

Mirosława Hanusiewicz-Lavallee

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wprowadzenie do tomu II



Sławny cytat z listu Cypriana Kamila Norwida do Joanny Kuczyńskiej (1862) charakteryzuje i samego poetę, i – jak się często przyjmuje – polskość w ogóle jako nieodłączną od „rzym-skości”, ściślej zaś – papieskiej „rzymskości”, traktowanej jako nadbudo-wana tożsamość i zarazem obojętność wobec następcy św. Piotra:

Jak wiadomo Pani, jestem obywatelem rzymskim – *civis Romanus sum* –
Władca Rzymu jest moim monarchą [...]¹.

Ta „rzymskość” okazuje się też obcością, gdy przychodzi się kon-frontować ze światem „barbarzyńskim”, do którego przynależność, choć historycznie oczywista, podlegała wielowiekowej kontestacji. I tak słowiański poeta wśród niekoniecznie „rzymskich” pensjonariu-szy Domu św. Kazimierza w Paryżu sięgnie po Owidiuszowy archetyp wygnania wśród „Getów i Scytów”², wpisując się zarazem w długi sze-

¹ C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. 9, wyd. J.W. Gomułicki, PIW: Warszawa 1971, s. 64.

² Zob. M. Karamucka, *Rzymskie korespondencje Norwida*, „Studia Norwi-diana” 2014, s. 99–115.

reg polskich twórców – począwszy od wczesnego renesansu, żalów Klemensa Janicjusza i elegii Jana Kochanowskiego – bolejących nad rozstaniem z na wpół mitycznym Południem, które przybierało w ich twórczości oblicza a to klasyczne, a to chrześcijańskie. Nawet jeszcze w XX w. Pan Cogito, postanawiając powrócić na „kamienne łono ojczyzny”, doświadczy rozdarcia, gdyż „przywiązał się [...] do kolumny doryckiej/ kościoła San Clemente/ portretu pewnej damy [...]” (*Pan Cogito – powrót*).

Przekonanie o tym, że literatura (kultura) polska, zwłaszcza ta wczesnonowożytna, jest w szczególny sposób „romańska” i „łacińska” wśród innych literatur (kultur) słowiańskich, od dawna pozostaje zakorzenione w dyskursie historycznokulturowym, uzasadniając wyjątkową (zwłaszcza na tle innych orientacji geograficzno-kulturowych) rangę tak właśnie ukierunkowanych studiów komparatystycznych³.

Polonia Meridionalis stanie się zatem bohaterką niniejszego tomu studiów, który jest drugą częścią dyptyku otwierającego serię *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości*. Podobnie jak tom poprzedni, zatytułowany *Wśród krajów Północy*, gromadzi on rozprawy zmierzające do naszkicowania syntetycznego obrazu związków kulturowych Rzeczypospolitej w dobie wczesnonowożytnej z innymi narodami europejskimi, jak jednak wskazuje już jego tytuł – *W przestrzeni Południa* – zebrane tu studia skupiają się na relacjach z kulturami romańskimi. Z pewnej niekonsekwencji, której skutkiem stało się omówienie powiązań Rzeczypospolitej ze Słowiańszczyzną południową i z krajami naddunajskimi w tomie pierwszym, przyszło tłumaczyć się już we wstępie do niego, tu wypadnie jedynie powtórzyć, że uzasadnieniem takiej decyzji była nie tylko intencja zintegrowanego oglądu wszystkich kultur słowiańskich w ich interakcjach z polską, ale także wzgląd na ujawniający się również w dyskursie Słowian południowych model polaryzacji oraz idea tożsamościowa, zakorzeniająca całą Słowiańszczyznę w północnej części Europy z racji aktywności jej najpotężniejszych politycznych reprezentacji – najpierw Rzeczypospolitej, później zaś Rosji.

³ L. Marinelli, *Przedmowa do wydania włoskiego*, w: *Historia literatury polskiej*, tłum. M. Woźniak, ZN im. Ossolińskich: Wrocław 2009, s. 7–8.

Orientacja romańska, wyeksponowana w niniejszym tomie, jest w oczywisty sposób niejednorodna i ma za podstawę kryteria głównie geograficzno-językowe przy pewnym udziale politycznych. Pełna konsekwencja w utrzymaniu tych ostatnich w odniesieniu do Europy wczesnonowożytnej jest praktycznie niemożliwa, jeśli wziąć pod uwagę choćby skomplikowanie władztwa habsburskiego (którego różne części składowe uwzględniamy w obu tomach naszego dyptyku), płynność granic politycznych czy też zmienne koleje militarnego progressu imperium ottomańskiego (zasadniczo pominiętego w tej syntezie). Z drugiej strony jednak właśnie kryterium polityczne skłoniło do niewyodrębniania problematyki, którą – za Władysławem Panasem – można by nazwać „komparatystyką wewnętrzną”⁴, choć w kolejnych tomach serii znajdzie ona oczywiście miejsce w rozmaitych oświetleniach szczegółowych. O przestrzeni romańskiej myślimy więc tutaj głównie w perspektywie językowej, w odniesieniu do łaciny jako źródła, ale też kryterium. Już bowiem Dante w *De vulgari eloquentia*, analizując rozmaite dialekty i języki romańskie, uznał ich sekundarność i zarazem podrzędność względem mowy łacińskiej, którą postrzegał jako medium ponadczasowe, łączące narody i w pewnym sensie sztuczne, wyabstrahowane z wielości praktycznych języków codziennej komunikacji. Gramatyka i – wedle interpretacji Dantego – swoista selektywność łaciny decydowały o jej regularności i czyniły ją instrumentem wyrafinowanym, odpowiednim dla największych poetów. Ale też wzór ten inspirował marzenie autora *Boskiej Komedii* o stworzeniu „idealnego” języka wernakularnego, możliwie najbardziej zbliżonego do klasycznego modelu⁵. To na tej podstawie rozwija się we Włoszech, ale również w innych krajach Południa, elitarny idiom kulturowo-lingwistyczny, *lingua cortegiana*, fascynujący polskich humanistów, gdy

⁴ W. Panas, *O pograniczu etnicznym w badaniach literackich*, w: *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów*, Warszawa 1995, red. T. Michałowska, Z. Goliński, Z. Jaroński, Towarzystwo Literackie im. A. Mickiewicza – IBL PAN: Warszawa 1996, s. 607.

⁵ C. Caruso, A. Laird, *Introduction: The Italian Classical Tradition, Language and Literary History*, w: *Italy and the Classical Tradition. Language, Thought and Poetry 1300–1600*, red. C. Caruso, A. Laird, Bloomsbury: London – New York 2013, s. 4–5.

zaczynają się mierzyć z podobnym zadaniem w „grubej” i „niedostatecznej” polszczyźnie. Nie tylko jednak włoskie spory wokół *questione della lingua* patronują tym zamysłom, lecz i światła francuskiej Plejady mają rozjaśniać szlaki Kochanowskiego oraz jego następców. Wzory i Ronsarda, i tak silnie związanego z Francją Buchanana ukazywały, jak klasyczność wykuwa się w obcej jej materii czy to językowej, czy ideowej, jak można modelować, przekształcać i nobilitować tworzywo, które trafia w dłonie artysty. Tak pojęta imitacja służy nie tyle demonstracji kunsztu, ile reposesji nieklasycznego świata, nadaniu mu nowych (co prawda, sztucznych) struktur i tym samym włączeniu w kulturowe *continuum*, w którym także żaden sarmacki Horacy czy Owidiusz nie będzie już zaskakiwać.

Kulturowe Południe, tak jak ono się jawi w rozprawach i studiach pomieszczonych w tym tomie, jest przede wszystkim przestrzenią najsilniej włączoną w tradycję rzymskiej klasyczności, odnowionej przez humanizm, ale też papieskiej i katolickiej (zwłaszcza zaś – potrydenckiej) nowożytności. Podlega ono rozmaitym interpretacjom, zwłaszcza w dawnych prowincjach Galii Zaalpejskiej, ale łączy je z pewnością odniesienie do Rzymu jako znaku kulturowej i konfesyjnej jedności. Zadomowiona w tej południowej przestrzeni północna Rzeczpospolita polsko-litewska (Eurosarmacja – jak nazwie ją w jednym ze studiów niniejszego tomu Jan Kieniewicz) okazała się pod wieloma względami może i najwierniejszą spośród zaalpejskich cór Rzymu, czyniąc jego tradycję źródłem swej tożsamości, ale też doznając z tego powodu osamotnienia w septentrionalnej części kontynentu. Odnowa trydencka, którą w Rzeczypospolitej zaakceptowano jeszcze za pontyfikatu bezkompromisowego Piusa V, przyniosła Polakom odkrycie Rzymu papieży i męczenników. Następca Piusa miał się okazać już mniej rygorystyczny, zwłaszcza w kwestii dekretów o reformie, co skwapliwie wykorzystała Francja. Także w arcykatolickiej Hiszpanii Filipa II uchwały soborowe przyjęto nie bez zastrzeżeń, a sam król, uwikłany w wieloletnie konflikty z papieżami, dążył do ograniczenia ich wpływu na hiszpańską organizację kościelną. Rzeczpospolita znalazła się więc w awangardzie nowej „rzymskości”, trwającej jednak w symbiotycznym związku ze stylistycznym idiomem klasyczno-humanistycznym. W czasie ledwie pięcioletniego pontyfikatu Sykstus V przeobraził swą

stolicę w miasto, w którym nawet architektura głosiła przybyszom przybywającym *ad limina*, że „Rzym nowy szczęśliwszy niż stary”. Znaki chrześcijańskiego triumfu uwieńczyły starożytne kolumny i gmachy, symbolicznie uświęcając wielowiekową przeszłość Wiecznego Miasta i włączając ją w nowe struktury znaczeń.

Tu się właśnie rodzi polski *civis Romanus*, daleki przodek przyznającego się do rzymskiego obywatelstwa Norwida. I jest w jednoznaczności tej orientacji prawdziwie wyjątkowy, nie tylko w ogarniętej reformacją przestrzeni Północy, ale nawet wśród katolickich krajów Południa, zwłaszcza zaalpejskiego. O aksjologicznych ambiwalencjach wczesnonowożytnej kultury „najstarszej córki Kościoła” decydowały bowiem w dużej mierze żywe w niej od czasów średniowiecza tendencje gallikanizmu. Dekrety soborowe zostały tu przyjęte jedynie w części dogmatycznej (a i to dopiero w 1615 r.), nie zaś w tej, która dotyczyła reform, gdyż monarchia francuska wołała utrzymać tzw. sankcję pragmatyczną z czasów Karola VII, dającą władcy praktyczną zwierzchność nad duchowieństwem. Polityka kardynała Richelieu, opracowującego nawet plan francuskiego patriarchatu, który – gdyby został zrealizowany – oznaczałby faktyczną schizmę, również nie służyła rzymskiemu centralizmowi. Gdy więc *rex christianissimus*, Ludwik XIV, w marcu 1682 r. zwołał zgromadzenie generalne kleru, by przyjąć tzw. artykuły gallikańskie i potwierdzić swoje prawa wobec papieża, nie były one prostym dyktatem monarchy i jego potężnego ministra Colberta, ale wyrażały antyrzymskie sentymenty i aspiracje francuskiego duchowieństwa z Bossuetem jako głównym przedstawicielem teologicznego gallikanizmu na czele⁶.

Gallikanizm stanowił jednak wsparcie dla tendencji absolutystycznych, te zaś były nie do zaakceptowania dla polsko-litewskiej szlachty. Suwerenność papieskiego (zawsze przecież odległego) autorytetu okazała się, niezależnie od rzeczywistego przecież respektu, użytecznym argumentem w niekończącej się grze z władzą monarszą i relatywizowała jej roszczenia, umacniając zarazem mitologię niezawisłego narodu szlacheckiego, który korzy się jedynie przed Bogiem

⁶ P. Blet, *Les Assemblées du Clergé et Louis XIV de 1670 à 1693*, Universitè Gregoriana Editrice: Roma 1972, passim.

i Jego namiestnikiem na ziemi. Ta koniunkcja ideowa, mająca w ojczyźnie św. Stanisława także antecedenecje średniowieczne, stała się dojrzałym owocem jezuickiej edukacji politycznej, podtrzymującej żywe w kulturze polskiej od XV w. humanistyczne tradycje republikanizmu rzymskiego i szczepiącej na tym podłożu wzory tożsamości konfesyjnej, dla których Kościół, także przecież rzymski, był najważniejszym punktem odniesienia. Rzym klasyczny, humanistyczna *Urbs aeterna*, do której w dobie renesansu pielgrzymowali polscy scholarzy w poszukiwaniu czcigodnych śladów starożytności, już od końca XVI w. ustępuje w zbiorowej wyobraźni wizerunkowi stolicy *Ecclesiae militantis*, mężnie strzegącej depozytu nienaruszonej prawdy Chrystusowej. Jest to jednak zarazem – jak nie omieszkął napisać w swym osobliwym przewodniku Andrzej Wargocki – Rzym, który „króle świata dawa”, gdy zaś trzeba, „króle świata tego karze”⁷. W tym samym mniej więcej czasie (1600) we francuskim kolegium jezuickim szkocki katolik William Barclay, po części uwikłany w kontrowersję przeciwko monarchomachom, pisał, że król, który odpowiada tylko przed Bogiem, działać może „supra ius, contra ius et extra ius” („ponad prawem, wbrew prawu i poza prawem”)⁸. Nawet w Rzeczypospolitej wieku XVI, a tym bardziej XVII idee takie nie mogły znaleźć szerszego rezonansu, mimo że niektórzy – jak np. Łukasz Opaliński – studiowali je z zastanawiającą gorliwością⁹. Choć jeszcze w czasach zygmunto-wskich antyromanizm, manifestujący się na przykład w koncepcjach utworzenia Kościoła narodowego, mógł zyskiwać znaczące poparcie społeczne, to – po pierwsze – i tak okazało się ono zbyt słabe, po drugie zaś – nie inspirowało w kolejnym stuleciu antyromańskich nurtów, mogących być polskimi odpowiednikami gallikanizmu, jansenizmu czy febronianizmu.

Polski lęk przed absolutyzmem wprawdzie nie wygenerował żadnego krwawego monarchomacha, lecz im dalej w wiek XVII, tym bardziej sprzyjał rozpoznaniu sojusznika szlacheckiej wolności – tak-

⁷ A. Wargocki, *O Rzymie pogańskim i chrześcijańskim ksiąg dwoje*, wyd. J. Sokolski, red. naukowa J. Krocak, Neriton: Warszawa 2011, s. 125, 127.

⁸ W. Barclay, *De regno et regali potestate adversus Buchananum, Brutum, Boucherium et reliquos Monarchomachos libri VI*, W. Chaudiere: Paris 1600, s. 193.

⁹ K. Schuster, *Biblioteka Łukasza Opalińskiego marszałka nadwornego koronnego (1612–1662)*, ZN im. Ossolińskich: Wrocław 1971, s. 129, 195, 229.

że dzięki jezuickiej perswazji – w supremacji papieskiego (i rzymskiego) autorytetu. Wyrazista i znacząca obecność włoskich, hiszpańskich oraz portugalskich ojców Towarzystwa Jezusowego w Rzeczypospolitej prowokowała szlachtę jeszcze za Zygmunta III do umacniania postaw ksenofobicznych i zarazem antyabsolutystycznych, co znajdowało wyraz w ulotnym piśmiennictwie rokoszowym czy w ogóle w polskiej publicystyce antyjezuickiej, robiącej zresztą międzynarodową karierę. Oskarżano jezuitów, importujących do Rzeczypospolitej obcą jej hiszpańską duchowość (a zwłaszcza subordynację i dyscyplinę), o zainspirowanie zabójstwa Henryka IV we Francji, oczywiście o chciwość i żądzę władzy, wypominano konflikt z Akademią Krakowską, a przede wszystkim podżeganie króla do łamienia szlacheckich wolności. Różnice wartości w dziedzinie polityki okazywały się może najbardziej jaskrawe właśnie w odniesieniu do kraju Królów Katolickich; przywiązana do ideałów republikańskich sarmacka szlachta z niejakim zdumieniem odkrywała podczas kolejnych elekcji, że jej polityczne wsparcie miało być nie tyle przedmiotem dyplomatycznych zabiegów Hiszpanów, ile... łaskawie udzielonym jej przez nich samym przywilejem (zob. rozprawę Matyldy Urjasz-Raczko). Nie po raz pierwszy zresztą w polskich dziejach (by wspomnieć osławione *Rady Kallimachowe*) kulturowej i politycznej inspiracji Południa przypisywano treści złowrogie, godzące w drogocenną wolność narodu Rzeczypospolitej. Z upływem lat jednak, gdy kolejne generacje młodzieży szlacheckiej nabywały w jezuickich kolegiach jakiejś takiej ogłady, a przede wszystkim ćwiczyły się w kompetencjach retorycznych, warunkujących przecież w polskiej rzeczywistości zaangażowanie obywatelskie, strategie polityczne Towarzystwa Jezusowego w Rzeczypospolitej orientowały się już coraz bardziej na tych, którzy faktycznie sprawowali w niej rząd – magnatów i szlachtę, a idee umocnienia władzy królewskiej (widoczne jeszcze wśród pierwszego pokolenia polskich jezuitów) odeszły w niepamięć.

Poczucie wspólnoty z katolickim Południem ułatwiało importy kulturowe, zwłaszcza w Europie skonfesyjonalizowanej. Gdy znajomość języków wernakularnych północnej Europy (wyjąwszy ruski i niemiecki, do XVI w. również czeski) była w Rzeczypospolitej bardzo rzadka, to już włoski, a od drugiej połowy XVII w. także francuski

odgrywały bardzo ważną rolę wśród elit intelektualnych i dworskich, ułatwiając również transmisję tekstów i wartości wywodzących się z innych kręgów kulturowo-językowych. Humanizm zarówno w wersji włoskiej, jak i zaalpejskiej stymulował to zainteresowanie, inspirując podróże edukacyjne, oddziaływanie nurtów i mód literackich oraz artystycznych, wreszcie przekłady, adaptacje, imitacje (zob. studia Piotra Salwy i Marii Maślanki-Soro). Staropolskie marzenie o eposie znajdowało oparcie z jednej strony w sławnym poemacie Tassa, z drugiej zaś w *Christias* Marca Girolama Vidy. Także dla dramatu i teatru staropolskiego doświadczeniem kluczowym okazywały się włoski i francuski dramat humanistyczny, *commedia dell'arte*, włoski teatr operowy oraz francuski teatr klasycystyczny (zob. studia Mirosława Lenarta i Doroty Półcwiartek-Dremierre). Wczesna powieść polska kształtowała się w ścisłym związku z oświeceniową francuską powieścią sentymentalną (zob. artykuł Andrzeja Rabsztyna). Zdecydowanie mniejszy udział miała w tym oddziaływaniu romańskich wzorców estetycznych na staropolskie Hiszpania, w której – co z polskiej perspektywy może się wydać paradoksalne – przede wszystkim inny profil niż w krajach sąsiednich (ale także inny niż w oddalonej Rzeczypospolitej) zyskały idee humanistyczne, akademickie i filologiczne (zob. studium Małgorzaty Wojtyniak).

Nurty takie jak petrarkizm i marinizm, choć ich produktywność w literaturze polskiej może się wydawać mniejsza niż w literaturach Południa, ustanowiły w naszej poezji trwałe wzorce retoryczne, topiczne i gatunkowe, promowały też nowe idee i modele miłości, typy bohaterów lirycznych (zob. rozprawę Aliny Nowickiej-Jeżowej). Ten nowy język poetycki otwierał Sarmatów na nieznany świat wartości, które – w przeciwieństwie do idei humanistycznych – podlegały wprawdzie częściowej kontestacji, ostatecznie jednak właśnie dzięki swym antecedencom klasycznym zakorzeniały się oraz przeobrażały nie tylko literaturę, ale i obyczajowość polską. Dworne modele miłości, przeżywanej i celebrowanej jako frustracja, charakteryzowane były za pomocą języka wyrastającego ze wzorów Petrarke czy Marina, które jednak wyzwalały i reanimowały wielowiekową oraz o wiele bardziej złożoną tradycję literacką (poezja rzymska, okcytańska *fin'amor*, tokańska *dolce stil novo*). Jej wątki, przetworzone i wtopione

nie tylko w kulturę rycerską, ale również w łacińską kulturę klerków, w ograniczonym stopniu przenikały do polskiej już wcześniej na różnych etapach jej rozwoju, teraz zaś, dzięki modnym nurtom literacko-obyczajowym płynącym z Południa, zyskiwały nową dynamikę. Idealizacja damy, retoryka miłosnej skargi i idea miłości jako choroby, laudacyjne struktury *descriptio personae* – to schematy obecne zarówno w średniowiecznych podręcznikach retorycznych, jak i w poezji humanistycznej inspirowanej np. elegią rzymską. Uprawomocnione przez wczesnonowożytną kulturę włoskich, francuskich i hiszpańskich dworów, miały one zmienić zasadniczo staropolskie pojęcia o miłości (i poezji), przygotowując grunt dla przełomu romantycznego.

Nasza kultura dworska stała się w dużej mierze importem romańskim między innymi dzięki potężnym impulsom, którymi były mariaże polskich monarchów z księżniczkami wywodzącymi się najpierw z Włoch, później zaś z Francji. To w kręgu włosko-francuskiej kultury dworskiej, choć również nie bez udziału Hiszpanii, ukształtowane zostały modele osobowe, które wprawdzie nie dokonały jakiegos znaczącego podboju w tradycyjnie ziemiańskim społeczeństwie Rzeczypospolitej, niemniej jednak dla elit stały się znaczącym punktem odniesienia – spolonizowany *gentiluomo cortigiano*, wykwintna sawantka, odważna w swych duchowych poszukiwaniach mniszka. W tym kręgu wreszcie szczepione były czasem nowe nurty duchowe, nie zawsze zresztą ortodoksyjne, by wspomnieć choćby działalność spowiednika Bony, grecko-włoskiego Francesca Lismanina, czy jansenistyczne przyjaźnie i sympatie Ludwika Marii (zob. studium Doroty Półćwiartek-Dremierre).

Zwłaszcza w połowie XVI w. gościnna Rzeczpospolita okazała się przyjazną przestrzenią wzrostu rozmaitych południowych heterodoksji, zarówno tych spod znaku teologii kalwińskiej (co wiązało się m.in. z działalnością Pierre'a Statoriusa i Jeana Thénaud), jak i antytrynitarskiej (Giorgio Biandrata, Bernardino Ochino, Giovanni Paolo Alciati, Lelio i Fausto Sozzini, Francesco Stancaro, Giovanni Valentino Gentile i inni). Te zewnętrzne inspiracje doktrynalne bardzo szybko łączyły się z nurtami rodzimymi – i to na równoprawnych zasadach – czerpiąc z nich energię na kolejnych etapach swego rozwoju. Jeśli na przykład pierwsze impulsy ideowe antytrynitaryzmu były w istocie

importem włoskim, to jednak prędko uzyskały charakterystyczny i odrębny rys polski, indywidualistyczny, a zarazem idealistyczny, którego nie zniwelowały nawet unifikujące regulacje Socyna. Także kalwiniści francuscy w Rzeczypospolitej (np. w środowisku Gimnazjum Pińczowskiego) nie tyle stawali się mediatorami między kulturami kraju swego pochodzenia i nowej ojczyzny, ile raczej szybko się polonizowali, na różne sposoby wspierając rozwój polskich nurtów wernakularnych.

Potrydencka reforma katolicka na nowo zdefiniowała ideowe inspiracje romańskie, które służyły już nie kwestionowaniu, ale ugruntowaniu i pogłębieniu odziedziczonej po przodkach konfesji. W transmisji idei religijnych Południa do życia duchowego Rzeczypospolitej kluczową rolę odegrały zakony, te zwłaszcza, które – jak jezuici, przede wszystkim jednak karmelici i karmelitanki – umożliwiały oddziaływanie wielkiej mistyki hiszpańskiej, z dziełami Ludwika z Granady, św. Ignacego Loyoli, św. Teresy z Avila, św. Jana od Krzyża czy Marii z Agredy na czele. Przekaz ten (ze względu na barierę językową) odbywał się nie bez udziału kultur pośredniczących, przede wszystkim włoskiej, w mniejszym stopniu francuskiej, ale owocował bardzo obficie, modelując nie tylko religijność staropolską, ale też pewne wzory zachowań społecznych, zwłaszcza kobiet, odnajdujących w duchowości karmelitańskiej (a także benedyktyńskiej) przestrzeń szczególnej suwerenności (zob. studium Joanny Partyki). Choć staropolska kultura religijna była względem romańskich niewątpliwie kulturą przyjmującą, to jednak i ona w jakimś zakresie oddziaływała – by wspomnieć wybitny wpływ, jaki w Kościele potrydenckim całej właściwie Europy wywierał kardynał Stanisław Hozjusz, czy też popularność kultu św. Stanisława Kostki, a wreszcie udane przeszczepienie polskiego zakonu księży marianów na grunt portugalski. Przede wszystkim jednak, co podkreśla w swym studium umieszczonym w tym tomie François Rosset, Polska okazywała się dla mieszkańców krajów Południa konstruktem egzotycznym, „wielowymiarowym sygnałem obcości”, dla niektórych uwodzicielskim w swej odmienności, poruszającym wyobraźnię, ale w istocie mało rzeczywistym. W wieku XVI i XVII, przede wszystkim po wiktorii wiedeńskiej była afirmowana w roli *antemurale Christianitatis*, tę samą jednak rolę przyjmowały w swych narodowych mitologiach

niektóre kraje Południa, zwłaszcza Portugalia (zob. studium Beaty Cieszyńskiej). Gdy przeżywała „wiek złoty” i była u szczytu potęgi, budziła zainteresowanie i nawet (na przykład we Włoszech) respekt dla swej politycznej organizacji (zob. rozprawę Andrei Ceccherellego), lecz nie trwało to długo i nim jeszcze wiedza o państwie Jagiellonów i Wazów dotarła do powszechnej świadomości Europejczyków, jego obraz, zmałowany wiadomościami o spadających na nie klęskach, powoli się odrealniał i zmieniał w wizję na wpół fikcyjną.

Zgromadzone w niniejszym tomie studia prezentują Rzeczpospolitą jako uczestnika w takim właśnie – naszkicowanym tu wprowadzie grubą kreską – dialogu wartości z krajami romańskiego Południa. Podobnie jak studia tomu I *Wśród krajów Północy*, i one ukazują ją zarówno zakorzenioną, jak i w pewien sposób osamotnioną w tej przestrzeni, do której może najbardziej intensywnie aspirowała i z którą także w powszechnym doświadczeniu jej obywateli najwięcej ją łączyło, choć pozostawała na bardzo odległych przecież peryferiach Romańszczyzny. Zespół uczonych z dziesięciu ośrodków naukowych Polski, Szwajcarii, Francji, Włoch i Portugalii stworzył wieloaspektową syntezę, w której dialog kulturowy z krajami Południa uwidocznia się z wielką wyrazistością. Rozprawy te w dużej mierze korzystają z metodologicznych wzorów komparatystyki genetycznej i starannie rejestrują bilateralne związki, relacje, wpływy, ale też badają subtelny materiał polskości, jej wizerunku wyłaniającego się z romańskich kultur partnerujących Rzeczypospolitej, wreszcie analizują modele obcości widoczne w kulturze staropolskiej. Odsłaniają jej obraz jako kultury niezwykle twórczej, zdialogizowanej, dynamicznej, przyjmującej, ale też transformującej recypowane wartości i nadającej im własne, niepowtarzalne piętno¹⁰.

¹⁰ Bibliografię przedmiotową związaną z tomami I–II niniejszej serii znajduje czytelnik na stronie internetowej projektu badawczego <http://www.laboratorium.al.uw.edu.pl/bibliografia>.