

ANNA KAPUŚCIŃSKA
Wydział Filologiczny
Uniwersytet Szczeciński

„Klejnot kapłaństwa”. Poetyckie kommemoracje *virtutis sacerdotis* w XVI-wiecznym zbiorze „Herbów rycerstwa polskiego” Bartosza Paprockiego na tle europejskiej tradycji teologicznej i parenetycznej

Streszczenie: XVI-wieczne dzieło Bartosza Paprockiego „Herby rycerstwa polskiego” było wielokrotnie przedmiotem badań historyków, genealogów czy heraldyków. Autorka zwraca uwagę na religijno-historyczny kontekst powstania dzieła: reformację i postanowienia soboru trydenckiego – zwłaszcza na naukę o sakramencie kapłaństwa, a także starożytnie i średniowieczne pisma poświęcone moralnemu ideałowi duchownych. W tym właśnie kontekście analizuje sposób prezentowania w „Herbach” osób duchownych, zwłaszcza ich cnót kapłańskich.

Słowa kluczowe: Paprocki Bartosz, Herby rycerstwa polskiego, sobór trydencki, kapłaństwo, cnoty kapłańskie

1. Wstęp – nauka *Tridentinum* o kapłaństwie

W nowożytnej historii Kościoła jednym z najważniejszych wydarzeń, mających znaczenie przełomowe – także dla szeroko pojętej odnowy stanu kapłańskiego było niewątpliwie *Tridentinum*. W obliczu trwającego od co najmniej stu lat europejskiego kryzysu formacji kapłańskiej, pogarszającej się kondycji duchowej i intelektualnej kleru, zwłaszcza diecezjalnego, przede wszystkim zaś w kontekście wielorakich zagrożeń płynących ze strony reformacji, trudno przecenić znaczenie trydenckich uchwał o treści zarówno dogmatycznej, jak i organizacyjno-dyscyplinarnej¹. Szczególnie istotna była *Doctrina de Sacramento Ordinis* uchwalona i opublikowana w trzecim okresie obrad – 15 lipca 1563 r., w której sobór drobiazgowo zdefiniował urząd kapłaństwa, kategorycznie potwierdził jego sakramentalny charakter, w sposób czytelny określił warunki święceń, a także prawa i powinności kapłanów w obrębie kościelnej

¹ O znaczeniu Soboru trydenckiego oraz jego polskich kontekstach zob. T. Silnicki, *Sobory powszechne a Polska*, Warszawa 1962, s. 123–148. O koncepcji kapłaństwa w myśli *Tridentinum* zob. E. Royon, *Sacerdocio, ¿culto o ministerio? Una reinterpretación del Concilio de Trento*, Madrid 1976.

hierarchii; ponadto – na mocy dekretu *Cum adolescentium aetas* – instytucjonalnie uregulował kwestię kapłańskiej formacji i edukacji².

Obrady *Tridentinum* stały się także przestrzenią szczegółowych rozstrzygnięć i regulacji dyscyplinarnych oraz moralnych³. Już w pierwszym okresie Soboru ojcowie położyli nacisk między innymi na przepowiadanie Słowa Bożego jako jeden z podstawowych obowiązków biskupów – *praecipuum episcoporum munus* – oraz wszystkich kapłanów – *summum sacerdotium*. Z kolei w drugiej fazie sobór wydał szereg uchwał reformistycznych, dotyczących biskupiej godności i urzędu, nadawania beneficjów kościelnych, a przede wszystkim życia i obyczajów duchowieństwa. Oczywiście, dekryty takie jak *De vita et honestate clericorum* czy *De cohabitatione clericorum et mulierum* były istotnym elementem moralnej odnowy Kościoła, miały jednak orientację ściśle praktyczną i nie wkraczały na teren głębszej refleksji o duchowości kleru czy etosie kapłańskim. Tym istotniejsza wydaje się zatem wspomniana *Doctrina de Sacramento Ordinis*, która – mimo swej lapidarności – zawierała kluczowe twierdzenia, precyzyjnie określające tożsamość kapłana i wskazujące naśladowanie Chrystusa jako transcendentálny ideał kapłaństwa⁴. W ten sposób sobór przypominał najbardziej uniwersalny fundament powołania kapłańskiego jako życia *in persona Christi*, najpełniej realizującego się w posłudze sakramentalnej:

Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit. Cum igitur in Novo Testamento sanctum Eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione catholica Ecclesia acceperit: fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacerdotium (can. 1), in quod vetus translatum est (Heb 7.12ss). Hoc autem ab eodem Domino Salvatore nostro institutum esse (can.3), atque Apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem ejus, nec non et peccata dimittendi et retinendi, sacrae Litterae ostendunt, et catholicae Ecclesiae traditio semper docuit⁵.

² „Ut singulae cathedrales metropolitanae atque his maiores ecclesiae, pro modo facultatum et dioecesis amplitudine, certum puerorum ipsius civitatis et dioecesis vel eius provinciae, si ibi non reperiantur numerum in collegio ad hoc prope ipsas ecclesias vel in alio loco convenienti ab episcopo eligendo alere, ac religiose educare et ecclesiasticis disciplinis instituere teneantur”. Zob. także S. Bista, *Przyczynek do historii genezy dekretu Soboru trydenckiego o seminariach diecezjalnych*, „Śląskie Studia Teologiczno-Historyczne” 1970, z. 3, s. 165–169.

³ Najdokładniej problematykę tę omawia E. Royon, *dz. cyt.*.

⁴ Por. S. Głowa, I. Bieda, *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1989 [VII.541–553]. Zob. także T. Silnicki, *dz. cyt.*, s. 144; E. Royon, *dz. cyt.*, s. 136–140.

⁵ „Ofiara i kapłaństwo z Bożego zrzędzenia tak są ze sobą złączone, że istniały w każdym Prawie. Gdy więc w Nowym Przymierzu Kościół katolicki otrzymał z ustanowienia Pana widzialną świętą ofiarę Eucharystii, to trzeba także wyznawać, że jest w nim nowe, widzialne i zewnętrzne kapłaństwo [kan. 1], na które zostało przeniesione dawne kapłaństwo [Hbr 7, 12n]. Pismo św. wykazuje i Tradycja Kościoła zawsze uczyła [kan. 1], że jest ono ustanowione przez samego Pana, Zbawiciela naszego [kan. 3], oraz że Apostołowie i ich następcy w kapłaństwie otrzymali władzę konsekrowania, ofiarowania i podawania Ciała i Krwi Jego, jak również odpuszczania i zatrzymywania grzechów”. Tłumaczenie za: *Breviarium Fidei*, VII.541–543.

2. *Habitus boni sacerdotis* w teologicznym i parenetycznym piśmiennictwie patrystycznym, średniowiecznym i odrodzeniowym – *prolegomena*

Wypada zgodzić się z konstatacją, że *Tridentinum*, choć akcentowało duszpasterskie powinności duchowieństwa, skupiło się na dogmatycznych i etycznych podstawach kapłaństwa, nie zaś na zbudowaniu mobilizującego wzorca *boni sacerdotis*⁶. Tego stanu rzeczy nie powinno się traktować – rzecz jasna – jako zarzutu; podobnie zresztą jak nie powinno się godzić z przekonaniem, że sobór, dążąc do umocnienia autorytetu kleru oraz do ograniczenia nadużyć, w ogóle nie budował pozytywnego modelu kapłaństwa⁷. Cytowany powyżej fragment *Doctrinae de Sacramento Ordinis* jest tego najlepszym dowodem. Jak bowiem wspominałam, precyzyjnie wytycza on teologiczny i aksjologiczny fundament pod indywidualną realizację powołania kapłańskiego jako związku z Chrystusem – trwałego i przypieczętowanego sakramentalną konsekracją.

Musimy zresztą pamiętać, że na uczestnikach Soboru nie spoczywał główny ciężar konstruowania pozytywnego, „modelowego” wizerunku kapłana. Już we wczesnym piśmiennictwie chrześcijańskim – greckim i łacińskim – obowiązek ów został przeniesiony na parenetykę hagiograficzną i oratorsko-kaznodziejską, a także na literaturę *stricte* teologiczną, opisującą istotę kapłaństwa w kontekście dogmatycznym, filozoficznym, antropologicznym oraz moralnym. Truizmem – jakkolwiek wartym ewokacji – będzie tu stwierdzenie, że w piśmiennictwie kościelnym, podobnie jak w nauczaniu wszystkich soborów, refleksja nad etosem kapłańskim czy ideałem *boni sacerdotis* zawsze konstruowana była w oparciu o teologię biblijną. Zresztą Pismo Święte dostarczało nie tylko podbudowy doktrynalnej, lecz także poszerzało elokucyjny zakres dyskursu⁸. Godzien podkreślenia jest również fakt, że w większości tekstów o kapłaństwie, tak jak i w całym piśmiennictwie kościelnym doby patrystycznej i epok późniejszych – co najmniej do XVII w., mamy do czynienia z wyraźną interferencją elementów tradycji biblijnej oraz klasycznej.

Najstarsze świadectwa refleksji nad posługą kapłańską pochodzą już z pierwszych wieków chrześcijaństwa; widzimy je między innymi u Ignacego Antiocheńskiego, Klemensa Aleksandryjskiego, Tertuliana czy Orygenes⁹. Jednak

⁶ Por. J. Kracik, *Kapłaństwo w historię wpisane*, „Znak” 1997, nr 11, s. 66n.

⁷ Takie stanowisko reprezentuje właśnie Kracik (*tamże*). W moim odczuciu przeprowadzona przez niego krytyka trydenckiej wizji kapłaństwa jest – przynajmniej w niektórych punktach – nazbyt radykalna. Oczywiście, sobór nie zaproponował parenetycznych wzorców dobrego kapłana, ale przecież nie taka była jego rola i założenia formalne.

⁸ Zob. J. Homerski, *Ideał kapłana w pismach natchnionych Starego Testamentu*, „Ateneum Kapłańskie” 1986, z. 1, s. 3–12; N. Cachia, *The image of the good shepherd as a source for the spirituality of the ministerial priesthood*, Rome 1997.

⁹ F. Drączkowski, *Ideał kapłaństwa w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, „Verbum vitae” 2007, nr 12, s. 141–146.

teksty szczególnie prominentne, często o bardziej systematycznym charakterze, zaczęły powstawać dopiero w czwartym stuleciu. Na Wschodzie możemy zaliczyć do nich mowy Efrema Syryjczyka i Grzegorza z Nazjanzu, a także obszerny, liczący sześć ksiąg dialog Jana Chryzostoma¹⁰. W piśmiennictwie Zachodu na uwagę zasługuje przede wszystkim dzieło *De officiis ministrorum* Ambrożego z Mediolanu, pięćdziesiąt dwa listy Hieronima do Nepocjana, liczne wypowiedzi Augustyna, *De vita contemplativa* Juliana Pomeriusza oraz – znacznie już późniejsza – *Regula pastoralis* Grzegorza Wielkiego i traktat *De ecclesiasticis officiis* Izydora z Sewilli¹¹. Oczywiście, są to jedynie egzemplifikacje najważniejsze¹².

Począwszy od VII–VIII w. w Europie zaczęło stopniowo przybywać pism o kapłaństwie. Teksty te – poświęcone teologii ministerium, formacji czy duchowości, ale także mające nachylenie normatywne – były bardzo zróżnicowane pod względem poziomu merytorycznego oraz praktycznej przydatności. Wszystkie jednak stanowiły ważne świadectwo zainteresowania problematyką kapłaństwa, choć nie zawsze okazywały się odpowiedzią na realne zapotrzebowanie żywego Kościoła. W tym miejscu przypomnę jedynie pisarzy najważniejszych – Bedę Wielebnego, Piotra Damiana, Bernarda z Clairvaux, Bonawenturę czy Tomasza z Akwinu, choć godnych uwagi autorów jest znacznie więcej.

Wiek XV i XVI przyniosły istotne zmiany w myśleniu o ideale kapłaństwa. Jest to zagadnienie zbyt obszerne, by choć skrótowo zarysować je w ramach niniejszego opracowania. Warto jedynie wspomnieć, że na kształt renesansowej refleksji o *boni sacerdotis* największy wpływ wywarły ruch *devotio moderna*, idee humanizmu chrześcijańskiego oraz hasło powrotu *ad fontes* – do Biblii i pism patrystycznych; wreszcie – jeszcze przedsoborowe, reformistyczne dążenia w łonie Kościoła. W ramach polemiki z reformacją i apologii ortodoksyjnej nauki o kapłaństwie wypowiadali się zresztą najwybitniejsi teologowie katolicki, z których część włączyła się później w obrady *Tridentinum*.

O ile w pismach teologicznych konstytuował się *stricte* elitarny ideał dobrego kapłana, czytelny przede wszystkim dla wykształconego kleru, o tyle jego popularna konkretyzacja dokonywała się w użytkowym piśmiennictwie parenetycznym. Na przestrzeni wieków najpoważniejszą rolę w propagowaniu praktycznego wzorca *boni sacerdotis* odegrała hagiografia. Zaznaczyć trzeba, że najstarsze żywoty niepustelnicze – przede wszystkim Sulpicjusza Sewera *Vita Sancti Martini*, Paulina z Mediolanu *Vita Sanctii Ambrosii* i Possydiusza z Kalamy *Vita Sancti Augustini* – prezentowały wizerunki kapłanów obdarzonych

¹⁰ Zob. L. Stręg, *Ideał kapłana według św. Efrema (De eximio sacerdotis munere iuxta mentem s. Ephraemi Syri)*, „Vox Patrum” 1987, t. 12/13, s. 405–410.

¹¹ O zagadnieniu kapłaństwa w starożytności chrześcijańskiej zob. „Vox patrum” 1993/1995, nr 13/15, t. 24–29; E. Stanula, *Patrystyczna literatura o kapłaństwie. Przegląd bibliograficzny*, s. 49–58.

¹² Zob. A. Maciejewski, *Ideał kapłaństwa u Ojców Kościoła*. „Ateneum Kapłańskie” 1979, nr 92, s. 239–251; O. Lipińska, *Ideał kapłana według ojców kościoła: Ambrożego i Jana Chryzostoma*. „Biuletyn Studenckich Kół Naukowych” 1995, z. 3, s. 81–92; S. Sojka, *Ideał życia kapłańskiego w świetle pism świętego Grzegorza Wielkiego*, Lublin 2003.

również sakrą biskupią. Stopniowo, wraz z rozwojem tradycji hagiograficznej, zaczęły pojawiać się także *vitae* świętych prezbiterów¹³. Oczywiście, schemat fabularny poszczególnych żywotów zależał od teologicznej kultury autora, a także od ideowo-literackiej proveniencji tekstu i socjologicznych czynników warunkujących jego odbiór¹⁴. Wszystkie jednak utwory hagiograficzne miały cechę wspólną – mniej lub bardziej wiernie odtwarzały ideały teologii duszpasterskiej i ascetyczno-mistycznej w życiu opisywanych bohaterów oraz apoteozowały chrześcijańską cnotę, często w wymiarze heroicznym. Należały też do jednego z najpopularniejszych działów piśmiennictwa, który przez kilkanaście wieków kształtował wśród szerokich mas wiernych teoretyczne wyobrażenia o kapłaństwie i wynikających z niego powinnościach. W XVI wieku hagiograficzny wzorzec prezbitera – podobnie zresztą jak inne reprezentacje świętości – doczekał się systematycznego opracowania i popularyzacji w dziełach Alojzego Lippomana i Wawrzyńca Suriusa, zaś w Polsce – Piotra Skargi¹⁵.

Mniejszy zasięg miały parenetyczne *specula sacerdotii* – traktaty o zdecydowanie bardziej elitarnym charakterze, przeznaczone dla kapłanów i mające wspomagać ich formację moralną i pastoralną. Co ciekawe, termin *speculum sacerdotii* spotykamy już w *Epistola ad Oceanum* (LXIX.8)¹⁶, choć jako samodzielny gatunek „zwierciadło” rozpowszechniło się dopiero w wiekach średnich; cenne *specula* pozostawili m.in. Hugo z Saint-Cher, Hermann z Schildiz czy Andrzej z Kokorzyna¹⁷. W wieku XVI popularność „zwierciadeł kapłańskich” bynajmniej nie zmalała; za ich pośrednictwem starano się aktualizować wzorzec kapłana autentycznie miłującego Chrystusa, skromnego, pokornego, szczerze oddanego wiernym i zatroskanego o ich duchowy rozwój, przede wszystkim zaś wyzwolonego z przywiązania do dóbr materialnych oraz kościelnych zaszczytów. Szczególną poczytnością cieszyły się tu prace Jodoka Clichtoveusa, Piotra z Soto oraz Jana Quintina¹⁸.

¹³ Najstarsze pisma hagiograficzne – *Vita Antonii* Atanazego Wielkiego, a także *Vita Pauli* i *Vita Hilarioni* Hieronima – były poświęcone pustelnikom. Zob. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot św. Antoniego*, w: *Antoni Pustelnik, Pisma*, t. Z. Brzostowska i inni, Warszawa 1987; Hieronim, *Żywoty mnichów Pawła, Hilariona, Malchusa*, t. i wstęp B. Degórski, Kraków 1995; P. Nehring, *Topika wczesnych łacińskich żywotów świętych. Od Vita Antonii do Vita Augustini*, Toruń 1999.

¹⁴ A. Kapuścińska, *Hagiografia w dydaktyce literatury staropolskiej*, w: *Literatura staropolska w dydaktyce uniwersyteckiej*, red. J. Okoń i M. Kuran, Łódź 2007, s. 151–168.

¹⁵ L. A. Lippomano, *Sanctorum priscorum patrum vitae numero centum sexagintatres*, Venetiis 1551–1556; L. Surius, *De probatis sanctorum histories*, Coloniae 1570–1575; P. Skarga, *Żywoty Świętych Staroego i Nowego Testamentu*, Wilno 1579 (nast. edycje w Krakowie). Zob. także A. Kapuścińska, „Żywoty Świętych” Piotra Skargi. *Hagiografia – parenetyka – duchowość*, Szczecin 2008, *passim*.

¹⁶ Pseudo-Hieronim, *List do Oceana o życiu duchownym (Ad Oceanum de vita clericorum)*, t. Z. Wójtowicz, „Vox Patrum” 1993/1995, nr 13/15, t. 24–29, s. 448–453.

¹⁷ Hugo de Saint-Cher, *Speculum sacerdotum et Ecclesiae*, Lyon 1487; Hermannus de Saldis, *Speculum sacerdotum de tribus sacramentis principalibus*, Strassburgi 1484; Andrzej z Kokorzyna, *Speculum sacerdotium* (niedokończony tekst rkp. Biblioteka Jagiellońska sygn. nr 2600).

¹⁸ J. Clichtoveus, *De vita et moribus sacerdotum*, Parisiis 1519; P. de Soto, *Tractatus de institutione sacerdotum*, Dilingae 1558; J. Quintin, *Apostoli describentis episcoporum, presbyterorum, et diaconorum mores semeiosis*. [...] *Speculum sacerdotii*, Parisiis 1559.

3. Praktyka kommemoratywna a a walor parenetyczny „Herbów rycerstwa polskiego” Bartosza Paprockiego

Piśmiennictwo kościelne wytworzyło zatem – jak widzieliśmy – pewne tradycyjne, specyficzne metody budowania wzorca parenetycznego *boni sacerdotis*. Metody te, w pełni funkcjonalne na gruncie literatury religijnej – zarówno *stricte* teologicznej, jak i użytkowej, były jednak mało przydatne w świeckiej praktyce parenetyczno-panegirycznej. *Virtus sacerdotis* stanowiła oczywiście temat poetyckich laudacji – przede wszystkim w wypadku duchownych zasłużonych dla Kościoła i państwa, jednak w utworach tych nad funkcją dydaktyczną i perswazyjną dominowała niewątpliwie funkcja pochwalna. Na naszym rodzimym gruncie tendencję tę widać dobrze chociażby w renesansowej poezji nowolacińskiej oraz w niektórych polskojęzycznych utworach okolicznościowych.

W tym kontekście na szczególne zainteresowanie zasługuje herbarz Bartosza Paprockiego, wydany w Krakowie w 1584 r. Dzieło to stanowi nie tylko wartościowy zapis XVI-wiecznej wiedzy heraldyczno-genealogicznej oraz źródło informacji z zakresu staropolskiego prawa, obyczajowości, czy geografii, lecz także niezwykle cenny dokument parenetycznej kommemoracji *virtutis sacerdotis* – kapłańskiej cnoty polskich prezbiterów i biskupów.

Prezentowane w dziele herby, przez Paprockiego nazywane „klejnotami”, stanowiły – według autora – najpiękniejszą ozdobę Rzeczypospolitej, przede wszystkim z uwagi na dokonania „familij dawnych i znacznie zasłużonych w królestwie tem”¹⁹. Było to założenie oczywiste i wpisujące się w wielowiekową europejską tradycję heraldyczną; nasz pisarz nie mógł być tu zresztą nadmiernie oryginalny. Dla nas znacznie ciekawsze okaże się natomiast wielokrotnie eksplikowane przez Paprockiego przekonanie, że owe „dawne familije”, w zasadzie niemal wszystkie najzacniejsze rody polskie, oprócz właściwego dla siebie herbu posiadały także inny nieprzemijający „klejnot”, nieśmiertelną ozdobę – mianowicie duchownych, którzy swą cnotą zapisali się na zawsze w historii Kościoła i narodu.

Co istotne, autor herbarza nie poprzestał na konwencjonalnym, beznamiętnym, charakterystycznym dla historyczno-genealogicznego dyskursu, opisie dokonań wybitnych prezbiterów, opatów, biskupów, ale też – z drugiej strony – nie próbował wkraczać na teren narracji charakterystycznej dla kapłańskich żywotów i zwierciadeł. Wydaje się, że Paprocki – mimo zarzucanego mu braku wybitnych uzdolnień literackich²⁰ – miał pełną świadomość

¹⁹ B. Paprocki, *Herby rycerstwa polskiego na pięcioro ksiąg rozdzielone, Kraków 1584. Z uwagi na unikatowy charakter starodruku i powszechną dostępność XIX-wiecznej edycji K. J. Turowskiego, w niniejszym opracowaniu korzystać będę z nowszego wydania (Kraków 1858). Lokalizacja cytatu: s. 10.*

²⁰ M. Wiszniewski, *Historia literatury polskiej*, t. VII, Kraków 1845, s. 509.

odmienności praw, jakimi rządzi się parenetyczny przekaz religijny i świecki. Zdawał sobie sprawę, że zbiór herbów nie jest przestrzenią perswazji o *stricte* religijnej orientacji, choć przecież – jak wiemy – jednym z jego celów była wielopłaszczyznowa laudacja klejnotu *virtuti sacerdotii* oraz zachęta do czynnego uprawiania kapłańskiej cnoty. Właśnie dlatego „Herby rycerstwa polskiego”, napisane dla uczczenia „sławy, która była ten naród szeroko [...] rozniosła”²¹ oraz „ku ozdobie i godnemu wspomnieniu”²² znamienitych rodów, zostały pomyślane także jako opracowanie o walorze kommemoratywnym, włączające do popularnego utworu szlacheckiego elementy piśmiennictwa elitarnego oraz drobne zabytki literatury użytkowej – najczęściej teksty znane lub ufundowane na rozpowszechnionej tradycji, umożliwiające ewokację przekonań autora i realizację jego zamierzeń z użyciem języka „publicznego”.

Paprocki zatem, rezygnując z tradycji konwencjonalnej parenetyki kościelnej i konstruując poprzez asymilację różnorodnych świadectw literackich godne naśladowania wizerunki *bonorum sacerdotum*, stworzył dla szlacheckiego odbiorcy nowy model dyskursu parenetycznego, wkomponowanego w utwór heraldyczno-genealogiczny. Niestety, parenetyczno-panegiryczna koncepcja polskiego heraldyka nie doczekała się dotąd zainteresowania filologów, a zamieszczane w herbarzu utwory traktowane były po prostu jako erudycyjne literackie ozdobniki oraz teksty o walorze dokumentarnym. Tymczasem pomysł Paprockiego wydaje się znacznie poważniejszy i bardziej wyrafinowany. Wolno sądzić, że autor chciał, aby teksty, należące od dawna do rezerwuaru kultury polskiej i europejskiej, będące nośnikiem pewnych uniwersalnych treści aksjologicznych, na nowo zaistniały i przemówiły jako perswazyjne, klarowne argumenty. Czytelnik herbarza, posiadający – co istotne – niezbędne narzędzia lekturowe, takie jak znajomość łaciny oraz podstawowe odczytanie w zakresie literatury biblijnej, klasycznej, a niekiedy także nowołacińskiej i narodowej, mógł deszyfrować toposy, symbole, motywy znane już w starożytności i wiekach średnich, zyskujące jednak szczególną interpretację w kontekście przekazu parenetyczno-panegirycznego. Tym samym Paprocki, budując wizerunki kapłańskiej cnoty, wskazywał nowe perspektywy odczytania tradycyjnych tekstów literackich i użytkowych, a poezji laudacyjnej nadawał również walor parenetyczny.

Dyskurs kommemoratywny zatem, skonstruowany dla upamiętnienia cnoty znakomitych przedstawicieli polskiej szlachty, w tym także kapłanów, funkcjonuje w „Herbach rycerstwa polskiego” jako hybryda różnych gatunków – panegiryków, elogiów, epitafiów, epigramatów herbowych – oraz treści ufundowanych na różnorodnych praktykach literackich i kulturowych²³. Była

²¹ B. Paprocki, *dz. cyt.*, s. 4.

²² *Tamże*, s. 4.

²³ Na temat hybrydyczności praktyki kommemoratywnej w motecie renesansowym zob. S. Gallagher, *Pater optime: Vergilian allusion in Obrecht's „Mille Quingentis”*, „Journal of Musicology” 2001, nr 3, s. 456–457.

to świadoma i oryginalna decyzja polskiego autora, który swoje podstawowe założenia warsztatowe ujawniał czytelnikowi już w introdukcji, deklarując wierność tekstom należącym do powszechnego dziedzictwa oraz godnym uwiecznienia i „ożywienia”. Wprawdzie jako heraldyk Paprocki *explicite* wspominał przede wszystkim źródła historyczne, ale analiza zbioru upoważnia do wniosku, że „sławne a ozdobne krzaczki” oznaczały nie tylko pomniki historiografii, lecz także wszystkie wartościowe teksty europejskiej tradycji:

mię tu stawi [się] jako pszczołką pracowitą, która z rozmaitych krzaczków nazbierawszy do gromady miodu ku żywności sobie, drugim go też do posmaku użyzca. [...] z tych sławnych a ozdobnych krzaczków historyków polskich, tylko zebrać ten smak wdzięczny bardzo szczupło dopuścił, dla tego, aby ich ludzie nie zaniedbywali, ale je przed sobą miewali, i prace ich używali, *ostendunt enim legentibus praeteritorum exemplis, quid illis appetendum, quidve fugiendum*²⁴.

4. *Virtus sacerdotis* w poetyckich kommemoracjach „klejnotu kapłaństwa”

Paprocki w herbarzu upamiętnił blisko pięćdziesiąt sylwetek prezbiterów, biskupów oraz wybitnych przedstawicieli życia konsekrowanego. Ponad czterdzieści kommemoracji dotyczy biskupów, którzy z uwagi na sprawowaną funkcję byli osobami publicznymi, ale przede wszystkim – jako obdarzeni pełnią sakramentu kapłaństwa – duszpasterzami, mającymi szczególne powinności wobec Kościoła i narodu oraz wyjątkowo szerokie możliwości oddziaływania na wiernych. Polski heraldyk dysponował tu znakomitą pomocą, mianowicie zbiorem biograficznych epigramatów *Vitae archiepiscoporum Gnesnensium* Klemensa Janickiego²⁵, które w herbarzu zostały przywołane niemal w całości jako kommemoracja trzydziestu sześciu postaci biskupów gnieźnieńskich. Natomiast siedmiu biskupów upamiętnił Paprocki, włączając do tekstu różnorodne epitafia i wiersze pochwalne, zarówno anonimowe, jak i te z udokumentowanym autorstwem. Co ciekawe, dwóch z opisywanych biskupów – Marcin Białobrzegi i Jan Młodziejowski – obdarzonych było godnością opata; opatem był także wymieniony w herbarzu Feliks Regowski.

Dość zaskakujący może wydawać się fakt, że autor „Herbów rycerstwa polskiego” wspomina tylko czterech duchownych, którzy byli wyłącznie prezbiterami, pełniącymi oczywiście różne funkcje duszpasterskie: Jana Konarskiego, Stanisława Górskiego, Waleriana Drzewickiego i Andrzeja Przecławskiego. Jednak dysproporcję tę można dość łatwo zrozumieć i uzasadnić. Po pierwsze, sam Paprocki wielokrotnie zaznaczał, że wymienia w herbarzu

²⁴ B. Paprocki, *dz. cyt.*, s. 4.

²⁵ K. Janicki, *Vitae archiepiscoporum Gnesnensium*, Cracoviae 1574.

tylko te „domy” i ich przedstawiciele, co do których ma dostateczną i sprawdzoną wiedzę. Biskupi, jako osoby publiczne, byli znani większej części społeczeństwa; zresztą – jak wiemy – nierzadko stawali się oni przedmiotem refleksji zarówno poetów, np. wspomnianego już Janicjusza czy Andrzeja Trzecieckiego, jak i historyków, chociażby Jana Długosza i Marcina Kromera²⁶. Istniały zatem źródła, z których można było czerpać potrzebne informacje i na tej podstawie budować kommemoracyjny dyskurs. Natomiast duchowni diecezjalni, nawet ci najbardziej pobożni i zasłużeni, najczęściej pozostawali bohaterami lokalnych społeczności. Paprocki dysponował tu raczej skąpym materiałem, który pozwalał na upamiętnienie cnoty i zasług zaledwie kilku z nich. Po drugie, autor herbarza – pozostając zapewne w kręgu oddziaływania *Tridentinum* – w biskupach widział nie tylko urzędników pełniących funkcje administracyjno-jurysdykcyjne, ale przede wszystkim właśnie kapłanów, w których posłudze sakrament święceń osiągał pełnię oraz szczególną godność. Doskonale widać to we fragmencie poświęconym Marcinowi Białobrzeskemu, przez Paprockiego nazwanemu „prawym biskupem i kapłanem przykładowym”, który „urząd swój kapłański miał na baczeniu wielkiem, nie bawiąc się sprawami inshemi”²⁷.

Oczywiście, w ramach niniejszego opracowania nie jest możliwe omówienie wszystkich kommemoracji kapłańskiej cnoty. Jednak szczegółowa analiza kilku najciekawszych i najbardziej charakterystycznych przykładów pozwoli dokładnie zilustrować kommemoracyjną praktykę Paprockiego, a także zrekonstruować propagowany w dziele *habitus virtutis sacerdotis*.

Jednym z najpiękniejszych „klejnotów kapłaństwa” jawi się w „Herbach rycerstwa polskiego” Jan Prandota Białaczowski z rodu Odrowążów. Sam biogram błogosławionego biskupa jest bardzo lakoniczny; przypomina raczej katalog jego najważniejszych dokonań, uzupełniony wzmianką o długiej chorobie oraz dobrej śmierci, a także o czasie zgonu i miejscu pochówku. Co ciekawe, polska tradycja świętości biskupa z Białaczowa wyrosła przede wszystkim na gruncie jego działań na rzecz kanonizacji Stanisława ze Szczepanowa²⁸; Paprocki wymienia zresztą tę szczególną zasługę Jana w swym beznamiętnym, anaforycznym rejestrze czynów. Dopiero załączone przez heraldyka epitafium – chciałoby się sądzić, że autorstwa Wincentego z Kielczy, choć to hipoteza

²⁶ Jan Długosz był autorem obszernych katalogów arcybiskupów gnieźnieńskich oraz biskupów krakowskich, płockich, wrocławskich, wrocławskich oraz poznańskich. Wydawane w okresie staropolskim katalogi zostały zgromadzone w zbiorowych edycjach A. Przeździeckiego, następnie I. Polkowskiego i Ż. Pauli. Zob. także M. Kromer, *De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX*, Basileae 1555.

²⁷ B. Paprocki, *dz. cyt.*, s. 223.

²⁸ Zresztą najpewniej to właśnie z polecenia biskupa Prandoty Wincenty z Kielczy napisał dwie redakcje żywotu Stanisława ze Szczepanowa, a także – wcześniej – tekst oraz melodię poświęconego męczennikowi rymowanego oficjum *Historia Gloriosissimi Stanislai* z antyfoną *Dies adest celebris*, hymnem *Gaude Mater Polonia*, a także sekwencję *Laeta mundus exultans te laude laudet, Stanislai*.

niepotwierdzona²⁹ – przywołuje wszystkie przymioty Prandoty i daje czytelnikowi możliwość indywidualnej, wielokierunkowej refleksji nad cnotą zmarłego oraz nad ucieleśnianym przezeń ideałem kapłaństwa:

Hic iacet ecclesie decus, hic pastor bonus, hic flos
Iustitie, cleri, Prandota presul honos.
Hic via veri, gloria cleri, Prandota tota
Laus patrie, pater inclitus est situs, aula sophie.
Egis, presul agaps, Prandota tota gregis.
Hic sacer e tumulo te, Stanislae, levavit,
Te sanctum populo, pater alme, levando probavit.
Ut sit hic sanctum titulo Sanctorum te sociavit³⁰.

Nie ulega wątpliwości, że Prandota funkcjonuje tu jako wyraźny parenetyczny wzorzec; przedstawiany jest jako ozdoba Kościoła – *Ecclesiae decus*,³¹ kwiat i chwała duchowieństwa – *flos, gloria cleri*, wreszcie – *laus patriae*, sława ojczyzny. Oczywiście, wszystkie wymienione określenia można by potraktować jako typowe laudacyjne zwroty, które każdy czytelnik – nawet o bardzo przeciętnym doświadczeniu literacko-kulturowym – identyfikował jako stałe składniki kościelnej i świeckiej tradycji parenetyczno-panegirycznej. Wolno jednak sądzić, że Paprockiemu chodziło o coś więcej, niż tylko o uruchomienie tych najbardziej konwencjonalnych skojarzeń. Pisarz zapewne zdawał sobie sprawę z europejskiego kontekstu topiki pochwalnej kapłanów. Miał też świadomość, że średniowieczny autor nagrobnej inskrypcji – poświęconej wszakże znakomitej i zasłużonej osobie – musiał być erudytą, doskonale orientującym się w literackiej europejskiej tradycji. Umieszczając w swoim herbarzu łacińskie epitafium Prandoty, zaproponował czytelnikowi tekst, w którym można było spodziewać się wielu nawiązań do starszych utworów i motywów – także będących nośnikami uniwersalnych prawd czy argumentów. W ten oto sposób upamiętnił nie tylko sylwetkę samego biskupa, lecz także inne, powszechnie znane tradycje i dzieła stanowiące w pewnym sensie kontekst laudacji kapłańskiej cnoty.

Dzięki temu określenie *flos cleri* mogło być rozpoznane jako składnik tradycji hagiograficznej i na tej podstawie wzbogacone semantycznie, między innymi poprzez asocjację z *Vitae Anselmi* Eadmera i Jana z Salisburys oraz *Vitae Sancti Oswaldi* Henryka z Avranches;³² teksty, które w czasach Prandoty – a zapewne

²⁹ Nie ma pewności co do daty śmierci Wincentego; jeśli by przyjąć lata 70. XIII w. (por. T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1997, s. 167), zaproponowana hipoteza jest możliwa – Prandota zmarł w 1266 r. Problem ten wymaga oczywiście dalszych, gruntownych badań.

³⁰ Treść i pisownia epitafium z edycji Turowskiego (s. 502) zmodyfikowana została w oparciu o edycję z 1584 r. (s. 394) oraz – częściowo – filologiczne opracowanie tekstu; por. „Eos” 1966, nr 56/57, s. 315.

³¹ W toku analiz posługiwać się będą łacińską pisownią klasyczną, nie zaś – jak w epitafium – średniowieczną.

³² Eadmer, *Vita Anselmi*, Antwerpiae 1551. Pozostałe teksty także były znane w XVI w. Z uwagi na niepewność niektórych danych bibliograficznych podaję późniejsze wydania: John

także później – musiały być znane przynajmniej niektórym przedstawicielom wykształconego duchowieństwa. Oczytany, znający literacko-teologiczną tradycję odbiorca mógł także mieć w pamięci *Epitaphium Anselmi* z incipitem: *Princeps doctorum, flos cleri, gloria vatum* lub dość popularną w Europie pieśń Szymona z Freine, zaczynającą się od słów: *Fons sine fine fluens, flos cleri, gemma sophiae*³³. Oczywiście, na obecnym etapie badań nie można przesądzać o źródłowości *Carmen Magistri Symonis* w stosunku do epitafium krakowskiego biskupa, jednak podobieństwo toku poetyckiego oraz topiki inwencyjnej (np. kapłan jako *flos cleri, gemma sophiae / aula sophiae*) wskazują na pewne powinowactwa – pośrednie lub bezpośrednie³⁴ – obu utworów. Ciekawe byłoby także przebadanie polskiej recepcji popularnego w średniowieczu teologicznego poematu Aleksandra z Nequam *De laudibus divinae sapientiae*, w którym o świętym kapłanie mówi się przy użyciu bardzo charakterystycznych określeń: *Pontificum splendor, gloria, gemma, decus*³⁵.

Z całą pewnością można natomiast stwierdzić, że autorowi epitafium Prandoty poetyckich argumentów dostarczał także późnoantyczny i średniowieczny korpus hymnów (np. *Laus patriae coelestis*, utwory *De Beata Maria Virginis*); ów hymniczny kontekst – w XVI wieku nadal czytelny dla większości duchowieństwa – także wpływał na postrzeganie i ocenę kapłańskiej posługi krakowskiego biskupa, podnosząc walor parenetyczny jego postaci. Sądząc, że z tego faktu Paprocki bardzo dobrze zdawał sobie sprawę. Trzeba zresztą pamiętać, że na przestrzeni wieków hymnografia europejska miała ogromny wpływ na ukształtowanie się tradycyjnego, topicznego paradygmatu myślenia i pisania o chrześcijańskiej doskonałości, świętości i cnocie. *Aula sophiae* to tytuł Maryi, pojawiający się w popularnym *Hymni de Beata Maria Virginis*; określenie to – mające głębokie teologiczne konotacje – znakomicie nadawało się do amplifikacji cnoty wybitnych ludzi Kościoła. Podobnie zresztą jak *gemma sophiae*, zwrot często spotykany w średniowiecznym piśmiennictwie religijnym.

Warto zauważyć, że zamieszczona przez Paprockiego inskrypcja odsyła czytelnika bezpośrednio do chrześcijańskiego systemu etycznego; zawarte w niej panegiryczne zwroty nie są jakimiś konwencjonalnymi ogólnikami, lecz dobranymi w przemyślany sposób korelatami cnót kardynalnych. W utworze wskazywane są moralne sprawności biskupa, przede wszystkim jego roztropność – *aula sophiae* i sprawiedliwość – *flos justitiae*; cnota męstwa przedstawiona jest zgodnie z teologiczną interpretacją jako życie na drodze prawdy –

of Salisbury, *Vita S. Anselmi archiepiscopi Cantauriensis*, w: *Patrologia Latina*, red. J. P. Migne, t. 199. Współczesna edycja Henryka z Avranches, w „*Medieval Studies*” 1994, vol. 56, s. 1–65.

³³ Pieśń mogła być bardzo dobrze zakorzeniona w tradycji ustnej. Była natomiast zapisana w traktacie Gerarda z Walii *De Jure et Statu Menevensis Ecclesiae*, k. 148^r. Zob. też *Les Oeuvres de Simund de Freine*, ed. J. E. Matzke, Paris 1909.

³⁴ Zbieżności mogą być rezultatem nie tylko bezpośrednich afiliacji, ale także oddziaływania popularnej hymnicznej topiki.

³⁵ Trudno mi było ustalić renesansowe wydanie *De laudibus*; dostępna edycja to: A. de Nequam, *De laudibus divinae sapientiae*, ed. T. Wright, London 1863, s. 413.

via veri; umiarkowanie nie jest tu wprawdzie nazwane i wymienione wprost, jednak z cnotą tą bezpośrednio afiliacja posiada ewokowana w epitafium idea dobrego pasterza³⁶. Zresztą figura *pastori boni* wydaje się centralnym punktem nie tylko średniowiecznego epitafium Prandoty, ale także – w znacznie szerszym kontekście – całej kommemoratywnej koncepcji Paprockiego. Chcąc upamiętnić i perswazyjnie wyeksponować wszystkie aspekty kapłańskiej cnoty, autor herbarza zamieścił tekst, który zawierał jedną z najbardziej nośnych treściowo metafor teologicznych; wpisanych ponadto w długą tradycję ideową i artystyczną Kościoła.

Jak wiemy, obraz dobrego pasterza to wyraźna aluzja do słów Chrystusa: „Ego sum pastor bonus. Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis” (J 10, 11)³⁷. Wolno sądzić, że zarówno w wiekach średnich, jak i w XVI stuleciu, ten fragment Janowej Ewangelii był jednym z lepiej rozpoznawalnych tekstów nowotestamentowych, nawet wśród szerokich mas wiernych. Chociaż model pasterstwa w Europie różnił się znacznie od wzoru kulturowanego w krajach biblijnych, chrystologiczne wyobrażenie *boni pastori* – troskliwego, miłującego i oddanego aż do śmierci opiekuna, lekarza, obrońcy i przewodnika – było dla przeciętnego odbiorcy nie tylko zrozumiałe, lecz także pojemne semantycznie³⁸. Już od czasów chrześcijańskiej starożytności symbolika pastoralna była eksplikowana również przez kaznodziejów; na gruncie *artis praedicandi* obrazy Chrystusa Dobrego Pasterza otrzymywały komentarz dostosowany do potrzeb i możliwości wiernych, stając się jednocześnie częścią kulturowej tradycji.

Oczywiście, w kontekście elitarnego piśmiennictwa teologicznego metafora *boni pastori* otrzymywała znacznie szerszą interpretację, nie tylko odnoszącą się do przymiotów Boga, ale także będącą fundamentem refleksji nad posługą oraz formacją duchową i moralną kapłana – *alterius Christi*. Początki tej refleksji możemy usytuować już w pismach Nowego Testamentu – nie tylko w Ewangelii według św. Jana (J 21, 15–19), ale także w Dziejach Apostolskich (Dz 20, 28–31) oraz w Pierwszym Liście św. Piotra Apostoła (1 P 5, 1–4). We wspomnianych tekstach idea *pastori boni*, w sposób doskonały ucieleśniana przez samego Chrystusa – Najwyższego Pasterza (J 10, 11), została przeniesiona na postulowany wzorzec kapłaństwa. Tym samym już na gruncie biblijnym ukazano podstawowy *habitus* kapłańskiej cnoty, a także w syntetyczny, czytelny sposób uwydatniono wertykalny i horyzontalny wymiar życia oraz posługi pasterzy Kościoła³⁹.

Bez wątplenia lektura epitafium Prandoty wywoływała u odbiorców szereg asocjacji z ewokowanym w Nowym Testamencie obrazem kapłańskiej służby;

³⁶ Por. przede wszystkim z fragmentem: „i jeśli kto miłuje sprawiedliwość – jej to dziełem są cnoty: uczy bowiem umiarkowania i roztropności, sprawiedliwości i męstwa” (Mdr 8, 7); zob. także np. *Augustinus Hipponensis, De moribus ecclesiae catholicae, I.25,46*, w: *Patrologia Latina, vol. 32*.

³⁷ Zob. także inne fragmenty: J 10, 14 i J 21, 15–17.

³⁸ Na ten temat zob. monografia N. Cachia, *dz. cyt.*

³⁹ Por. *tamże*, s. 224–225.

być dobrym pasterzem – zarówno prezbiterem, jak i biskupem – to paść Bożą trzodę, *paserce gregem Dei*⁴⁰; na wzór Chrystusa być w pełni oddanym swojemu ludowi, na zawsze i do końca. Wolno zresztą podejrzewać, że kommemoratywna propozycja Paprockiego dotyczyła przede wszystkim właśnie tego źródłowego obszaru chrześcijańskiej tradycji i wywiedzonego z Pisma Świętego obrazu kapłaństwa. Sądzę, że heraldyk, amplifikując cnotę Jana z Białaczowa i zalecając go jako wzór osobowy dla współczesnych mu duchownych, figurę *pastori boni* traktował przede wszystkim jako czytelną aluzję biblijną.

Wydaje się jednak, że autor „Herbów rycerstwa polskiego” uruchamiał również pamięć o późniejszych interpretacjach idei dobrego pasterza. Wykształcony teologicznie odbiorca tekstu, dobrze znający źródła, na konstytutywny kontekst biblijny mógł nałożyć nauczanie Ojców Kościoła oraz innych uznanych autorów starożytnych i średniowiecznych. A tradycja była tu przecież naprawdę bogata, chociażby Orygenes, Klemens Rzymski, Grzegorz z Nazjanzu, Jan Chryzostom, Hieronim, Ambroży, Augustyn, Marcin z Bragi, Leon Wielki, Grzegorz Wielki, Izydor z Sewilli, Beda Wielebny, Bernard z Clairvaux czy Tomasz z Akwinu, by wymienić tylko najważniejszych. Także teologowie XVI-wieczni często odwoływali się w swoich pismach do pastoralnej reprezentacji kapłaństwa. Ponadto – jak pamiętamy – chrystocentryczny, sakramentalny charakter kapłańskiej posługi był urzędowo proklamowany przez sobór trydencki.

Na tym jednak nie wyczerpuje się bogactwo odniesień metafory dobrego pasterza. Kommemoratywny i parenetyczny walor epitafium Prandoty, związany z asymilacją różnych dyskursów i tradycji, zyska w obrębie herbarza dodatkowy aspekt, jeżeli spojrzymy na inskrypcję z perspektywy kultury artystycznej XVI-wiecznej Polski. Trudno bowiem oprzeć się wrażeniu, że Paprocki wkomponowując średniowieczny tekst do swojego dzieła, zdawał sobie sprawę z konwergencji pastoralnej topiki epitafium oraz powszechnie znanych, współczesnych sobie utworów muzycznych; mam tu na myśli popularny, ceniony także na zachodzie Europy motet Wacława z Szamotuł *Ego sum pastor bonus*⁴¹, a także identycznie zatytułowaną kompozycję Mikołaja Zieleńskiego, napisaną – co symptomatyczne – *in festo Sancti Stanislai*⁴². Oczywiście, tekst obu kompozycji opiera się na słowach z Ewangelii według św. Jana (J 10, 14), tradycyjnie wykorzystywanych także jako antyfona mszalna; jednak niezwykle interesujący wydaje się tu kontekst uroczystości Stanisława ze Szczepanowa – świętego, którego kanonizację sfinalizował – jak pamiętamy – właśnie Prandota. Paralelna kommemoracja ideału kapłana Nowego Przymierza – Chrystusa,

⁴⁰ Tamże, s. 234.

⁴¹ Czterogłosowy motet Szamotulczyka został wydany w antologii utworów najwybitniejszych europejskich kompozytorów XVI w. już w 1564 r. w Norymberdze, zob. *Thesauri Musici Tomus Quintus [...] Quatuor Vocum*. Noribergae 1564.

⁴² Chronologia dzieła Zieleńskiego nie jest dokładnie znana; Paprocki mógł słyszeć utwór, jeśli został skomponowany przed 1614 r.

heroizmu Jego wiernego naśladowcy – Stanisława oraz amplifikowanej w epitafium duszpasterskiej cnoty biskupa Jana mogła zatem w obrębie jednego tekstu, przy zachowaniu pełnej ekonomii słowa, ukazać transcendentalność i ponadczasowość wzoru dobrego pasterza oraz najgłębszą istotę kapłańskiego powołania.

Innym ciekawym utworem, włączonym do herbarza Paprockiego, jest epitafium Jana Młodziejowskiego. Dość istotny wydaje się tu kontekst, który wprowadził sam heraldyk, mianowicie zamieszczona przed epitafium pochwała ponadprzeciętnej uczoności, etycznych norm i obyczajów XVI-wiecznego męża Kościoła. Oczywiście, można by przyjąć, że przymioty sandomierskiego kanonika zostały zdefiniowane za pomocą okolicznościowej, mało znaczącej formuły: *vir doctrina et moribus insignis*⁴³. Jednak pamięć o europejskiej tradycji historiograficznej, doskonale przecież znanej Paprockiemu, diametralnie zmienia ten powierzchowny osąd. Otóż opis cnoty Młodziejowskiego ma swoją chronologicznie starszą paralelę w znanym średniowiecznym dziele *Chronicon* Hermanna z Reichenau, który laudacyjną kolokacją – przywołaną kilka stuleci później w polskim herbarzu – upamiętnił intelektualne i duchowe przymioty Leona I Wielkiego⁴⁴. W ten oto sposób, poprzez aluzję do cnót papieża, *doctrina* oraz *mores* zostały ukazane w herbarzu jako istotne składniki wzorca dobrego kapłana; wyraźnemu poszerzeniu uległ także sugerowany zakres predyspozycji polskiego duchownego, który został niejako wpisany do grona zasłużonych mężów Kościoła i długiego szeregu duchowych uczniów oraz naśladowców kapłańskiej cnoty starożytnego biskupa Rzymu. Warto mieć na uwadze również inny kontekst suponowanej paraleli. Otóż Leon I zwalczał kontrowersje religijne, które za jego pontyfikatu znajdowały się w szczytowym okresie wpływów, przede wszystkim monofizytyzm, manicheizm i pryscylianizm. Młodziejowski, apoteozowany w herbarzu poprzez aluzję do *Chronicon*, mógł zatem jawić się nie tylko jako cnotliwy kapłan, lecz także jako żarliwy obrońca katolickiej ortodoksji⁴⁵. Oczywiście, odczytanie tego podtekstu w istotny sposób uzupełniało parenetyczny wzorzec dobrego kapłana – wiernego wyznawcy i apologety. Zważywszy na fakt, że kapłańska aktywność Młodziejowskiego, tuż przed śmiercią w 1576 roku mianowanego za liczne zasługi biskupem chełmskim, przypadała na czas rozpowszechniania się w Polsce luteranizmu i kalwinizmu, ten aspekt laudacji jego *virtutis sacerdotis* wydaje się niezwykle ważny, choć – niestety – w XVI w. czytelny wyłącznie dla uczonych historyków czy erudytów.

⁴³ B. Paprocki, *dz. cyt.*, s. 411.

⁴⁴ Hermannus de Reichenau, *Chronicon de sex mundi aetatibus*, Basileae 1529 i n. 1536. Paprocki jako odczytany w historiograficznym piśmiennictwie erudyta bez wątplenia znał chętnie wydawane w renesansie dzieło *Contractusa*; nie tylko – jak sądzę – czerpał zeń wiadomości historyczne, ale także topikę inwencyjną oraz pewne elementy *elocutio*.

⁴⁵ *Chronicon* XLVII, 440: „A qui plurima ad utilitatem Ecclesiae sublimiter scripsit et constituit; Eutychianam et Nestorianam haereses condemnavit”.

Obszernym uzupełnieniem wprowadzającej formuły jest wspomniane epitafium *Hac Młodziejovius situs*. W dość długim, 22-wersowym tekście, znajdujemy kilka interesujących aluzji i odniesień, które uzupełniają etyczny portret duchownego. Przede wszystkim inskrypcja wychwala moralne zalety zmarłego oraz wielkość jego umysłu:

Chelmensis lectus praesul, qui nuper obiisti,
Virtute atque Cato nobilis ingenio⁴⁶.

Ukazanie cnoty polskiego kapłana przez porównanie go do Katona nie jest być może – z literackiego punktu widzenia – zabiegiem szczególnie oryginalnym, jednak w kontekście kommemoratywnej praktyki pozwala na jednoznaczny, wysoką ocenę Młodziejowskiego jako znanego z prawości i uczciwości zwolennika tradycyjnego systemu etycznego. Zresztą afiliacje z innymi tekstami w interesujący sposób mogą poszerzyć ten panegiryczno-parenetyczny dyskurs; z jednej strony czytelnik mógł dostrzec tu zaskakującą, choć na pewno mechaniczną zbieżność z fragmentem *De Sacrosancti Evangelii in ditione Regis Poloniae* Andrzeja Trzecieckiego; z drugiej jednak – fraza *virtute atque Cato nobilis ingenio* odsyłała go do bogatego zasobu europejskich tekstów moralistycznych, w których *virtus Catonis* zyskiwała wymiar niemal symboliczny. Dopełnieniem tak budowanego wizerunku Młodziejowskiego była szczegółowa enumeracja jego cnót:

Prisca fides, atque integritas, moresque benigni,
Et sancti fervens religionis amor⁴⁷.

Oczywiście, na pierwszym miejscu została wskazana wiara – jako *prisca virtus*, fundament kapłańskiej cnoty i święty żar rozpalający miłość do Boga i ludzi. To z niej wynikały wszystkie duszpasterskie predyspozycje Młodziejowskiego – jego wewnętrzna czystość i duchowa siła – *integritas* oraz życzliwość i łaskawość – *benignitas*. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że chociaż autor epitafium nadawał amplifikowanemu przez siebie zestawowi cnót jednoznacznie chrześcijańską interpretację, to jego literacko-filozoficznym źródłem był Cyceroński dialog *De oratore*, w którym znajdujemy typologię rzymskich cnót obywatelskich, takich jak *fides*, *benignitas*, a także *clementia* oraz *fortitudo*. Jeśli czytelnik epitafium zidentyfikował ten kontekst, mógł poszerzyć parenetyczny wizerunek dobrego kapłana o liczne składniki związane z tradycyjną stoicką doktryną moralną, będącą wszak jednym z filozoficznych dopełnień etyki chrześcijańskiej.

Wreszcie ostatni przykład kommemoracji kapłańskiej cnoty. W epitafium Waleriana Drzewickiego – kanonika krakowskiego i królewskiego sekretarza, przedwcześnie zmarłego w 1510 r.⁴⁸ – wymienione zostały *caritas*, *facilitas*,

⁴⁶ B. Paprocki, *dz. cyt.*, s. 411.

⁴⁷ *Tamże*, s. 411.

⁴⁸ *Tamże*, s. 478.

doctrina. Młody kapłan, *carus erat, facilis, doctus, nec noxius ulli*, stając się nadzieją ojczyzny – *spes patriae* oraz swojego rodu – *domui Drevitiae*. Już literalna recepcja tej pochwały pozwalała czytelnikowi uzupełnić parenetyczny wzorzec *boni sacerdotis* o istotne składniki. Wolno jednak sądzić, że zarówno autor nagrobnej inskrypcji – wybitny europejski humanista, jak i sam Paprocki, ewokowaną cnotę widzieli w kontekście rzymskiej *humanitas*, w sposób szczególnie akcentowanej – jak wiemy – przez Cyncerona⁴⁹. Kontekst ten poszerzał obraz chrześcijańskiej doskonałości; wzbogacał go także o komponenty niewymienione bezpośrednio w Ewangeliach, ale zgodne z Bożym przykazaniem miłości i obecne w wielowiekowym nauczaniu Kościoła oraz w jego duszpasterskiej praktyce. W ten sposób przypominana została zarówno ranga ewangelicznej *caritas*, będącej zbawienną łaską udzielaną przez samego Boga (Tm 4, 3), jak i wartość szeroko pojętej *culturae animi*, oznaczającej wszechstronny duchowy oraz intelektualny rozwój człowieka. Zauważmy, że w tym wypadku praktyka kommemoratywna umożliwiła afirmację chrześcijańskiej cnoty oraz zaakcentowanie szacunku dla ideałów humanizmu.

5. Podsumowanie

Jak wspominałam, „Herby rycerstwa polskiego” Paprockiego to zbiór, który przez lata budził zainteresowanie przede wszystkim historyków, heraldyków i genealogów, dla filologów pozostając zjawiskiem marginalnym – ewentualnie przykładem standardowego opracowania użytkowego, odznaczającego się typowym dla twórczości panegirycznej brakiem krytycyzmu i pozbawionego większych ambicji literackich. Kulturotwórczą wartość herbarza wiązano przede wszystkim z jego warstwą faktograficzną, bagatelizując całkowicie inne walory opracowania.

Oczywiście, trudno powątpiewać w to, że Paprocki nie schlebiał rodom, od których sam był w jakiś sposób zależny. Jednak chyba nie należy pochopnie zarzucać mu serwilizmu i nadgorliwości, skoro sam Michał Wiszniewski – historyk literatury oskarżający heraldyka o „schlebianie dla zysku” i bardzo krytycznie nastawiony do jakości jego prac – zaznaczał, że trudno o kompletny egzemplarz „Herbów”, gdyż pojedyncze strony dzieła często były usuwane dla zatuszowania niepochlebnych informacji o członkach niektórych rodzin. Zresztą w opinii XIX-wiecznego badacza owych aktów zniszczenia dopuszczała się nie tylko szlachta, lecz także – co ciekawe – duchowni, którzy „wydzierali karty historyka, nie stanu, ale osób wady opowiadającego”⁵⁰. A zatem Paprocki, choć najczęściej upamiętniał znakomite przykłady szlacheckiej i kapłańskiej cnoty,

⁴⁹ Przede wszystkim w dialogach *Tusculanae Disputationes, De finibus bonorum et malorum, De officiis, De oratore*. Warto przypomnieć, że w renesansowym systemie edukacji teksty te były fundamentalnymi pozycjami kanonu lekturowego.

⁵⁰ M. Wiszniewski, *dz. cyt.*, s. 508.

potrafił także mówić o konkretnych wadach i występkach. To istotna informacja, gdyż w jej kontekście możemy potwierdzić parenetyczny walor wizerunków wybitnych mężów Kościoła, którzy mieli budzić podziw, a jednocześnie – jak sądzę – stawać się wzorami do naśladowania.

Jak wiemy, autor herbarza nie wkraczał na teren narracji hagiograficznej; nie konstruował też samodzielnego wywodu naśladowującego kapłańskie zwierciadła. W zamian za to zdecydował się na oddanie głosu uznanym tekstom o kapłanach, a tym samym na wprowadzenie do swojego zbioru poetyckich komemoracji *virtutis sacerdotis*. Niedostrzeżenie tego faktu prowadziło badaczy do minimalizowania zasług Paprockiego, który – jak się okazuje – upamiętniał nie tylko sylwetki zasłużonych duchownych i poświęcone im tekstowe zabytki, lecz również przypominał ważne konteksty i tradycje, uzupełniające parenetyczny przekaz herbarza. Realizowana przez heraldyka praktyka kommemoratywna miała – rzecz jasna – kompilacyjny charakter. Jednak fakt ten trudno traktować jako zarzut, gdyż tekstowa hybrydyczność odpowiadała warsztatowym uwarunkowaniom herbarza, jak zapewne również predyspozycjom samego pisarza, w pierwszej kolejności zainteresowanego badaniami archiwaliów, genealogią i historiografią.

Warto natomiast pamiętać – i jest to sprawa fundamentalna – że Paprocki był zwolennikiem kontrreformacji; kommemoracje cnoty duchownych katolickich dobrze wpisywały się w tę postawę i w pewnym sensie można by uznać je za echo nauki *Tridentinum* oraz reformistycznych nurtów w łonie Kościoła. Co istotne, polski heraldyk nie musiał być teologiem, by orientować się w najważniejszych ideach Soboru. Były one bowiem ewokowane bowiem nie tylko przez trydenckie uchwały, ale także przez polskich biskupów – pisarzy: Marcina Kromera, Stanisława Hozjusza, Jana Dymitra Solikowskiego, Marcina Biało-brzeskiego czy Stefana Karnkowskiego. Paprocki, obcując z ich twórczością, śledząc bieżące wydarzenia, studiując historyczne i religijne pisma, wreszcie – poddając wnikliwej refleksji okolicznościowe teksty upamiętniające wybitnych duchownych, zawarł w swoim herbarzu apoteozę kapłańskiej cnoty, która swoją żywotność czerpała z gruntu biblijnego i patrystycznego, posiłkując się jednocześnie wielką tradycją myśli starożytnej, średniowiecznej i humanistycznej.

Literatura

- Andrzej z Kokorzyna, *Speculum sacerdotium* (niedokończony tekst rkp. Biblioteka Jagiellońska sygn. nr 2600).
- Atanazy Aleksandryjski, *Żywot św. Antoniego*, w: *Antoni Pustelnik, Pisma*, tł. Z. Brzostowska i inni, Warszawa 1987.
- Bista S., *Przyczynek do historii genezy dekretu Soboru trydenckiego o seminariach diecezjalnych*, „Śląskie Studia Teologiczno-Historyczne” 1970, z. 3.
- Cachia N., *The image of the good shepherd as a source for the spirituality of the ministerial priesthood*, Rome 1997.

- Clichtoveus J., *De vita et moribus sacerdotum*, Parisiis 1519.
- Drączkowski F., *Ideał kapłaństwa w pismach Klemensa Aleksandryjskiego*, „*Verbum vitae*” 2007, nr 12.
- Eadmer, *Vita Anselmi*, Antwerpiae 1551.
- Gallagher S., *Pater optime: Vergilian allusion in Obrecht's „Mille Quingentis”*, „*Journal of Musicology*” 2001, nr 3.
- Głowa S., Bieda I., *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1989 [VII.541–553].
- Hermannus de Reichenau, *Chronicon de sex mundi aetatibus*, Basileae 1529.
- Hermannus de Saldis, *Speculum sacerdotum de tribus sacramentis principalibus*, Strasburgi 1484.
- Hieronim, *Żywoty mnichów Pawła, Hilariona, Malchusa*, tł. i wstęp B. Degórski, Kraków 1995.
- Homerski J., *Ideał kapłana w pismach natchnionych Starego Testamentu*, „*Ateneum Kapłańskie*” 1986, z. 1.
- Hugo de Saint-Cher, *Speculum sacerdotum et Ecclesiae*, Lyon 1487.
- Janicki K., *Vitae archiepiscoporum Gnesnensium*, Cracoviae 1574.
- Kapuścińska A., *Hagiografia w dydaktyce literatury staropolskiej*, w: *Literatura staropolska w dydaktyce uniwersyteckiej*, red. J. Okoń i M. Kuran, Łódź 2007, s. 151–168.
- Kapuścińska A., „*Żywoty Świętych*” Piotra Skargi. *Hagiografia – parenetyka – duchowość*, Szczecin 2008.
- Kracik J., *Kapłaństwo w historię wpisane*, „*Znak*” 1997, nr 11.
- Lipińska O., *Ideał kapłana według ojców Kościoła: Ambrożego i Jana Chryzostoma*. „*Biuletyn Studenckich Kół Naukowych*” 1995, z. 3.
- Lippomano L. A., *Sanctorum priscorum patrum vitae numero centum sexagintatres*, Venetiis 1551–1556.
- Maciejewski A., *Ideał kapłaństwa u Ojców Kościoła*, „*Ateneum Kapłańskie*” 1979, nr 92.
- Nehring P., *Topika wczesnych łacińskich żywotów świętych. Od Vita Antonii do Vita Augustini*, Toruń 1999.
- Paprocki B., *Herby rycerstwa polskiego na pięcioro ksiąg rozdzielone*, Kraków 1584.
- Pseudo-Hieronim, *List do Oceana o życiu duchownym (Ad Oceanum de vita clericorum)*, tł. Z. Wójtowicz, „*Vox Patrum*” 1993/1995, nr 13/15, t. 24–29, s. 448–453.
- Quintin J., *Apostoli describentis episcoporum, presbyterorum, et diaconorum mores semeiosis*. [...] *Speculum sacerdotii*, Parisiis 1559.
- Royon E., *Sacerdocio, ¿culto o ministerio? Una reinterpretación del Concilio de Trento*, Madrid 1976.
- Silnicki T., *Sobory powszechne a Polska*, Warszawa 1962.
- Skarga P., *Żywoty Świętych Starego i Nowego Testamentu*, Wilno 1579.
- Sojka S., *Ideał życia kapłańskiego w świetle pism świętego Grzegorza Wielkiego*, Lublin 2003.
- Soto P. de, *Tractatus de institutione sacerdotum*, Dilingae 1558.
- Stręk L., *Ideał kapłana według św. Efrema (De eximio sacerdotis munere iuxta mentem s. Ephraemi Syri)*, „*Vox Patrum*” 1987, t. 12/13.
- Surius L., *De probatis sanctorum histories*, Coloniae 1570–1575.
- Thesauri Musici Tomus Quintus [...] Quatuor Vocum*. Noribergae 1564.
- Wiszniewski M., *Historia literatury polskiej*, t. 7, Kraków 1845.

Poetic Commemorations *virtus sacerdotalis* in Bartosz Paprocki's "The Coats of Arms of Polish Knighthood"

Summary

"The Coats of Arms of Polish Knighthood" by Bartosz Paprocki has been studied and commented by historians and genealogy researches. The author emphasizes religious and historical context of this book: reformation and the Council of Trent, especially its teaching on priesthood, and ancient and medieval writings on the moral paragons of virtue for the clergy. Paprocki's presentation of priests and their virtues is examined in this context.

Key words: Paprocki Bartosz, "The Coats of Arms of Polish Knighthood", the Council of Trent, priesthood, priest virtues