

SYMBOLICZNA SZTUKA ŚREDNIOWIECZA JAKO NARZĘDZIE DO PREZENTACJI RZECZYWISTOŚCI NIEWIDZIALNEJ

*Divina namque sapientia in materia operatur*¹.

Droga od rzeczy widzialnych do niewidzialnych miała swoją podstawę w znanej w Kościele teologicznej tezie zakładającej, że człowiek przez rzeczy stworzone może dojść do ich niewidzialnego Stwórcy. Punktem wyjścia dla takiego toku rozumowania był fragment z Księgi Mądrości 13, 1: „A głupi są wszyscy ludzie, w których nie ma znajomości Boga, i z tych dóbr, które widzą, nie mogli poznać tego, który jest, ani z rozważania dzieł nie rozpoznali Twórcy”. Do tego sposobu argumentacji, jako dowodu na istnienie Boga, sięgnął następnie autor Listu do Rzymian: „Gdyż niewidzialne jego przymioty, od stworzenia świata, które są uczynione, bywają poznane, wieczna też moc jego i bóstwo” (Rz 1, 20)². Kontynuowano tę ideę we wczesnym chrześcijaństwie i średniowieczu.

Jednym z pierwszych, który dał obszerny wykład na ten temat, był Orygenes. Uczynił to w *Komentarzu do „Pieśni nad pieśniami”*, odwołując się przy tym między innymi do wspomnianego wyżej fragmentu z Listu do Rzymian: „Wezwijmy zatem Boga, Ojca Słowa, aby nam objawił tajemnice swego Słowa oraz myśl naszą oderwał od «nauki ludzkiej mądrości» i wzniesł ją ku «nauce Ducha», byśmy mogli głosić nie to, co słyszą cielesne uszy, ale to, co obejmuje wola Ducha Świętego. Apostoł Paweł uczy nas, że «niewidzialne przymioty Boga stają się zrozumiałe» dzięki «rzeczom widzialnym»” (por. Rz 1, 20), że „«to, co niewidzialne», można dostrzec dzięki poznaniu obrazu rzeczywistości widzialnych”; (por. 2 Kor 4, 18) wskazuje w ten sposób, że widzialny świat udziela nam nauki o tym, co niewidzialne, a układ spraw ziemskich zawiera pewne odbicie rzeczywistości niebieskich, (por. Hbr 9, 24), „abyśmy od tego, co na dole mogli się wzniesć ku temu,

¹ Clarenbaldus z Arras, *Tractatulus*, w: N. Hering, *The Creation and Creator of the World according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras*. Archives d'histoire, doctrinale et litteraire du Moyen-Age 30 (1955) 206.

² Por. Kol 1, 16; Hbr 11, 3.

co w górze, i na podstawie tego, co widzimy na ziemi mogli zrozumieć i pojąć rzeczywistości niebieskie". W dalszym ciągu komentarza Orygenes powołał się na rośliny i zwierzęta noszące w sobie obrazy i symbole spraw niematerialnych, które mogą uczyć duszę dostrzegania tego, co niewidzialne i niebieskie. I zakończył konkluzją, że Bóg „[...] stworzył na ziemi postać wszystkich rzeczy widzialnych w ten sposób, że zawarł w nich swego rodzaju naukę i pouczenie o rzeczach niewidzialnych i niebieskich, aby dzięki temu ludzki rozum mógł się wznieść ku pojmowaniu duchowemu i przyczyn rzeczy szukał w rzeczywistości niebieskiej”³.

Prawdziwą jednak lawinę dysksji i komentarzy w tej kwestii wywołały pisma Pseudo-Dionizego Areopagity⁴. Zgodnie z tym, co on głosił, artysta w przedstawianiu piękna niewidzialnego mógł sięgać do form świata widzialnego, mimo że nie były one doskonałe: „Dozwolonem jest przedstawiać świat czysto duchowy pod pokryciem tak przecież niestosownem świata materialnego. I dalej: Nie jest zatem niestosownem przedstawiać rzeczy niebiańskie pod osłoną najpodlejszych emblematów”⁵. W swojej argumentacji Pseudo-Dionizy sięgał do dostępnych umysłowi śladów piękna, zachowanych w materii ukształtowanej zgodnie z zasadami proporcji⁶. Rola artysty polegała więc na usuwaniu tego, co w tej materii było zbędne i co przeszkadzało zmysłom oraz rozumowi w uchwytceniu niewidzialnego piękna.

Jan Szkot Eriugena, jeden z pierwszych tłumaczy i komentatorów dzieł Pseudo-Dionizego, w traktacie *De divisione naturae* drogę do niewidzialnego przez widzialne uznał za obowiązujący pewnik, bowiem — jak sądził — nie istniało nic cielesnego i widzialnego, co nie wskazywałoby na niecielesne i umysłowe⁷. Także Hugon od Świętego Wiktora w komentarzu do *De coelesti hierar-*

³ Orygenes, *Komentarz do „Pieśni nad pieśniami”*. Homilie o „Pieśni nad pieśniami”, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1994, 156-158.

⁴ Najbardziej znane były komentarze Jana Szkota Eriugeny, Ryszarda i Hugona z klasztoru Św. Wiktora w Paryżu, Roberta Grosseteste, Bonawentury, Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu.

⁵ Pseudo Dionizy Areopagita, *O hierarchii niebiańskiej*, w: *Dzieła Świętego Dionizyusza Areopagity*, przeł. E. Bułhak, Kraków 1932, 129-130.

⁶ „Najpierw dlatego, że materia, wywodząc swe istnienie od tego, który jest esencjonalnym pięknem, zachowuje w układzie swoich części pewne ślady piękności dostępnej umysłowi; następnie, że te ślady mogą nas przywieść na powrót do czystości form pierwotnych, jeśli będziemy wierni przepisom wyżej wzmiankowanym, to jest, jeśli będziemy rozróżniać, w jak rozlicznych znaczeniach jedna i ta sama figura stosuje się równie dobrze do rzeczy duchowych, jak też do rzeczy zmysłowych”. Tamże, 130.

⁷ „Nihil enim visibilium rerum corporaliumque, ut arbitror, quod non incorporale quid et intelligibile significet”. PL 122, 865-866.

chia Pseudo-Dionizego zdecydowanie postawił tezę, że niemożliwą jest rzeczą ukazywać rzeczy niewidzialne bez pośrednictwa widzialnych. One bowiem, dostrzegalne przede wszystkim przez wzrok, są człowiekowi przeznaczone do oznaczania i wyjaśniania świata niewidzialnego⁸. Jak napisał Umberto Eco w książce *Sztuka i piękno w średniowieczu*, Hugon, bardziej nawet niż Pseudo-Dionizy i Eriugena, podkreślał tezę o nieadekwatności piękna ziemskiego (*najpodlejszych emblematów*) w stosunku do transcendentnego⁹.

W oparciu o argumentację Pseudo-Dionizego zbudował swój dowód na zasadność czci obrazów także Jan z Damaszku († 754). Jego *Mowa o obrazach*, oprócz prezentacji kilku sposobów rozumienia obrazów oraz zadań sztuk plastycznych, była także — po Pseudo-Dionizym Areopagicie — jednym z wcześniejszych źródeł, w którym ukazana została idea, że przez widzialny obraz zmysłowy można się wznieść do niewidzialnych rzeczy boskich: „Obraz jest podobizną oddającą pierwowzór, ale też różniącą się od oryginału: bo nie we wszystkim upodabnia się do prawzoru. Obrazem żywym, naturalnym, wiernym niewidzialnego Boga jest Syn. Są też w Bogu obrazy i wzory przyszłych jego tworców. Poza tymi obrazami są rzeczy widzialne dla niewidzialnych i nie dających się ujawnić: obrazy wyrażają je zmysłowo dla słabego umysłu. Przez nie są nam słusznie przedłożone wyobrażenia rzeczy niewyobrażalnych i postacie rzeczy bezpostaciowych¹⁰. Przytoczony wyżej wywód nie dotyczył więc tylko usprawiedliwienia wyobrażenia Chrystusa jako obrazu niewidzialnego Boga, lecz odnosił się także do szeroko rozumianych relacji między widzialnym i niewidzialnym.

Wiadomo, że wszystkie sztuki posługują się obrazami zmysłowymi. Stąd wielu Ojców Kościoła, a następnie pisarzy średniowiecza, było przekonanych o tym, że obraz mógł silniej poruszyć umysł niż pismo i równie doskonale jak ono nadać się do prezentacji prawd objawionych. Takie stanowisko zajął Grzegorz Wielki, twierdząc, że „Obraz jest w tym celu wystawiany w kościele, aby ci, co nie umieją czytać, przynajmniej patrząc na ściany czytali

⁸ „Impossibile enim est invisibilia, nisi per visibilia demonstrari. [...] Omnia visibilia quaecumque nobis visibiliter erudiendo symbolice, id est figurative tradita, sunt proposita ad invisibilium significationem et declarationem”. Hugon od Świętego Wiktora, *Expositio in hierarchiam coelestem S. Dionysii*, PL 175, 926, 978.

⁹ U. Eco, *Sztuka i piękno w średniowieczu*, przeł. M. Olszewski, M. Zabłocka, Kraków 1994, 96.

¹⁰ Cyt. za: *Myśliciele, kronikarze i artyści o sztuce. Od starożytności do 1500 r.*, opr. J. Białostocki, Warszawa 1978, 199-200.

na nich to, czego nie mogą czytać w książkach”¹¹. Dlatego też — pisał później Wilhelm Durand, powołując się zresztą na Grzegorza Wielkiego — „w kościołach mniej czci objawiamy księgom niż obrazom i malowidłom”¹². Nie było to jednak jedyne stanowisko w tej dziedzinie. Synod w Adge (506 r.) zakazał między innymi malowideł w kościołach i nie pozwolił, by przedmioty czci i uwielbienia były malowane na ścianach¹³. Być może, tak radykalny zakaz zrodził się z lęku przed dosłownym utożsamianiem znaku z tym, co on ukrywał.

W konsekwencji kwestie te znalazły swój wyraz w sporze między ikonofilami i ikonoklastami. Powoływano się w nim także na Pseudo-Dionizego. Ikonofilowie twierdzili, że absurdem jest umysłowe tylko obcowanie z Bogiem. Bóg bowiem objawia się w rzeczach widzialnych, które przecież nie mogą być wyłącznie widzialne, skoro są objawieniem Boga jako Istoty bezcielesnej. Malarz zatem malował nie swoje wyobrażenie Boga, lecz pierwowzór, który poprzez emanację przenikał w materię, a który był w stanie uchwycić oraz odtworzyć. Świat zaś, będąc stworzonym przez Boga, był zarazem Jego obrazem i ukazywał Go przynajmniej w przebłyskach. Stąd też artysta, pragnąc przedstawić boski pierwowzór, mógł posługiwać się widzialnymi formami stworzenia. Obraz mógł zatem stać się autentyczną podobizną pierwowzoru i mieć „udział” w pierwowzorze. Zgodnie z tą teorią sztuka nie mogła być już tylko zwykłym odtwarzaniem przyrody, skoro miała na celu i mogła przedstawiać transcendentne pierwowzory rzeczy.

Już w okresie tzw. odrodzenia karolińskiego przyjmowano, że do zadań sztuki należały między innymi ozdoba, utrwalanie wydarzeń i przekazywanie określonych treści doktrynalnych¹⁴. Nie zawsze jednak z tak wielkim naciskiem, jak w okresie średniowiecza, podkreślano fakt, że sztuka mogła posłużyć za narzędzie lub drogę w przechodzeniu z wymiaru materialnego i zmysłowego na płaszczyznę transcendentną. Między tymi dwoma światami:

¹¹ Cyt. za: W. Tatarkiewicz, *Estetyka średniowieczna*, t. 2, Wrocław 1962, 126.

¹² Cyt. za: Tatarkiewicz, dz. cyt., 127.

¹³ Informację tę podaje Wilhelm Durand. Cyt. za: Tatarkiewicz, dz. cyt. 127.

¹⁴ Ważną rolę w formowaniu się postaw estetycznych, a w pewnym sensie i religijnych, odegrały wtedy tzw. *Libri carolini*, których autorem między innymi był benedykt Teodulf († 821), kanclerz na dworze Karola Wielkiego, następnie opat Flery nad Loarą i biskup Orleanu. Por. J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987, s. 257; M. Pokorska, «*Cibus oculorum*» Uwagi o teorii dzieła sztuki w «*Libri carolini*», *Folia Historiae Artium* 27 (1991) 13-33.

materialnym i transcendentnym, widzialnym i niewidzialnym, funkcję pośrednika pełnił symbol i będące na jego służbie: personifikacja, typologia, alegoria, metafora oraz myślenie obrazowe. Szczególnie w średniowieczu zauważa się silne natężenie obecności tych form. Symbol zaś, jak to ujął Hugon z opactwa Św. Wiktora w Paryżu, polegał na „zastosowaniu określonych form widzialnych w celu ukazania niewidzialnych”¹⁵. Co więcej, w okresie tym symbol stał się jednym z ważniejszych kryteriów piękna. Pięknym było to, co cechowało się maksymalnym natężeniem symboliczności. Reguła ta obowiązywała tak w architekturze, rzeźbie i malarstwie, jak w rzemiośle artystycznym i muzyce. Być może, że z powodu nadmiaru obecności tego symbolicznego pierwiastka zakwestionowano w słynnych *Libri Carolini* malarstwo, gdyż ono, zgodnie z brzmieniem dokumentu, zastępując literaturę, skłaniało niekiedy umysł do myślenia fałszu zamiast prawdy i „Stawiało przed oczy nie tylko to, co jest, było czy być mogło, ale także to, co nie jest, nie było ani być nie mogło”¹⁶.

Zapewne to, co wyprodukował człowiek swoim kunsztem, mogło mieć wielkie znaczenie w sensie materialnym. Jednak — jak twierdził opat benedyktyńskiego klasztoru Saint Denis — Sugeriusz — to, co niewidzialne, mogło być cenniejsze i piękniejsze od widzialnego, a oznaczane bardziej się mogło podobać od samego znaku. Uczony benedyktyn sformułował to w maksymie: *Significata magis significante placent*¹⁷. Sugeriusz był przekonany, że przez rzeczy materialne człowiek może i powinien sięgać w sferę ducha, gdyż umysł ludzki, jako z natury ułomny, wznosi się do prawdy przez pośrednictwo rzeczy cielesnych¹⁸. Tenże opat, powołując się na osobiste doświadczenia, pisał, że kontemplując wspaniałość dzieł sztuki, ufundowanych zresztą przez siebie, przenosił się dzięki nim z rzeczywistości ziemskiej do wyższego, duchowego świata na sposób anagogiczny¹⁹. Zasada *per visibilia ad invisibilia* odnosiła się nie tylko do sztuk plastycznych, lecz

¹⁵ „Coaptatio visibilium formarum ad demonstrationem rei invisibilis propositarum”. PL 175, 960.

¹⁶ *Libri carolini*, III, 23; cyt. za: Tatarkiewicz, dz. cyt., 121.

¹⁷ *Sugeri Abbatis Sancti Dionysii Liber de rebus in administratione sua gestis*, w: *Abbot Suger on the Abbey Church of St. Denis and its Art Treasures*, red. E Panofsky, New Jersey 1979, 54.

¹⁸ *Mens hebes ad verum per materialia surgit*. Tamże, 62, 48.

¹⁹ „Ab hac etiam inferiori ad illam superiorem anagogico more Deo donante posse transferri”. Tamże, s. 64. Adam Szkot analogię rozumiał następująco: „Anagogia autem sive velatis, sive apertis dictis de aeternis supernae patriae gaudiis tractat, et quae merces vel fidem rectam, vel vitam maneat sanctam, dictis vel apertis, vel opertis demonstrat”. PL 193, 697.

także do literatury, a tym samym do świata rozumianego jako księga²⁰.

Według św. Bonawentury, przeznaczeniem teologii symbolicznej było uczenie poprawnego używania rzeczy materialnych²¹. Poprzez kontemplację rzeczy samych w sobie rozum mógł dopatrzyć się w nich zasad, według których zostały one stworzone, a o których informowała *Księga Mądrości* 11, 21: „Ale ty wszystko pod miarą i liczbą i wagą urządziłeś”. W oparciu o nie można było sformułować nie tylko zasady piękna i porządku, lecz także ująć istotę rzeczy, aby następnie dzięki jej pośrednictwu wznieść się do poznania potęgi, mądrości i dobroci Stwórcy²². Teologowie średniowieczni, na podobieństwo sensu literalnego i duchowego zawartego w Piśmie świętym, podwójny sens dostrzegali także w naturze, gdyż — ich zdaniem — pod materialną formą zewnętrzną kryło się znaczenie duchowe²³.

Jeden z największych poetów XII w., Walter z Châtillon drogę do niewidzialnego poprzez matematyczne formuły zawarte w *Księdze Mądrości* ujął w następujących słowach:

*Creatori serviunt omnia subiecta
sub mensura, numero, pondere perfecta.
Ad invisibilia, per haec intellecta,
sursum trahit hominem ratio directa.*
Stwórcy służą wszystkie istoty
pod miarą, liczbą i wagą stworzone,
przez nie do rzeczy niewidzialnych
wprost wznosi się rozum człowieka²⁴.

²⁰ Taką metaforą posłużył się między innymi św. Bonawentura: „Ex praedictis autem colligi potest, quod creatura mundi est quasi quidam liber, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix secundum triplicem gradum expressionis”. *Bonaventurae Opera Omnia*, t. V, ed. Quaracchi 1891, 230.

²¹ Bonawentura rozróżniał trzy rodzaje teologii: symboliczną, właściwą i mistyczną. Por. Św. Bonawentura, Droga duszy do Boga, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, przeł. C. S. Napiórkowski, t. 1, Warszawa 1985, 176.

²² „Kontemplując rzeczy same w sobie, intelekt dostrzega w nich ciężar, liczbę i miarę: ciężar w odniesieniu do miejsca, do którego dąży, liczbę, która wprowadza rozróżnienia i miarę, która ogranicza. Dzięki temu dostrzega się w nich sposób istnienia, piękno i porządek, jak też ich substancję, władzę i działanie. Od nich, jak od śladu, można się wznieść do poznania potęgi, mądrości i dobroci Bożej”. Św. Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, w: Tamże, 177.

²³ N. M. Wildiers, *Obraz świata a teologia od średniowiecza do dzisiaj*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1985, 69.

²⁴ Cyt. za: O. von Simson, *Katedra gotycka. Jej narodziny i znaczenie*, przeł. A. Palińska, Warszawa 1989, 246, przeł. S. Kobielus.

Inny poeta i teolog, cysters Alan z Lille, w jednym ze swoich poematów porównał świat widzialny do zwierciadła, księgi i obrazu, które odbijają niewidzialnego Stwórcę:

Omnis mundi creatura

Quasi liber et pictura

Nobis est et speculum.

Wszelka istota stworzona
jest niczym księga, obraz
lub zwierciadło człowiekowi złożona ²⁵.

W dobie średniowiecza symbolizm zdawał się być w pewnym sensie wymuszony statusem czy kondycją człowieka wobec Stwórcy. Człowiek na ziemi mógł Go oglądać — jak głosił św. Paweł — tylko w zwierciadle i przez podobieństwo — *per speculum in aenigmate* (1 Kor 13, 12). Właśnie tym zwierciadłem, którego w tym przypadku autorem był człowiek, był symbolizm. Obowiązywały w nim ukryte reguły i nie można było ich łamać. Dzięki nim, konstruowany wtedy obraz świata odznaczał się — jak pisał Johan Huizinga — rygorystyczną jednością i stanowił część systemu budującego jedność światopoglądu średniowiecza ²⁶.

Wielowarstwowa symbolika średniowiecza prowadziła zatem od świata do Stwórcy, od materii do ducha, z ziemi do nieba, od widzialnego do transcendentnego. Miała więc charakter wartościowy. Symbole interpretujące *Universum* podporządkowane były prawdom teologicznym, w których odnajdywały swoją pełnię. Wszystkie te symbole miały jednak co najmniej jedną słabą stronę: nie były w pełni adekwatne lub — jak to określił Pseudo-Dionizy — były „niestosowne” do pełnego oznaczania rzeczywistości transcendentnej.

W okresie średniowiecza dowody rozumowe w poznawaniu Boga czerpano przede wszystkim z teologii, filozofii oraz z matematyki, geometrii, astronomii i muzyki, stanowiących strukturę *quadrivium* ²⁷. Jednak — jak wynika z powyższych analiz — także symboliczne wartości sztuki mogły stanowić drogę do poznania świata pozamaterialnego. Obydwa światy — jak mniemał Eriugena — widzialny i niewidzialny, były dla człowieka swoistego rodzaju teofanią ²⁸. Możliwym było jednak tylko, jak twierdził ten

²⁵ PL 210, 579, przeł. S. Kobielus.

²⁶ J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, przeł. T. Brzostowski, Warszawa 1974, 243.

²⁷ Teodoryk z Chartres, *De divinitate*, w: Hering, dz. cyt., 194.

²⁸ „Ideoque omnis visibilis et invisibilis creatura theophania, id est, divina apparitio potest appellari”. Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae* PL 122, 681.

sam autor, wznosić się od rzeczy niższych do wyższych, lecz nie odwrotnie ²⁹.

Franciszkanin Bartłomiej Anglik pisał w powstałym około 1250 r. traktacie *De proprietatibus rerum*, iż rozum ludzki nie może wznieść się do kontemplacji rzeczy niewidzialnych inaczej, jak tylko poprzez pośrednictwo widzialnych. Dlatego właśnie teologia pilnie korzysta z poetyckich alegorii i porównań dokonywanych na płaszczyźnie materialnej ³⁰. Wszelkiego rodzaju kompendia wiedzy moralnej stosowały regularnie tę metodę. Z możliwości tej korzystali przede wszystkim kaznodzieje, sięgając do średniowiecznych lapidariów, bestiariuszy i florariów. Już św. Asteriusz, biskup Amazji Pontyjskiej († ok. 410), w jednej ze swych homilii, poświęconej przypowieści Chrystusa o *Zaginionej owcy*, głosił: „Rozważmy teraz rzeczywistość osłoniętą mrokiem przypowieści. Owca bynajmniej nie oznacza owcy ani pasterz pasterza, lecz zupełnie co innego” ³¹. Sięgnął do tej zasady także kanonik regularny, Ryszard od Św. Wiktora, gdy pisał w komentarzu do *Pieśni nad pieśniami*, że słowami cielesnymi, znajdującymi się niejako na zewnątrz człowieka, można wyrażać to, co jest w jego wnętrzu. Powoływał się przy tym tak na Pismo święte, którego treść istnieje w słowach, jak i na wyobrażenia rzeczy, tkwiące np. w barwach. Za głupca uważał Ryszard tego, kto podziwiał kolory obrazu, a gardził przedstawianymi przez nie rzeczami ³². Dobrym przykładem homiletycznej egzemplifikacji opartej na przyrodzie był zbiór kazań, zatytułowany *Carcer animae*, z około 1425 roku cysterskiego kaznodziei Jana Szczekny, który wykorzystując w nim zwierzęta, rośliny i drogie kamienie tłumaczył je następnie moralnie i duchowo ³³.

Odwołując się w końcu do słów Clarenbalda z Arras, zamieszczonych na początku tych analiz jako *motto*, należy stwierdzić, że niewidzialny Bóg w ekonomii zbawienia człowieka uwzględnia jego materialny status i posługuje się materią, aby mu się objawić.

²⁹ „Possibile est namque inferiora ad superiora ascendere, descendere vero superiora ad inferiora naturali transmutatione, impossibile est”. Jan Szkot Eriugena, *Super Hierarchiam caelestem S. Dionysii*, PL 122, 159.

³⁰ Por. M. Kowalczyk, *Postylla De Tempore w rękopisie B 13 Biblioteki 00. paulinów w Krakowie na Skalce*, *Studia Claromontana* 7 (1987) 10.

³¹ Tłum. za: *Liturgia godzin*, t. 2, Poznań 1984, 101.

³² „Debemus ergo in verbis istis corporeis, in verbis exterioribus, quidquid interius est quaerere, et loquentes de corpore, quasi extra corpus fieri. Sic est enim sacra Scriptura in verbis et sensibus, sicut pictura in coloribus et rebus. Et nimis stultus est, qui sic picturae coloribus inhaeret, ut res quae pictae sunt ignoret”. PL 196, 405-406.

³³ M. Kowalczyk, dz. cyt., 10.