Salomonis et Marcolfi*. W zb.: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. Hrsg. K. Ruh [i inni]. T. 2. Berlin – New York 1980, ssp. 82–86.

<sup>15</sup> Tendencję dostrzegał, wydaje się, iż najwyraźniej spośród autorów zajmujących się *Dialogiem*, F. Martini (*Das Bauerntum im deutschen Schrifttum*. Halle 1944, s. 177), w sposób dla siebie charakterystyczny wiążąc jaskrawą wyrazistość i przesadę Marcholtowej skatologii z kulturą późnego średniowiecza: „To ledwie znośne dla nas nagromadzenie obrzydliwości wynika z odpowiadającego późnośredniowiecznemu odczuwaniu natury zamięłowania do brzydoty”. Sam Martini bardzo często używa w cytowanej pracy określeń „jaskrawy”, „skandaliczny”, „odrażający”. Zob. też uwagi J. Krzyżanowskiego (*Powieść o Marcholcie*. „Pamiętnik Literacki” 1925/1926) o „brudach i wyzwiskach, jakie tylko zrodziła fantazja średniowiecznego literata” (s. 108) czy o „gruboskórnym tonie humorystyki średniowiecznej” (s. 111).

Marchołtowa *annominatio* wymusza stosunek synonimii (L 329–332), każdorazowo to samo znaczenie jest oddawane za pomocą różnych słów. W następstwie tego „*olla*” funkcjonuje jako synonim słowa „*mulier*”. Marchołt nie używa przy „powtórzeniu” wypowiedzi Salomona, czy raczej jej struktury, tego samego słowa. Z tego powodu słowo postrzegane tu jako powtórzenie musi znajdować się w stosunku synonimii.

Czynność Marchołta można jednak ująć inaczej, gdy zwróci się uwagę na to, że próbuje on osiągnąć tzw. „koordynowane nagromadzenie” (L 336). Opisuje on różnymi *verba* nie tę samą *res*, ale za pomocą różnych słów różne, wszakże „skoordynowane” z nimi *res*. Przejście od synonimii do nagromadzenia jest płynne i może zostać wyrażone za pomocą innych figur (L 336). Niezależnie od tego, czy dostrzeże się w owej figurze synonimie, czy będzie to jednak *congeries*, wymaga ona objaśnienia swej retorycznej celowości. Niewątpliwie występowanie figur uwydatnia rolę powtórzeń leksykalnych i składniowych. Wszystkie przywołane tutaj figury słów mogą być rozumiane jako „pobudzacze” uwagi, chociaż – przynajmniej według Heinricha Lausberga – dotyczy to przede wszystkim *annominatio* (L 323, przypis 1)<sup>16</sup>. Ten aspekt wiąże się już z mnemoniką i jej funkcją w obrębie retoryki. Można powiedzieć, że specyficzne wykorzystanie pewnych figur, których elementy mają proveniencję biblijną, dzięki pobudzeniu uwagi – służy zapamiętywaniu. Sama procedura jawi się teraz jako mnemoniczne spożytkowanie reminiscencji biblijnych.

Użyta metoda odzwierciedla „mentalność podziału” („*Unterteilungsmentalität*”, „*subdividing mentality*”), z charakteryzującym ją *parallelismus membrorum* – analogicznym, czy wymuszającym ją, przyporządkowaniem różnych części<sup>17</sup>. W istocie, w tej mentalności Marchołt zapamiętuje słowa Salomona w chwili przejścia Salomonowego podziału czy schematu wypowiedzi już jako szkieletu kompozycji własnej wypowiedzi<sup>18</sup>. Podkreślić należy, iż właśnie szkielet kompozycyjny zapewnia Salomonowi zwartość jego nauki<sup>19</sup> i czyni ją łatwą do zapamiętania. Używane figury słów mają owo zapamiętywanie ułatwić.

Charakterystycznym przykładem mogą być, pominięte przez Jana z Koszyczek, a występujące w łacińskich *Collationes*, pary 116–117:

*S: Ex habundancia cordis os loquitur.*

*M: Ex saturitate ventris triumphat culus.* [18, 116]

<sup>16</sup> Jeśli *annominatio* funkcjonuje jako pojęcie obejmujące wszystkie możliwe rozluźnienia identyczności brzmienia. W tym miejscu trzeba zauważyć, że rym paronomastyczny, co zakłada bliskie powiązanie tej figury z kulturą ludową, występuje często w liryce starofrancuskiej – przykładem są tu *Proverbe dou vilain* (zob. L 325).

<sup>17</sup> W. Kemp, *Memoria, Bildererzählung und der mittelalterliche „esprit du système”*. W zb.: *Memoria. Vergessen und Erinnern*. Hrsg. A. Haverkamp, R. Lachmann. München 1993, s. 274. Zob. też Caruthers, *op. cit.*, s. 80–121.

<sup>18</sup> Potwierdzają się tutaj wnioski A. Assmann i J. Assmanna (*Schrift und Gedächtnis*. W zb.: *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*. Hrsg. A. Assmann, J. Assmann, Ch. Hardmeier. München 1987, s. 270) dotyczące mnemotechniki posługującej się różnymi formami powtórzenia: rytmem i metrum na płaszczyźnie fonetycznej, paralelizmem na płaszczyźnie semantycznej, powtórzeniem fraz na płaszczyźnie syntaktycznej i wreszcie powtórzeniem epizodów na płaszczyźnie scenicznej.

<sup>19</sup> Pamiętać trzeba, iż stosownie do zaleceń *ars praedicandi* należało porzucić argument, nawet najlepszy, który nie dawał się przyporządkować konstrukcji mnemonicznej, gdyż brakło dlań np. stosownego rymu w klauzuli. Zob. Kemp, *op. cit.*, s. 274.

S: *Duo boues equaliter trahunt ad vnum iugum.*  
 M: *Due torciones equaliter trahunt ad vnum culum.* [18, 117]

Trzeba zwrócić uwagę, że paralelizm ten znika przy tłumaczeniu pary 131–132. Może był on tu nieoczywisty lub jego funkcja stała się dla Jana z Koszyczek nieczytelna. A może w jakiejś mierze uwarunkowane zostało to także tym, że frazy „*bene decet*” nie używa *Wulgata*.

S: *Bene decet uxor pulchra iuxta virum suum.*  
 M: *Bene decet olla plena iuxta ticionem.* [20, 131]

[Salomon: Potrzebna rzecz jest niewiasta cudna podle męża swego.]  
 [Marchołt:] Potrzebna rzecz jest konew piwa dobrego podle pragnącego. [98–99]

S: *Bene decet gladius honestus iuxta latus meum.*  
 M: *Bene decet strontus iuxta sepem meam.* [20, 132]

[Salomon:] Barzo słuza cudny miecz podle boku mego.  
 [Marchołt:] Takież też gromada drew podle mego plotu. [99]

Jeszcze wyraźniej występuje ten przyporządkowujący schemat w tym oto pasusie łacińskiego tekstu, który *Collationes*, a zatem i przekład Jana z Koszyczek, pomijają<sup>20</sup>:

S: *Duodecim manentes faciunt vnam villam.*  
 M: *Duodecim torciones faciunt vnam iussam.*  
 S: *Duodecim vicarij faciunt vnum comitatum.*  
 M: *Duodecim bombi faciunt vnum strontum.*  
 S: *Duodecim comites faciunt vnum ducatum.*  
 M: *Duodecim stronti faciunt vnam paladam.*  
 S: *Duodecim duces faciunt vnum regnum.*  
 M: *Duodecim palade faciunt vnam tinariam.*  
 S: *Duodecim regna faciunt vnum imperium.*  
 M: *Duodecim tinarie faciunt vnam carradam.* [8–9, 30–34]

Dominacja pewnego schematu konstrukcji tych wypowiedzi jest wyraźna, pytać można o stopień wizualizacji tej skatologicznej parodii hierarchicznego porządku społecznego omawianego przez Salomona<sup>21</sup>. Mnemoniczność tekstu jest także tutaj funkcją *divisio*. Hierarchiczny układ społeczny zostaje z równą regularnością odtworzony na planie wypowiedzi, dzięki słowu „*duodecim*”.

Wydaje się, że można uzupełnić uwagi Wolfganga Kempgo dotyczące środków retorycznych pozwalających na uzyskanie podziału tekstu, który to podział pomaga w procesie jego zapamiętywania<sup>22</sup>. Taką rolę odgrywają, oprócz rymu, a także asonansu, figury słów. Uwidacznia się to w *Dialogu*. Funkcja *divisio* w przy-

<sup>20</sup> Nie pojawia się on także w przeróbce Gregora Haydena i w *Spruchgedicht* (zob. M 144). Zob. też uwagi Lenka w pracy *Salomon und Markolf* (s. 191). Tego typu konstrukcja „łańcuchowa” bywała używana w dialogach dydaktycznych (zob. H. Walther, *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters*. München 1920, s. 17–27. – M 144–145), wszakże niepospolita drastyczność zestawienia jest właściwa wyłącznie tej partii łacińskiego *Dialogu* (M 145). Tę cechę skłonny jestem wiązać z mnemonicznością *Dialogu*.

<sup>21</sup> Zob. Kemp, *op. cit.*, s. 276.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 274 n. Punktem wyjścia dla rozważań autora są prace H. Caplana (*Historical Studies of Rhetoric and Rhetoricians*. Ithaca 1960, s. 82) oraz nowsza D. L. d’Avray (*The Preaching of the Friars – Sermon Diffused from Paris before 1300*. Oxford 1985, s. 176) – zob. Kemp, *op. cit.*



padku analizowanego tekstu uzyskuje oparcie w *figurae per adiectionem*. Fakt ten potwierdza pokrewieństwo między środkami wykorzystywanymi przez *ars dictaminis* i mnemonikę: sztuka obrazu i sztuka kaznodziejska należały, każda na swój sposób, do narzędzi, za których pomocą upowszechniano znajomość prawdziwej doktryny religijnej<sup>23</sup>.

Należy w tym miejscu zaznaczyć, że nie wszystkie formy retoryczne wieków średnich dają się wyprowadzić z takich czy innych ujęć antycznej retoryki. Dotyczy to w szczególności średniowiecznej mnemoniki. Kładąc nacisk na odwzorowywanie treści nauczania, niekoniecznie posługiwała się ona ujęciami właściwymi Ciceronowi czy anonimowemu autorowi *Rhetorica ad Herennium*<sup>24</sup>.

Technika wykorzystująca annominację spełnia podstawową funkcję w konstrukcji tego tekstu. Przykładem jest gra słów „*culus*”–„*oculus*”, stanowiąca standardowy przedmiot uwag krytyków *Dialogu*, chociaż najczęściej pomijano jej retoryczny charakter (C 163–164; R 132)<sup>25</sup>. Składnią jest ona leitmotivem tekstu i funkcjonuje na zasadzie „klamry”, która z kolei daje się powiązać z *reddito*. Potwierdzać to może zresztą kompozycyjną zwartość *Dialogu* (C 169):

*Cur non magis colaphis maceratus aut fustibus confractus eicitur de conspectu domini nostri regis?* [22]

Dlaczego nie rozbija się go kułakami, dlaczego wychłostanego kijami nie wyrzuca się od oblicza króla? [100]

*Proicite eum de conspectu meo;* [31]

Wyrzućcie go precz od obecności mej! [108]

*Discede a me et caue, ne amplius uideam te in medijs oculis.* [42]

Idź precz, a patrzaj, bych ci więcej nie patrzył w twoje oczy! [117]

Tę ostatnią annominację wykorzystuje Marchołt, by tak rzecz ująć, do własnych celów:

*Marcolfus vero iacebat in faciem suam curuatus et deposuerat bracam suam apparebantque ei nates et culus et gurgulio et testiculi [...]. Marcolfus: Tu mihi precepisti, ne amplius me uideres in medijs oculis. Nunc autem, si non vis me uidere in medijs oculis, uideas me in medio culo.* [43–44].

A Marchołt leżał na twarzy u progu i spuściwszy spodnie pokazywał mu rzyć [i] jajca. [...] Marchołt: – Dałeś mi poznać, że nie chcesz mi więcej w oczy patrzeć, skoro zaś nie chcesz mi patrzeć w oczy, patrz w moją<sup>26</sup> rzyć! [118]

<sup>23</sup> Zob. Baxandall, *op. cit.*, s. 62 n. Jak powiada U. Ernst („*Ars memorativa*” und „*Ars poetica*” in *Mittelalter und Früher Neuzeit. Prolegomena zu einer mnemonistischen Dichtungstheorie*. W zb.: „*Ars Memorativa*”. *Zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Gedächtniskunst 1400–1750*. Hrsg. J. J. Berns, W. Neuber. Tübingen 1993, s. 88): „Antyczny system mnemoniki z jego trzema komponentami: miejscami mnemonicznymi, obrazami i obejmującym je topograficznym porządkiem, przestał przynależać do retoryki, jeśli abstrahować od pewnej bliskości względem *ars praedicandi* i *ars dictaminis*, i zaczął służyć zwłaszcza etycznej dydaktyce i dogmatycznej katechezie”. Zob. też Y 62 n.

<sup>24</sup> Zob. Kemp, *op. cit.*, 278 n. Ujęcie to nie potwierdza rozważań Yates w tej materii (Y 67). Zob. też uwagi A. Haverkampa (*Auswendigkeit. Das Gedächtnis der Rhetorik*. W zb.: *Gedächtniskunst. Raum – Bild – Schrift*. Hrsg. A. Haverkamp, R. Lachmann. Frankfurt am Main 1991, s. 48): „Scholastyczna mnemonika z jej naciskiem na odwzorowalność treści nauki [Kościoła] nie musiała być zbieżna z poglądem właściwym *Rhetorica ad Herennium*, że obrazy mnemoniczne mają przedstawiać, »inscenizować« słowa”.

<sup>25</sup> Z polskich autorów wymienić można tu, tytułem przykładu, Krzyżanowskiego i jego przypis 18 na s. 484, odnoszący się do s. 118 w cytowanym wydaniu *Marcholta* Jana z Koszyczek, czy uwagi ze strony 111, 112 i 114 w artykule *Powieść o Marcholcie*.

<sup>26</sup> W cytowanej edycji: „moją” – zapewne omyłka wydawcy.

### *Sententia*

Salomon i Marchołt posługują się niewątpliwie przysłowiami, chociaż zaznaczyć należy, że Salomon używa prawie wyłącznie *dictum personale*, a Marchołt – na tyle, na ile jego wypowiedzi są identyfikowalne jako przysłowia – *dictum impersonale*. Najważniejszą funkcją użycia *sententia* (L 431–434) jest osiągnięta przez to doniosłość i ważność omawianych stanów rzeczy, a także wyrażanych w nich norm, czy to jako zakazów, czy to nakazów (L 432), co odnosi się do wypowiedzi Salomona i co parodystycznie wykorzystuje Marchołt.

Fundamentalna rola sentencji pozwoliła Meiners powiązać *Dialog* z funkcją i rolą retoryki – czy szerzej: metod nauczania – w ramach *trivium* (M 134–147, 158–159). Przysłowie, będące odpowiedzią Marchołta, winno podawać pozytywny lub negatywny przykład dla maksymy wygłoszonej przez Salomona, jednakże czyni zadość tej regule na sposób komiczny, parodystyczny. *Dialog* jest zatem swego rodzaju ćwiczeniem rozumienia i pamięci „dla początkujących”, widocznym w paralelizmie syntaktycznym i logicznym, które to ćwiczenie zostaje ośmieszane<sup>27</sup>. Natomiast w kontekście średniowiecznych dialogów utwór przedstawiałby się, z jednej strony, jako parodia dysputy uczonej, z drugiej – jako parodia dialogów między *rusticus* a *clericus*<sup>28</sup>. Mankamentem tego ostatniego ujęcia – co podkreśla także Meiners (M 136, 146) – jest znamieny dla *Dialogu* brak jednolitego czy nawet określonego przedmiotu dysputy, a więc sytuacja nie występująca w możliwych wzorcach sporu między Salomonem a Marchołtem. Nieokreśloność i brak jednolitości przedmiotu dyskusji, grę z językiem i skojarzeniami opartymi na werbalnych podobieństwach (C 153, 158, 161) można powiązać z czysto psychologicznym planem budowy obszernych partii *Dialogu* i dzięki temu odnieść do mnemoniki posiłkującej się swobodną grą asocjacji.

### Mnemonika

Kluczem do zrozumienia tego, o czym – i jak – mówi Marchołt, jest dostrzeżenie praktyki kojarzenia pewnych intelligibiliów wypowiedzi Salomona z groteskowymi sensibiliami. Musimy bowiem kojarzyć *intelligibilia*, by je zapamiętać, z pewnymi wyobrażeniami. Praktyka ta może nawiązywać do średniowiecznego wykorzystywania pamięci retorycznej<sup>29</sup>. Zatem centralne znaczenie należy przypisać tutaj problematyce obrazu umysłowego, aktywizacji wyobrażeń, ujmowania poprzez nie rzeczywistości.

Scholastyka przejmie pogląd Arystotelesa, iż całość wiedzy oparta jest na doświadczeniu zmysłowym – choć nie wyczerpuje się w nim. Myśląc o czymś,

<sup>27</sup> Podobnie skonstruowano niektóre epizody *Dialogu*. Powrót Marchołta na dwór Salomona, dzięki sztuczce z zającem, „udowadnia” Marchołtową tezę o prymacie natury nad wychowaniem (M 146).

<sup>28</sup> Zob. M 135 n., 146–147. – Walther, *op. cit.*, s. 154–155.

<sup>29</sup> Rozważania opieram zasadniczo na pracy Yates *Sztuka pamięci*. Należy zaznaczyć przy analizie *Dialogu*, że znajdujemy się poza granicą nakreśloną przez nowożytność, a zatem to, czy mnemonika faktycznie wzmacniała pamięć, czy nie, nie stanowi problemu, który jest poddawany systematycznej dyskusji i sprawdzany pod kątem faktycznego przebiegu procesów zapamiętywania i uczenia się. Zob. J. Knape, *Mnemonik, Bildbuch und Emblematis im Zeitalter Sebastian Brants*. W: *Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie*. Ergänzungsband 2 (1988), s. 146.

musimy koniecznie rozważyć jakieś wyobrażenia<sup>30</sup>. Rzeczy subtelnych, duchowych nie potrafimy zapamiętać bez wyobrażenia<sup>31</sup>. Począwszy od Cycerona, próbowano łączyć sztuczną pamięć nie z obszarem retoryki, lecz etyki, powiązawszy ją – co stanowiło już dla scholastyków zasadę – z cnotą roztropności<sup>32</sup>.

Praktyka Marchołta jawi się zatem jako działanie, które jest podporządkowane cnotie roztropności: stosuje on wiedzę ogólną Salomona do danych szczegółowych. W istocie, chłop nie jest w stanie operować abstraktami, a wszelka wiedza religijna musi być w jego przypadku – by mogła zostać wyuczona – podporządkowana zasadzie obrazowości. Należy oczekiwać, iż Marchołt, któremu nie jest dane opanować pisma, będzie starał się budować swe wypowiedzi w sposób możliwie obrazowy, nie abstrakcyjny.

Waga obrazowego przedstawiania abstraktów i wspierania pamięci poprzez dziwaczność i jaskrawość odpowiadających im obrazów jest oczywista od samego początku *Dialogu*, dzięki kontrastowi między pięknem osoby Salomona, ukazywanego za pomocą insygniów władzy i właściwej królowi pozy, a uderzającą brzydota Marchołta:

*Cum staret rex Salomon super solium David, patris sui, plenus sapiencia et diuicijs, vidit quendam hominem Marcolfum nomine a parte orientis venientem, valde turpissimum et deformem, sed eloquentissimum. [...] Statura itaque Marcolfi erat curta et grossa. Caput habebat grande; frontem latissimum, rubicundum et rugosum [...]. [1]*

Gdy Salomon był na stolcu ojca swego Dawida, pełen mądrości i bogactw, ujrzał niektórego człowieka, imieniem Marchołta, przychodzącego od wschodu słońca, na obliczu żadnego i grubego, ale barzo wymownego. [...] A wzrost Marchołtów był krótki, mały a mięsny, głowę miał wielką, czoło szerokie, czerwone a zmarszczone [...]. [87]

Problem zatem nie polega na niemożności interpretacji alegorycznej, nawiązanie do chrześcijańskiego myślenia alegorycznego jest oczywiste dzięki figurze Salomona, uzasadniającego próbę takiej interpretacji i niejako „przypisującego” ów tekst płaszczyźnie alegorycznego znaczenia. Analogicznie do *Biblii* – całość mniej lub bardziej religijnej literatury można w sposób poprawny rozumieć alegorycznie. Motywy, miejsca, rzeczy nie są „neutralne”, wymagają alegorycznej wykładni i można dzięki temu oczekiwać, że słowa Marchołta zawierają także

<sup>30</sup> Arystoteles: *O duszy*. W: *Dzieła wszystkie*. Przekłady, wstęp i komentarze P. Siwek. T. 3. Warszawa 1992: „dusza [myśląca] nie myśli nigdy bez wyobrażenia” (s. 133 (431a)), „Władza intelektualna [...] ujmuje zatem formy w wyobrażeniach” (s. 133 (431b)), „nikt bez postrzeżeń zmysłowych nie może niczego się nauczyć ani niczego pojąć. Konsekwentnie, ile razy o czymś ktoś myśli, musi koniecznie rozważać równocześnie jakieś wyobrażenie” (s. 135–136 (432a)); *O pamięci i przypominaniu sobie*. W: jw., s. 234 (450a). Zob. np. Y 44–48. Por. rozważania neurologa A. R. Damasia (*Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*. Przełożył M. Karpiński. Poznań 1999, s. 118–130).

<sup>31</sup> Arystoteles, *O pamięci i przypominaniu sobie*, s. 234–236 (450a).

<sup>32</sup> Zob. Y 33–34, 62 n. Ujęcie to raczej jest obecnie odrzucane. Przesunięcie retoryki w obszar etyki nastąpiło dopiero w stuleciu XIII – zob. Caruthers, *op. cit.*, s. 153: „Jako rezultat tej okoliczności swego odrodzenia sztuka pamięci jest w późnym średniowieczu często oderwana od studiów retoryki i traktowana jako część logiki lub filozofii moralnej. Oddzielne mnemoniczne *artes* i szkice o wzmacnianiu pamięci były zwykle tworzone i rozpowszechniane jako niezależne traktaty, często w antologiach prac o »filozofii naturalnej«, [jest to] opis dobrze pasujący zarówno do manuskryptów, w których znajdują się kopie traktatu Bradwardine’a, jak i do szkiców Mateusza z Perugii, a nawet Piotra z Rawenny”.

taką „alegoryczną” płaszczyznę. *Dialog* niewątpliwie operuje typowo średniowiecznym sposobem myślenia, który uzdolniał do dostrzeżenia obdarzonego znaczeniem porządku, ujawniającego się w analogicznych strukturach<sup>33</sup>. I dlatego kontrast nieprzystających do siebie figur Marchołta i Salomona może wspierać pamięć, a same postacie powiązane mogą być z sobą na płaszczyźnie interpretacji przedstawień mnemonicznych. Dopiero tu uzyskać mogą one znaczenie jako całość. Poszczególne kwestie bohaterów *Dialogu* odnoszą się do takich stanów, które dla zewnętrznego obserwatora znajdują się *realiter* i *moraliter* poza jakimikolwiek proporcjami – a to bliskie jest konstatacji, iż wypowiedzi Marchołta, najczęściej przejmujące schemat wypowiedzi Salomona, są konstruowane tak, by ten pierwszy miał nieustannie „coś do powiedzenia”, i to posiłkując się wiedzą na temat tych sfer rzeczywistości, które pozostają nieznanne lub obce Salomonowi (C 158). Fakt ów może także uzasadniać mnemotechniczny charakter tekstu. Dopiero płaszczyzna interpretacji wymusza zbieżność rozdzielonych na dosłownej płaszczyźnie paradii przedmiotów, zdarzeń i jakości.

Wydaje się, że w ten sposób można znaleźć rozwiązanie tłumaczące dziwaczność – zdaniem wielu krytyków<sup>34</sup> – owego tekstu<sup>35</sup>, a jednocześnie zinterpretować wypowiedzi odnajdujące w analizowanym tekście praktykę „przekładu”, „tłumaczenia” czy choćby Bachtinowską transpozycję na plan dołu materialno-cielesnego<sup>36</sup>. Pierwotną funkcją skatologicznych wizualizacji Marchołta mogło być wspie-

<sup>33</sup> Zob. np. J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*. Przełożył T. Brzostowski. Warszawa 1992, s. 184–210, 239–252, 325–372.

<sup>34</sup> Charakterystycznym przykładem jest Martini (*op. cit.*, s. 169–176): w gruncie rzeczy tylko z perspektywy rozdwojenia, znamiennego dla kryzysu kultury późnego średniowiecza, możemy próbować rozumieć ów tekst. To twierdzenie przewija się wielokrotnie we fragmencie poświęconym łacińskiemu *Dialogowi* i niemieckim przekładom *Marcholta*. „Rozdwojenie” jest najczęściej ujmowane przez Martiniego za pośrednictwem opozycji abstrakt–konkret, wyrażającej odmienność wypowiedzi obu rozmówców. Nie próbuje on wiązać opozycji z jaskrawością kontrastów, właściwych obrazom mnemonicznym.

<sup>35</sup> Należy zwrócić uwagę, iż próbowano „przyswajać” ten tekst – o czym świadczy historia *Salomon et Marcolfus* w obrębie języka niemieckiego – niemalże wypreparowując z partii dialogowej „*Schwankreihe*” (C 232).

<sup>36</sup> Zob. Krzyżanowski, *op. cit.*, s. 107. – M. Głowiński, *Portret Marchołta*. W: *Mity przebrane. Dionizos, Narcyz, Prometeusz, Marchołt, labirynt*. Kraków 1990, s. 111. Podobne sformułowanie odnaleźć można w pracach Hernasa (*op. cit.*, s. 43) czy Słowińskiego (*op. cit.*, s. 273), przywołującego zresztą rozważania Głowińskiego. Wcześniej poglądy takie wyrażała H. Dziechcińska (*W krzywym zwierciadle. O karykaturze i pamyłkach czasów renesansu*. Warszawa 1978, s. 132). Zaznaczyć można, iż tłumacze pracy M. Bachtina *Twórczość Franciszka Rabelais’go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu* (Przełożyli A. i A. Gorenio wie. Opracowanie, wstęp i komentarz S. Balbus. Kraków 1975, s. 80, 479, 507) nie stosują określenia „przekład” do praktyki zwanej „przeniesieniem na plan dołu materialno-cielesnego” – charakterystycznej według Bachtina dla *Rozmów Salomona z Marcholtem*. Podobne ujęcie widoczne jest też w przywoływanej pracy Könneker (*op. cit.*, s. 66) czy Catholy’ego (*op. cit.*, s. 81), chociaż rozważania tych ostatnich koncentrują się na komedii mięsopustnej Hansa Folza. Tak spoglądać można na charakterystyczny, według Głowińskiego (*op. cit.*, s. 111–112), przykład „tłumaczenia”:

S: *Non est amicus qui non durat in amicitia.*

M: *Merda de uitulo non diu fumat.* [11, 51]

Salomon: Nie jest prawdziwy przyjaciel, który niedługo trwa w przyjaźni.

Marchołt: Niedługo się gówno kurzy,

które w cielennej dupie burzy. [92]

ranie pamięci. Ujmując rzecz ściślej, są one parodią i takich technik, i przedmiotów opanowywanych pamięciowo w ten właśnie sposób.

Trzeba zauważyć, że przedstawienia zawarte w obrazach mnemonicznych wyrażają ukazaną wprost lub latentnie agresję i wrogość. Przedstawienia te są konstytutywne dla mnemoniki, wbudowane w jej reguły i zasady formowania obrazów<sup>37</sup>. W tym kontekście w *Dialogu* nie występuje np. skatologia – jeśli myśleć o owym utworze jako parodii posługującej się zasadami formowania mnemonicznych obrazów. Mamy tu do czynienia z dziwacznymi i zawstydzającymi obrazami, których funkcja miałaby wyczerpywać się w pobudzaniu pamięci do przyswojenia pewnych treści religijnych, prawd moralnych:

*S: Emendemus in melius quod ignoranter peccauimus!*

*M: Postquam pedem et culum stringis, nichil est quod agis.* [10, 44]

Salomon: Polepszy się z tego, co chmy niewiedomie zgrzeszyli.

Marchoń: Kiedy ty dupę ucierasz,  
zaż co inego w ten czas działasz? [92]

*S: Eice derisorem, et exhibit cum eo iurgium cessabuntque cause et contumelie.*

*M: Eice inflationem de ventre, et exhibit cum ea merda cessabuntque torciones et iusse.*  
[10, 46]<sup>38</sup>

Rozstrzygający jest tu, jak i w wielu innych miejscach *Dialogu*, infantylny charakter demonstrowanej seksualności. Obsesja ekshibicjonizmu i ekskrementów wydaje się wszechobecna<sup>39</sup>.

Stwierdzenie może zostać ograniczone przez fakt, że do kompetencji retorycznych należała umiejętność sprostania dowolnemu tematowi bez bezpośredniej osobistej odpowiedzialności. Trzeba też jednak zaznaczyć, że retor, aby uczynić się bardziej przekonującym, musi sam być owładnięty przez afekt, który powinien zostać wywołany u publiczności. Co tłumaczy owo retoryczne rozkoszowanie się niepohamowanymi wybuchami namiętności, okrutnymi zbrodniami, itd.<sup>40</sup> Tak więc wyrażana w tym tekście analnie zafiksowana seksualność może być z niewinną miną relatywizowana i rewokowana podług przyswojonych prawideł sztuki retoryki.

<sup>37</sup> J.-P. Antoine, *Ars memoriae – Rhetorik der Figuren. Rücksicht auf Darstellbarkeit und die Grenzen des Textes*. W zb.: *Gedächtniskunst. Raum – Bild – Schrift*, s. 66–68. Charakterystycznym przykładem są obrazy mnemoniczne dla senaru jambicznego „*Iam domum itionem reges Atridae parant*” z dotyczącej mnemoniki części *Ad Herennium*. Zob. też Y 21 n.

<sup>38</sup> Jan z Koszyczek, podobnie jak *Collationes*, pomija kwestię 46 (zob. *Salomon et Marcolfus*, s. XXXVI).

<sup>39</sup> Jest to element niejako łączący *Dialog*, konstruowany za pomocą obrazów mnemonicznych, z norymberskimi komediami mięsopustnymi („*Reihenspiele*”). Zob. D. Wuttke, *Nachwort. Versuch einer Physiognomie der Gattung Fastnachtspiel*. W: *Fastnachtspiele des 15. und 16. Jahrhunderts*, s. 420: „Poszczególne wypowiedzi współzawodniczą w jednoznacznych aluzjach, odnoszących się do seksualności, ekskrementów. Zamiłowanie do grubiaństwa, świństw, obsceniczności czy groteski jest w ogóle charakterystyczne dla kształtu tych sztuk”. Zatem nie zaskakuje charakter ewolucji prowadzącej do przypisywanego Hansowi Folzowi *Das Spiel von dem König Salomon und dem Bauer Markolf* (s. 57–81) czy fakt, że Röcke stwierdza: „szczególną skłonność średniowysokoniemieckiego *Spruchgedicht* do tego wszystkiego, co jest związane z fekaliami i *obscenum*, co w tym względzie przewyższa jeszcze znane redakcje łacińskiego *Dialogus*, a odwrotnie, dość często osłabia lub całkiem zaciera parodystyczną ostrość [wypowiedzi] Marchońta i kwestionowanie mądrości Salomona i podstaw [jego] władzy” (R 91).

<sup>40</sup> Zob. np. rozważania Lausberga dotyczące kategorii „*pathos*” (L 142–144).

Takie ujęcie tej problematyki nie wyczerpuje możliwości interpretacyjnych *Dialogu*, jakie oferuje jego powiązanie ze średniowieczną mnemoniką.

### *Decoloratio memoriae*

Tekst ten, a przynajmniej pewne jego fragmenty<sup>41</sup> mogą stanowić o parodii monastycznej praktyki medytatywnej, którą to praktykę postrzegano jako mnemonikę (JC 148–149). W tym sensie Marchołt, poprzez swe – najczęściej skatologiczne – „obrazy”, parodiuje ową praktykę, „wytwarzając” niedopuszczalne skojarzenia, „zakrywające” sakralną i religijnie rozumianą mądrość wypowiedzi Salomona. Obrazy mnemoniczne *Dialogu* są „obciążone” ukrytymi afektami, które wyrażając skatologię i agresywność, poddawać mogą destrukcji praktykę „bieleńia” czy „odbarwiania” pamięci św. Bernarda lub też stanowić parodię założeń tej mnemoniki.

Praktyka „*blanching of memory*” św. Bernarda (JC 169–191)<sup>42</sup> stanowi próbę zmiany sensu tych doświadczeń, które w przypadku przyjęcia radykalnie odmiennego modelu życia nie są i nie mogą być już dalej akceptowane. Projekt Bernarda dotyczył osób porzucających przeważnie najzupełniej świecki tryb życia, wiążący je z często udaną karierą dworską, kościelną czy służbą rycerską i zainteresowaniami właściwymi tym sposobom życia: nowicjuszami zakonu cysterskiego stawali się w większości wypadków ludzie dorośli. W ramach tej medytatywnej praktyki średniowiecznego monastycyzmu dokonywano próby „upozytywnienia” wspomnień wiążących pamięć nowicjusza ze sferą występku i świeckości – jego życia przed czasem wstąpienia do klasztoru – poprzez „zakrycie” ich za pomocą wspomnień dotyczących sfery cnót i duchowości. W wymiarze psychoanalitycznym chodzi tu o wytwarzanie wspomnień zastępczych („*Deckerinnerungen*”). Praktycznie realizowano to poprzez charakterystyczną dla kultury monastycznej grę asocjacyjami biblijnymi, gdzie kluczową rolę odgrywają słowa-haczyki<sup>43</sup>, pozwalające jedynie na planie psychologicznym wiązać z sobą obrazy biblijne, ewokowane takimi słowami. W ten sposób całość subiektywnej, prywatnej i włączającej zmysły historii życia powinna ulec zastąpieniu przez uniwersalne i autorytatywne historie *Pisma świętego* (JC 176 n., 607–608). Historie te, poddane specyficznej alegorezie wyłączającej zmysły i stwarzającej obrazy konstytuowane przez idee, stawiając psychikę mnicha poza czasem, winny oczyścić jego pamięć i ostatecznie doprowadzić do jedności z Bogiem. Empiryczna warstwa ludzkiej zmysłowości ulec winna „wymazaniu”,

<sup>41</sup> Do dziś nie powstała *stemma codicum* łacińskiego *Salomon et Marcolfus* próbująca w miarę precyzyjnie pokazać ewolucję czy nawarstwianie się tekstu łacińskiego. Kodeksy, z których korzystał Benary, pochodzą zasadniczo z XV wieku.

<sup>42</sup> Kluczowym tekstem jest tu, prócz prac poświęconych przez św. Bernarda *Pieśni nad Pieśniami*, jego traktat *De conversione* (S. Bernardus, *De conversione ad clericos. Sermo seu liber*. W zb.: *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Ed. J. P. Migne. T. 182. Paris 1854, szp. 833–856. Do nowszego krytycznego wydania tego tekstu, opracowanego przez J. Leclercq’a, Ch. Talbota, H. M. Rochais’go w t. 4 *Opera Sancti Bernardi* (Roma 1974), nie udało mi się niestety dotrzeć).

<sup>43</sup> Jest to określenie J. Leclercq’a pochodzące z jego pracy *The Love of Learning and the Desire for God. A Study of Monastic Culture* (London 1978, s. 91–92). Zob. też JC 148.

a zmysłowe czy językowe obrazy – zastąpieniu pojęciami religijnymi<sup>44</sup>. Obywając się bez zmysłowych przedstawień niewątpliwie znajdujemy się na antypodach późniejszej scholastyki, jak również, co istotne, teorii poznania św. Augustyna<sup>45</sup>. Pamięć w ramach tej mnemoniki nie jest już augustyńską skarbnicą, z wszelkimi konsekwencjami dla praktyki życia duchowego. W rozumieniu Bernarda staje się ona wyłącznie kloaką, która powinna zostać oczyszczona (JC 169–191).

Mnemonika św. Bernarda jest szczególnie wyraźnym przykładem, że autorzy pochodzący z kręgów monastycznych nie budowali swych posiłkujących się mnemotechniką tekstów podług tradycyjnie wyodrębnianych *loci* i *imagines agentes* osadzonych w regularnych podziałach, ale posługiwali się raczej taką zasadą budowy, która polegała w gruncie rzeczy na psychologicznej grze asocjowanych słów i zgłosek, dzięki czemu słowa biblijne „wchodziły” w przypadkowe i czysto zewnętrzne połączenia (JC 148–149). Niżej analizowany ciąg wypowiedzi Salomona operujący słowem „*mulier*” dostarcza dobrego przykładu takiej metody. W tym kontekście próba odnalezienia w *Dialogu* „tradycyjnego” systemu mnemonicznych miejsc może być skazana na porażkę. Powracające reminiscencje biblijne odpowiadają w rzeczywistości dziwnej mniszej fantastyce.

Proces asocjowania jako zasada konstrukcji tego tekstu – a przynajmniej jego licznych partii – był wyraźny dla wielu badaczy, ale praktycznie nikt nie próbował go powiązać ze średniowieczną mnemoniką<sup>46</sup>. Wypowiedzi Marchołta posługują się słowami-haczykami wypowiedzi Salomona, wywołując w ten sposób proces kojarzenia innych słów biblijnych. Prowadzą w konsekwencji do zastąpienia uniwersalnej Bożej mądrości przez niską komikę, operującą najczęściej nieprzerwanie skatologią. Dla pewnych wypowiedzi Salomona, sugerujących występowanie tego typu techniki, stwarza Marchołt możliwie realistyczne wizualizacje, przeciwstawiając się tym samym „poprawnej” alegorezie Bernarda i parodiując ją. Parodystyczne nawiązanie do mnemoniki św. Bernarda polegałoby na tym, że skatologia Marchołtowych obrazów wypiera i zastępuje autorytatywne historie biblijne.

Tak więc słowa Salomona tworzą sieć asocjacji, które wiążą nie przystające często do siebie ciągi myślowe. Werbalne odpowiedniki pobudzają w tej strukturze pamięć, tak że sama tylko aluzja do danego słowa występującego w *Biblii* potrafi automatycznie przywołać całe fragmenty z innych miejsc tejże Księgi. Na takiej zasadzie funkcjonuje na początku *Dialogu* słowo „*mulier*”.

Zestawiając wypowiedzi Salomona z odpowiednimi miejscami w *Wulgacie*<sup>47</sup> –

<sup>44</sup> Zob. JC 175: „Ta alegoryzacja faktu zmysłowego była dla ludzi o złożonej przeszłości zmysłowej i doświadczeniach próbą wymazania faktu empirycznego poprzez zastąpienie dosłownych obrazów ideami. O tym, jak zostało to osiągnięte, Bernard mówi elokwentnie w swoim kazaniu *De conversione*”.

<sup>45</sup> Zob. JC 183–184. – S. Bernardus, *op. cit.*, szp. 842 (VIII 14).

<sup>46</sup> Zob. np. Lenk: *Zur Antithetik im Salomon-Markolf-Dialog*, s. 583–584; *Salomon und Markolf*, s. 181 n. Zdaniem Lenka walorem przysłów jest zdolność wywoływania asocjacji, co wiąże się w refleksji tego autora z konstatacją klasowego charakteru przysłów, dzięki którym Marchołt przeciwstawia się prawdom moralnym warstw posiadających. Zob. też R 108 n.

<sup>47</sup> *Novae Concordantiae Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam versionem critice editam quas digessit B. Fischer*. T. 3. Stuttgart 1977, szp. 3201–3208, s. v. *Mulier*. Pomijam warianty tekstu *Wulgaty*.

8a S: *Mulier bona et pulchra ornamentum est viro suo.*

*Wulgata* (PrV 12, 4): *mulier diligens corona viro suo*

9a S: *Mulier bona super omnia bona, mulier mala super omnia mala [...].*

*Wulgata* (Sir 26, 19): *gratia super gratiam mulier sancta et pudorata*

10a S: *Sapiens mulier edificat domum suam, insipiens vero extractam destruet manibus.*

*Wulgata* (PrV 14, 1): *Sapiens mulier aedificavit domum suam, insipiens instructam quoque destruet manibus*

11a S: *Mulier timens deum ipsa laudabitur.*

*Wulgata* (PrV 31, 30): *mulier timens Dominum ipsa laudabitur*

12a S: *Mulier pudica est multum amanda.*

*Wulgata*: [brak wyraźnego odpowiednika]

13a S: *Mulierem fortem quis inueniet?*

*Wulgata* (PrV 31, 3): *mulierem fortem quis inveniet*

14a S: *Mulier bene formata et honesta retinenda est super omnia desiderabilia bona.*

*Wulgata* (PrV 18, 22): *qui invenit mulierem invenit bonum*<sup>48</sup>

– dostrzec można, że z wyjątkiem jednej wypowiedzi Salomona wszystkie pozostałe są parafrazami lub cytatami tekstów biblijnych. Ten fakt potwierdza niewątpliwie występowanie gry asocjacji, polegającej na przywoływaniu za pomocą dowolnego słowa – tu rolę ową pełni „*mulier*” – różnych miejsc pochodzących z *Biblii*, łączonych na zasadzie skojarzeń. (Podobnie zbudowana została, nie przynależąca już do *Dialogu*, tyrada Salomona za i przeciw kobietom, która „poskładana” jest z *Księgi Syracha*, C 161.)

Zbliżoną strukturę mają wypowiedzi obu dyskutantów, oznaczone w wydaniu Waltera Benary’ego numerami 30–34: „*Duodecim manentes [...]*” (30a), „*Duodecim torciones [...]*” (30b), „*Duodecim vicarij [...]*” (31a), „*Duodecim bombi [...]*” (31b), „*Duodecim comites [...]*” (32a), „*Duodecim stronti [...]*” (32b), „*Duodecim duces [...]*” (33a), „*Duodecim palade [...]*” (33b), „*Duodecim regna [...]*” (34a), „*Duodecim tinarie [...]*” (34b)<sup>49</sup>. Zauważyć można, że „*duodecim*” funkcjonuje na podobnej zasadzie co wspomniane już słowo „*mulier*”, jest owym słowem-haczykiem<sup>50</sup>. Przeprowadzany tutaj podział rzeczywistości społecznej nie opiera się na przejętej dosłownie mądrości biblijnej. W *Księdze Rodzaju* można wprawdzie natrafić na podobne frazy biblijne, co wcale nie pozwala jednoznacznie powiedzieć, że zostały one tu przywołane, jak „*duodecim duces*” (Gn 17, 20), zbliżone do „*Duodecim duces faciunt vnum regnum*” (33a). Innymi przykładami są: „*duodecim principes*” (Gn 25, 16) czy „*duodecim fratres*” (Gn 42, 13, Gn 42, 32), które przecież nie zostały wykorzystane w *Dialogu*. Struktura społeczna opisywana w *Dialogu* jest jednak nowa i nie ma analogonów w *Biblii*<sup>51</sup>. Warto także zaznaczyć, że łacina posiadała odpowiednie leksemy na oznaczenie poszczegól-

<sup>48</sup> Zauważyć należy, iż wyodrębnienie najczęściej inicjalnego „*mulier*” zbliża tak spreparowany tekst do litanii. W hymnicie średniowiecznej używano z wielkim upodobaniem figur słów. Problematyka mnemoniki podporządkowanej celom ściśle liturgicznym – o ile wiem – nie została przebadana.

<sup>49</sup> Passus ten został pominięty w *Collationes* i tym samym nie ma go w przeróbce Jana z Koszyczek.

<sup>50</sup> Tego aspektu w ogóle nie uwzględniła w swej analizie Röcke (R 112–113).

<sup>51</sup> Można wspomnieć o ustanowieniu dwunastu „nadzorców” dla zaopatrzenia dworu Salomona w żywność (1 Kr 4, 7).



nych dwunastu części „dwunastki”<sup>52</sup>, więc ów schemat dwunastkowy mógł rzeczywiście być pomocny w pamięciowym opanowaniu określonej struktury społecznej zwizualizowanej przez Marchołta.

Szczególny przykład tej techniki stanowią pary wypowiedzi 58–62<sup>53</sup>:

*S: Surge, aquilo, et veni, auster, perfla ortum meum, et fluent aromata illius.*

*M: Quando pluit aquilo, pluit alta domus,  
Et qui habet hirniam, non est bene sanus. [11, 58]*

*S: Mortem et paupertatem celare noli!*

*M: Qui celat hirniam, crescunt illi maiora. [11, 59]*

*S: Venter meus dolet et fluctuat.*

*M: Vade ad latrinam, bene preme ventrem; culus euomat de quo fluctuat venter. [12, 60]*

*S: Qui sibi nequam, cui bonus erit?*

*M: Cui placet hirniam, inhonestus debet esse. [12, 61]*

*S: Si ascenderit super te spiritus potestatem habens, locum tuum ne dimiseris!*

*M: Quando hirniam grauescunt, testiculi marcescunt; cum venerit pluuiam, fugit estus. [12, 62]*

Cytat ów można by wydłużyć, biorąc pod uwagę powracające słowa „*mensa*” i „*venter*” w parze 63.

Z finezyjnej gry asocjacjami nie zostało wiele w tłumaczeniu Jana z Koszynek. Passus ów został przetłumaczony na język polski następująco:

Salomon: Powstań a wiej, wietrze północny i wietrze południowy, a wiej po ogrodzie moim, a będą płynąć wonności jego.

Marchołt: Kiedy wiatr z północy wieje,  
wysoki dom się tedy chwieje.  
A jeśli dom wąty bywa,  
na ziemię się rad urywa.  
Takież kto ma w goleniach bolenie,  
taki nie ma zdrowia, ale częste cirpienie. [93]

Salomon: Śmierci a ubóstwa nigdy nie taj.

Marchołt: Komu się wrzód w goleni włoży,  
zawsze się mu boleść mnoży. [93]

Można przypuszczać, że słowa takie, jak „*venter*”, „*culus*” „*hirniam*” – a to ostatnie nie jest używane w *Wulgacie* – posiadają funkcję mnemoniczną, którą dałoby się określić jako funkcję słów-haczyków, co najwyraźniej jest widoczne na przykładzie cytowanej już pary 60:

*S: Venter meus dolet et fluctuat.*

*M: Vade ad latrinam, bene preme ventrem; culus euomat de quo fluctuat venter.  
[12, 60]*

„*Latrina*” zdaje się tu funkcjonować jako mnemoniczny *locus*. Mający być zapamiętanym przedmiot – *venter* – powinien zostać uwikłany w takie działania,

<sup>52</sup> Zob. K. Menninger, *Zahlwort und Ziffer. Aus der Kulturgeschichte unserer Zahlsprache, unserer Zahlschrift und des Rechenbretts*. Breslau 1934, s. 120 n.

<sup>53</sup> Tylko rękopisy redakcji C-g Nn oraz Mm obejmują w całości wspomniany passus. Tradycja rękopiśmienna *Collationes* – przekazy QT8 – opuszcza tu pary 60–62 (zob. *Salomon et Marcolfus*, s. XXXVI).

które, tu możliwie najbardziej skatologiczne, pozwolą tym samym na jego „zatrzymanie” w pamięci. Powinien także „zajmować” się nim aktor ludzki – król Salomon – w najbardziej dziwny sposób: „*Vade ad latrinam [...]*”<sup>54</sup>. Fakt ten ma miejsce. Trzeba też zwrócić uwagę na to, że radość płynąca z rozkoszowania się zapachami jest właściwością klasztornej Jeruzalem, ściślej rzecz ujmując, staje się ona udziałem mnichów o „oczyszczonej” pamięci<sup>55</sup>. Kontrast budowany przez skatologiczną parodię posługującą się biblijnymi asocjacjami jest odczuwalny także na planie zmysłu węchu.

Curschmann zwrócił uwagę, że para 60, jak i poprzedzająca ją para 58 („*S: Surge, aquilo, et veni, auster, perfla ortum meum, et fluent aromata illius. / M: Quando pluit aquilo, pluit alta domus. / M: Et qui habet hirniam, non est bene sanus*”), w gruncie rzeczy nawiązują do *Pieśni nad Pieśniami* (Ct 4, 16), są „modulowanym językiem *Canticum Canticorum*”<sup>56</sup>, ulubionego tekstu egzegezy św. Bernarda<sup>57</sup>:

*Surge, aquilo, et veni, auster, perfla ortum meum, et fluent aromata illius* [Ct 4, 16]<sup>58</sup>

Przy czym Marcholt wykorzystując reminiscencje biblijne zajmuje się *realiter* tym, co należałoby dopiero *allegorice* ująć (C 162–163). Skatologia Marcholtowych wizualizacji parodiuje „poprawną” alegorezę.

Tradycja rękopiśmienna łacińskich *Collationes* i tym samym przekazów QT nie dostrzegала funkcji słów-haczyków, takich jak „*hirnia*”, „*venter*”, a także „nie widziała” nawiązania do rozdziału 4 *Pieśni nad Pieśniami*, prowadząc do eliminacji pary 60 i dwu następnych par wypowiedzi Salomona i Marcholta. Widoczne jest to także w tekście Jana z Koszyczek.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną rzecz. Pamięć, będąca dla Augustyna skarbnicą, staje się kloaką („*sentina*”) dla Bernarda<sup>59</sup>. Jeśli ten kontekst jest tu

<sup>54</sup> Zob. Antoine, *op. cit.*, s. 58 n. Przedstawiona analiza różni się od tej, której dokonał Röcke (R 112–113). Zob. też Lenk, *Salomon und Markolf*, s. 191.

<sup>55</sup> Zob. JC 183–185. – S. Bernardus, *op. cit.*, szp. 847–848 (XIII 25).

<sup>56</sup> Dostrzegł to wprawdzie już Benary w swym wstępie do łacińskiego *Marcholta* (*ed. cit.*, s. X), wszakże zbieżność z wersem 4, 16 *Pieśni nad Pieśniami* jest zawężona u niego do pary 58 *Dialogu*.

<sup>57</sup> S. Bernardus, *Sermones in „Cantica Canticorum”*. W zb.: *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, t. 183, szp. 785–1198. – Gillebertus de Hoilandia, *Sermones in Canticum Salomonis*. W zb.: *iw.*, t. 184, szp. 11–252.

<sup>58</sup> Zob. Gillebertus de Hoilandia, *op. cit.*, *Sermo XXXVIII*, szp. 198–203; *Sermo XXXIX*, szp. 203–207.

<sup>59</sup> Analizę porównującą właściwe Augustynowi ujęcie pamięci z ujęciem prezentowanym przez św. Bernarda w *De conversione* przeprowadza Coleman (JC 181–186): „Augustyna skarbiec pamięci stał się kloaką dla Bernarda” (s. 181). Mówi św. Bernard (*De conversione ad clericos*, szp. 836 (III 4); podkreśl. W. W.): „Jeśli pycha, jeśli zazdrość, jeśli chciwość, jeśli żądza sławy czy podobna jakaś zaraza jest ukryta, zaledwie będzie mogła uniknąć tej kontroli. Jeśli nierządu, jeśli grabieży, jeśli okrucieństwa, jeśli zdrady jakiegś czy jakiegś się innej winy dopuszczono, nie będzie ukryty winowajca przed tym wewnętrznym sędzią [tj. duchem ludzkim] ani nie będzie [dalej] kaził w jego obecności. Przemienięło bowiem chyżo całe owo łechtanie niegodnej przyjemności i skończył się cały powab krótkiej rozkoszy, lecz [ta] jakiegś gorzkie znaki [w] pamięci wycisnęła i ohydne znaki pozostawiła. Gdyż w owej przechowalni [tj. pamięci], podobnie jak w jakiegś kloace, cała obrzydliwość się odłożyła i cała nieczystość spłynęła. [...] Cierpię z powodu mojego brzucha, ja nieszczęsny, cierpię z powodu mojego brzucha. Dlaczego nie boleję nad brzuchem mej pamięci, gdzie taka zgnilizna się zgromadziła?”

znaczący i owa wagancka czy monastyczna gra z przedmiotami nauki chrześcijańskiej, posługująca się skatologią, zakładała przyswojenie wspomnianej przemiany roli pamięci dla tej właśnie doktryny religijnej – nie wystarczy powiedzieć, iż chodzi w łacińskim *Dialogu* o „demaskowanie całego świata wyobrażeń, podkreślone użytym językiem” (C 162–163). Rzecz dałaby się zdecydowanie precyzyjniej ująć: byłaby to parodia „bielenia pamięci” św. Bernarda czy po prostu tej techniki – przynajmniej niektóre aspekty łacińskiego tekstu wskazują na taką możliwość interpretacyjną. Właśnie teraz widać walor mnemoniczny zastosowanej tu skatologii, który w najnowszych badaniach nad tekstem łacińskim i jego niemieckojęzycznymi mutacjami – mowa o pracach Röckego i Curschmanna – praktycznie pozostał nie zauważony. Wspomniane pominięcie prowadzi do interpretacji pary 60 *Dialogu*, chodzi bowiem, według Röckego, w wypowiedzi Marchołta o „lapidarnie wyrażone wskazanie na najprostszą możliwość” pozbycia się problemu z „*venter*” (R 112) czy, według Curschmanna, o to, że odpowiedź Marchołta zawiera „nadzwyczaj praktyczną radę” (C 163). Przykładów takich odczytań można przytoczyć więcej, także w oparciu o starsze prace nad tym tekstem.

Upodobanie w skatologii, przewijające się przez cały *Dialog*, jest elementem prowokującym w stosunku do harmonijnego obrazu świata kształtowanego poprzez wypowiedzi Salomona (R 112). Najlepszym tego przykładem była analizowana sekwencja ze słowem-haczykiem „*duodecim*”. Problem polega na tym, że prowokacyjna skatologia posługuje się pewnymi technikami, a te dają się odczytać jako parodystyczne wykorzystanie mnemoniki wieków średnich, zwłaszcza tej posługującej się zasadą asocjacji i reminiscencji biblijnych.

W tym miejscu należy raz jeszcze zwrócić uwagę na to, iż tekst zdaje się wykazywać różne zasady budowy. Starałem się pokazać, że brak owej jednolitości – abstrahując od spraw dotyczących krytyki tekstu łacińskiego – należałoby powiązać z rolą reminiscencji biblijnych w monastycznej sztuce pamięci. I podobnie jak skatologia zdaje się pozostawać uzgodniona z mnemoniką, tak brak jednolitego przedmiotu dyskusji odpowiada wyłącznie psychologicznej grze asocjacji jako zasadzie budowy tekstu.

Wszakże pewne fragmenty *Dialogu* zakładają nieco inną perspektywę wizualizacji teologumenów aniżeli ta, która oparta jest na psychologicznej grze asocjacjami biblijnymi i którą próbowałem powiązać z mnemoniką św. Bernarda. Podać niżej przykład wskazuje na taką możliwość:

*S: Omne animal sibi simile eligit.*

*M: Vbi fuerit caballus scabiosus, parem sibi querit, et se uterque scabunt.* [17, 102]

[Salomon:] Wszelkie zwierzę miłuje sobie równego.

[Marchołt: Gdzie się trafi koń parszywy, szuka sobie równego i wzajem drapie i pociera jeden drugiego.] [96]

Przeciwstawiono tu abstrakcyjnej konstrukcji teologicznej to, co niewątpliwie mógł *rusticus* znać z własnego doświadczenia: parszywego konia. To dzięki odwołaniu, opartemu na powszechnym doświadczeniu, właśnie Marchołt, a nie

król Salomon, czyni się wiarygodny. Skuteczność Marchołtowych odpowiedzi zależy od precyzyjnego wychwycenia istotnych elementów zespołu przekonań właściwych Salomonowi i takiemu powiązaniu owych przekonań z „opinią wszystkich”, by przeciwstawiona im mądrość króla nie miała żadnego odniesienia w ich praktyce życiowej. Można rzec, iż boska mądrość Salomona ulega w ten sposób „likwidacji”.

Wszakże Marcholt uczynił coś więcej, podał zmysłowe wyobrażenie dla wypowiedzi, przykładu Salomonowej mądrości: drapiące i pocierające się wzajemnie parszywe konie. Groteskowy obraz, zaskakujący swą brzydotą, posiadać może mnemoniczny charakter, jeśli tylko *caballus scabiosus* zdolny jest wywołać reakcje emocjonalne, wzmacniające naturalną pamięć. Praktyka ta koresponduje z szeroko akceptowanym poglądem, że nauki moralne tylko wtedy mogą być skuteczne, jeśli trwale zdołały wnikać w pamięć, co wiąże się z kolei z faktem, że bardziej istotne dla kultury dworskiej wieków średnich było naśladowanie żyjących wzorów niż „wsłuchiwanie się” w pełne pouczeń słowa, przy czym optyczna i akustyczna percepcja stawała się także rozstrzygająca dla walorów przedstawień literackich<sup>60</sup>. Trzeba zaznaczyć, że w antyku wyobrażenia mnemoniczne nie podlegały ocenie z punktu widzenia moralności (Y 29). Jednak z chwilą przesunięcia pamięci w obszar cnoty roztropności wyobrażenia te przestały być moralnie neutralne (Y 73), scholastyka zasadniczo nie dostrzegała mnemotechnicznej funkcji wyboru miejsc czy *imagines*, reguły te interpretowano w duchu nabożności bądź dydaktyzmu<sup>61</sup>. Obraz parszywego konia jest wszakże obrazem odpychającym, nie wizualizuje on „poprawnie” słów Salomona. Ponadto okryty ranami koń był w myśli średniowiecznej wiązany z figurą grzesznika, wzdragającego się przed przyjęciem krytyki swych grzechów<sup>62</sup>. W myśleniu alegorycznym podany przez Marcholta przykład nawiązuje do przedstawień grzesznika, nie potwierdza, ale parodiuje w ten sposób mądrość Salomona.

Skatologia, jaskrawa przesada Marchołtowych wizualizacji, nawiązuje także tutaj do średniowiecznej mnemoniki, powstałej jednak w kręgach scholastycznych, i podporządkowana jest parodii Salomonowej abstrakcyjnej moralności.

Podejmując ten aspekt mnemoniki wieków średnich, nie sposób jednak przypisać wypowiedziom Salomona struktury, która kreśliłaby porządek miejsc mnemonicznych zachowujący porządek cnót kardynalnych, parodiowanych przez

<sup>60</sup> Zob. H. Wenzel, *Imaginatio und Memoria. Medien der Erinnerung im höfischen Mittelalter*. W zb.: „*Mnemosyne*”. *Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Hrsg. A. Assmann, D. Harth. Frankfurt am Main 1991. Szerzej: H. Wenzel, *Hören und Sehen, Schrift und Bild. Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*. München 1995, s. 338–413.

<sup>61</sup> Zob. Y 88. – Baxandall, *op. cit.*, s. 55 n. Szczególnym przejawem tej tendencji były tzw. ewangelie mnemoniczne. Zob. M. Rossi, *Gedächtnis und Andacht. Über die Mnemotechnik der biblischen Texte im 15. Jahrhundert*. Tłumaczenie B. Keller. W zb.: „*Mnemosyne*”. Bogowie grecko-rzymskiego antyku również bywali „spożytkowani” właśnie w ten sposób, jako *imagines agentes*. Zob. J. Sez nec, *Das Fortleben der antiken Götter. Die mythologische Tradition im Humanismus und in der Kunst der Renaissance*. Aus dem Französischen von H. Jatho. München 1990. – N. Himmelmann, *Antike Götter im Mittelalter*. Mainz 1986.

<sup>62</sup> Zob. D. Schmidtke, *Geistliche Tierinterpretation in der deutschen Literatur des Mittelalters*. Berlin 1968, s. 374–375.

Marchołta<sup>63</sup>. Sprawą kluczową dla sprawdzenia, na ile w wypowiedziach Salomona daje się właśnie uchwycić porządek tych cnót, byłaby możliwość zbudowania stemmy, ukazującej „rozwój” tekstu łacińskiego. Jak się wydaje, tekst w obecnym kształcie nie daje podstaw do takiej interpretacji.

*Imagines agentes* chrześcijańskiej mnemoniki, skoncentrowanej na religijnej dydaktyce, nie odpowiadały, tak jak to było w praktyce antycznych retorów, niemal wyłącznie idiosynkrazjom wymyślającego je, ale zostały niejako uzgodnione z całością doktryny i potwierdzone przez ponadindywidualny sposób użycia<sup>64</sup>. Także dlatego *caballus scabiosus* postrzegany jak *imago agens* nie może poprawnie wizualizować sentencji Salomona. Ma to, jak się wydaje, ważkie konsekwencje dla niektórych partii *Dialogu*. Niech za kolejny przykład posłuży następująca wypowiedź:

*S: Doctrina et sapiencia in ore sapientis debet consistere.*

*M: Asellus in messe semper debet esse. Vbi pascit, ibi renascit; ubi pascit unam plantam, quadraginta resurgunt; ubi cacat, ibi fimat; ubi mingit, ibi rigat; ubi se volutat, ibi frangit glebas. [7, 19]*

Salomon: Nauka i mądrość ma być w uścich ludzi świętych.

Marchołt: Osieł, kędy syt może być,  
tamo na to mieśce ma ić.  
Gdzie mu jedna noga tyje,  
tamo drugą w ziemię bije.  
Kędy kaka, tam bywa gnój,  
a gdzie siuśka, tam bywa zrój.  
Kędy lega, tam się kruszy,  
z ciężkością się z ziemi ruszy. [90]

Jeśli przyjąć, że osieł funkcjonuje tu, podobnie jak *caballus scabiosus* i może także inne postacie zwierzęce *Dialogu*, jako *imago agens*, włączony w dydaktykę chrześcijańskiej mnemoniki, i nie odpowiada już idiosynkrazjom autora passusu, ale przedstawia pewne treści nauczania w sposób ogólnie zrozumiały, to warto zaznaczyć, że osieł wizualizuje m.in. występki przypisywany klerikom i charakterystyczny dla nich: acedię, duchową opieszałość w służbie i w pełnieniu dzieł Bożych. To, jak skonstruowano parodię wyobrażeń z zakresu dydaktyki religijnej – obrazy literatury należy odbierać w sposób synestetyczny i winny one stymulować afekty – jest jasne: czynności osła zostały scharakteryzowane jako użyteczne, choć w rzeczywistości, przy zachowaniu alegorycznej interpretacji, takimi okazać się nie mogą, ponieważ wyrażają acedię. Wyraźnie też widać „nicującą” wypowiedzi Salomona korelację między nimi a słowami Marchołta. Salomon prezentując pochwałę religijnej uczości powinien dostrzec, że za ową pochwałą następować musi pewien przykład, po to, by zadośćuczynić dydaktyce religijnej. I owego przykładu dostarcza Marchołt: jest nim osieł, jednoznacznie wiązany z grzechem opieszałości.

<sup>63</sup> Por. klasyczne ujęcie Cyserona (*De oratore*. W: *Opera rhetorica*. Recognovit G. Friedrich. T. 2. Lipsiae 1893, s. 158 (II 86, 354)), zalecającego, „żeby porządek miejsc porządek rzeczy zachowywał, na same zaś rzeczy podobna rzeczy wskazywała i żebyśmy używali miejsc dla podobizn jak tabliczek dla liter”. Zob. też Y 24–25.

<sup>64</sup> Zob. J. J. Berns, *Umrüstung der Mnemotechnik im Kontext von Reformation und Gutenbergs Erfindung*. W zb.: „*Ars memorativa*”, s. 38.

W wypadku nurtu albertystycznego scholastyki wyobrażenie przypominające daną cnotę, w praktyce będące personifikacją, zawierać winno już proste pojęcie („*intentio*”) – dążenie do przyswojenia tej cnoty<sup>65</sup>. Rozważając cnotę mądrości – mając zatem jakieś jej wyobrażenie, najczęściej personikację – winniśmy „mieć” także *intentio* owej cnoty. To osioł, *imago agens* chrześcijańskiej praktyki pobożnościowej, prowadzić ma do wyuczenia w przykładowym zachowaniu dzięki partycypacji i naśladowaniu, zatem we wszystkich możliwych fałszywych – i wzorem XV-wiecznych czytelników: błazeńskich – zachowaniach. W ten sposób *sapientia*, czy pochwała *fortitudo*, wyrażana ustami Salomona uzyskuje tu swe parodyczne przeciwstawienie w Marcholtowej wizualizacji.

W pracy podkreśliłem wagę elementu wizualizującego, konstytutywnego dla parodystycznego wymiaru łacińskiego *Dialogu*. Analizowany tekst daje się powiązać z mnemoniką średniowieczną. Wskazać należy na kluczową w przedstawionej analizie rolę figur słów – tę rolę powiązałem z mnemoniką posiłkującą się funkcją *divisio* tekstu opartą w *Dialogu* właśnie na figurach słów, a ewidentne występowanie w nim cytatów biblijnych odniosłem do roli biblijnych reminiscencji w praktykach medytacyjnych średniowiecznego monastycyzmu, której szczególnym przejawem była mnemonika św. Bernarda. Zauważyć ponadto trzeba, że tekst *Dialogu* nie wykazuje jakiegś jednolitej zasady budowy czy jednej techniki, wypowiedzi różnią się także w sferze zasad konstrukcji. W tym kontekście należy raz jeszcze wspomnieć o niezwykle ważnej rzeczy: rękopisy *Dialogu* pochodzą zasadniczo ze stulecia XV, nie powstała nowa *stemma codicum* ukazująca proces „stawania się” tekstu łacińskiego. Nie sposób zatem precyzyjnie datować poszczególnych partii tekstu, by osadzić je w kontekście wariantów mnemoniki wieków średnich – z tego powodu rozważania nie mogą prowadzić do ostatecznych wniosków.

<sup>65</sup> Zob. Y 75 n. Tamże omówiono przykład Awicenny, przejęty przez Alberta Wielkiego (zob. też Caruthers, *op. cit.*, 47–60, 70–71, 137–143. – JC 416–421): wyobrażenie wilka zawierające *intentio*, iż wilk jest niebezpieczny i należy w związku z tym uciekać, oraz wyobrażenie cnoty sprawiedliwości zawierające – zdaniem Yates – *intentio*: dążność do przyswojenia tejże cnoty. Przykładem Arystotelesa (*O duszy*, s. 133–134 [431b]) jest zapalona pochodnia. Zob. też Z. Kuksewicz, *Wyobrażenia jako władza duszy. (Na przykładzie poglądów Michała z Wrocławia i Jana z Głogowa)*. W zb.: *Wyobrażenia średniowieczna*. Red. T. Michałowska. Warszawa 1996, s. 14–17.