

**NATURA I ŁASKA W POEZJI
POLSKIEGO BAROKU
OKRES POTRYDENCKI**

PIOTR URBAŃSKI

**NATURA I ŁASKA W POEZJI
POLSKIEGO BAROKU**

OKRES POTRYDENCKI

STUDIA O TEKSTACH



**WYDAWNICTWO SZUMACHER
KIELCE 1996**

PW 7740

RECENZENCI
Jakub Z. Lichański
Stefan Zabłocki



Na okładce i stronie tytułowej wykorzystano
bullę Leona X *Exsurge Domine* (1520)

Publikacja dofinansowana przez KOMITET BADAŃ NAUKOWYCH
ze środków DOT-95 dla Uniwersytetu Szczecińskiego
oraz ze środków własnych Wydziału Humanistycznego US

Z prac Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Szczecińskiego

© *Copyright by* PIOTR URBAŃSKI

Wydawnictwo Szumacher

skr. poczt. 106, 25-369 Kielce 12
tel. (0-41) 61-85-05

ISBN 83-86168-07-2

Kielce 1995

Ark. wyd. 9. Nakład 650 egz.

Druk: PANZET Kielce

Dedykuje Rodzicom

Wprowadzenie

1

Wiek XVI przyniósł dwie wielkie reformy chrześcijaństwa — protestancką i katolicką. Były one poprzedzone przez znaczne ożywienie religijności w wiekach XIV oraz XV, mające wszakże charakter nie tyle intelektualny, co emocjonalny, uczuciowy¹. Natomiast w wieku XVI wzrosło znacznie znaczenie „kontrowersji ściśle teologicznych”². Za sprawą protestantów to, co dotąd było rozważane w zaciszu pracowni teologów i w klasztorach, stało się przedmiotem publicznych dysput, gromadzących wielkie rzesze słuchaczy. Aczkolwiek katolicy dostrzegali niebezpieczeństwo owych dysput, które wprowadzały zamieszanie w umysłach ludzi prostych, zaś ich rezultat nie zawsze był zależny od poziomu przygotowania teologów, musieli je podejmować. By zaradzić temu problemowi, powstała tzw. teologia pozytywno-kontrowersyjna. W uczelniach jezuickich wszelkie tematy omawiano pod kątem różnic z protestantyzmem. Dzięki temu księża byli skutecznie przygotowani do apostołstwa wśród dysydentów³.

Istniejący w XVI w. niepokój teologiczny wyrażał się przede wszystkim w pytaniu o charakter obecności Chrystusa w Eucharystii oraz w sporze o kondycję natury ludzkiej i działanie na nią łaski Bożej.

¹J. Kłoczowski, *Kryzysy i reformy w chrześcijaństwie zachodnim XIV-XVI w.* W: *Chrześcijaństwo i historia. Wokół nurtów reformy chrześcijańskiej VIII-XX w.* Kraków 1990, s. 124-144.

²*Ibidem*, s. 134.

³O teologii pozytywno-kontrowersyjnej piszą obszernie: M. Rechowicz (*Teologia pozytywno-kontrowersyjna: szkoła polska w XVI wieku*. W zbiorze: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. T. 2. Cz. 1. Lublin 1975) i B. Natoński (*Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna*. W: j.w.).

Rozpocznijmy więc od krótkiego wyjaśnienia terminów „natura” i „łaska” w ujęciu obu systemów teologicznych: katolickiego i protestanckiego. Nie idzie tu jednak o dokładne zreferowanie historii problemu, a jedynie o jego niemalże hasłowe zasygnalizowanie w stopniu — mam nadzieję — wystarczającym do lektury prezentowanych w rozprawie interpretacji tekstów⁴.

Otóż natura jest to stan, w jakim człowiek znajduje się po grzechu pierworodnym — stan odłączenia od Boga. Dla katolików wszakże jest to termin czysto korelacyjny, którego używa się wyłącznie w połączeniu z nadprzyrodzonością, czyli łaską. Jak pisze Gustave Martelet:

„Wszystko, co w człowieku nie pochodzi z przybranego Bożego synostwa, nawet jeśli należy w nim do ducha i do wolności, będzie mogło być nazwane naturalnym”⁵.

Łaska z kolei jest pobudzeniem, wywyższeniem i uświęceniem natury człowieka, czyli jej przeobstwowieniem⁶. Natura więc nie jest tylko fundamentem, który pozostaje nienaruszony. Nadprzyrodzoność, łaska przemienia naturę. Nie niszczy jej, ale ją udoskonala. Samo słowo „łaska” (gr. *charis*, łac. *gratia*) niesie z sobą pojęcie darmowości i niezależności, to znaczy, że człowiek nie może na łaskę zapracować czy wymusić jej udzielenia. Gdy łaska działa na naturę, ta nie przeciwstawia się jej. Co więcej, „*gratia supponit naturam*”.

„Wielkość człowieka polega właśnie na tym, że pozwala Bogu działać w sobie — oczywiście, jeśli przyjmuje Jego istnienie i Jego miłość — podczas gdy mógłby przez wypaczenie umysłu i woli Mu się przeciwstawić”⁷.

Powiedzenie Bogu „tak” nie jest w porządku wolitywnym czymś równym powiedzeniu „nie”. To znaczy, aby powiedzieć Bogu „tak”, trzeba przyjąć łaskę, czyli wypowiada to woła ludzka uzdolniona przez dar nadprzyrodzony, natomiast mówiąc „nie” odrzuca się go⁸. Nie działa więc sam człowiek, ani sama łaska, ale współdziała człowiek z łaską.

⁴ Spośród prac polskojęzycznych najobszerniej przedstawiają problem łaski, również w ujęciu historycznym, podręczniki: W. Granat, *O łasce Bożej udzielonej przez Chrystusa Odkupiciela*. Lublin 1959. — R. Kostecki, *Tajemnica życia nadprzyrodzonego. Zagadnienia łaski uświęcającej*. Warszawa 1975.

⁵ G. Martelet, *Victoire sur la mort, éléments d'antropologie chrétienne*. B.m. 1962, s. 127–128. Cyt. za: H. de Lubac, *O naturze i łasce*. Przełożyła J. Fenrychowa. Kraków 1986, s. 9.

⁶ De Lubac, *op. cit.*, s. 33.

⁷ *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Opracowali S. Głowa i I. Bieda. Poznań 1988, s. 284.

⁸ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*. Przełożył T. Mieszkowski. Warszawa 1987, s. 87.

Po raz pierwszy Kościół wypowiedział się o łasce — w oficjalnym dokumencie — na synodzie w Kartaginie w roku 418. Była to reakcja na negujący znaczenie łaski pelagianizm. Najważniejsze stwierdzenia teologii starożytnej wyszły od św. Augustyna⁹, który decydująco wpłynął zarówno na refleksję średniowiecznych autorów, jak i ojców reformacji. Rozwinięcia, systematyzacji i dopełnienia systemu Augustyna dokonał św. Tomasz z Akwinu¹⁰.

Chociaż obecnie teologowie odchodzą od wprowadzonego przez Akwinatę ścisłego podziału łaski na rodzaje, trzeba jednak przypomnieć klasyczne rozróżnienie. Zasadniczo istnieją dwa rodzaje łaski: łaska uświęcająca i łaska uczynkowa. Łaska uświęcająca jest nadprzyrodzonym darem udzielanym człowiekowi przez Boga w formie trwałej dyspozycji duchowej. Przez nią zamieszkuje w człowieku Trójca Święta i uczestniczy on w Bożej naturze. Otrzymuje się ją przez chrzest św., traci przez grzech śmiertelny, a odzyskuje w sakramencie pokuty. Natomiast łaska uczynkowa jest zawsze łaską dostateczną, tzn. udzielaną człowiekowi w ilości potrzebnej do wykonania czynu będącego zasługą nadprzyrodzoną. Staje się ona łaską skuteczną, jeśli przyjmując ją, dokonamy owego czynu¹¹.

Teologia katolicka zakłada, że natura i łaska wytyczają człowiekowi drogę do celu nadprzyrodzonego jako do czegoś jednego i jedyne. Na tej drodze współdziałają one ze sobą i wzajemnie się wspomagają. Jedyne wolna wola może tę współpracę zniweczyć, opierając się łasce i zatrzymując się na sobie. Dzieje się tak dlatego, że natura jest *z e p s u t a, o k a l e c z o n a*, ale nie unicestwiona, podobnie jak wolność. Tak więc „łaska z chwilą swego zwycięstwa nie będzie panowała nad powalonym nieprzyjacielem; nie będzie musiała zajmować miejsca człowieka, lecz wyswobodzi go z niewoli. Później będzie mógł powstać — z boskiej inicjatywy — między naturą a łaską stosunek, który nie będzie już antagonizmem, lecz zjednoczeniem (współdziałaniem, *synergēia*, jak określali to Grecy)”¹².

Natomiast według Marcina Lutra po grzechu pierworodnym, który jest tożsamy z pożądlivością, zostały *d o s z c z ę t n i e z r u j n o w a n e* wszelkie możliwości czynienia dobra. Wola jest martwa. Zadnej wolności

⁹Zob. Św. Augustyn, *Łaska — wiara — przeznaczenie*. Przełożył i opracował W. Eborowicz. Poznań 1971.

¹⁰Zob. *Suma teologiczna*. T. 14. *Nowe Prawo i Łaska*. (1–2; Q. 106–114). Przełożył i w objaśnienia zaopatrzył R. Kostecki. Londyn 1973.

¹¹F. Dziasek, *Księga życia Bożego. Traktat dogmatyczny o łasce*. Poznań 1970, s. 33–39.

¹²De Lubac, *op.cit.*, s. 69.

nie ma, poza pewną zewnętrzną swobodą. Cokolwiek człowiek czyni, jest grzechem. Spośród 41 zdań z dzieł Lutra, potępionych przez papieża Leona X w bulli *Exsurge Domine* w 1520 r., na wyszczególnienie zasługują cztery sądy:

„W każdym dobrym uczynku <człowiek> sprawiedliwy grzeszy.

Każdy dobry uczynek, <choćby> najlepiej wykonany, jest grzechem powszednim.

Nikt nie jest pewien, czy stale nie popełnia grzechów śmiertelnych z powodu głęboko ukrytej wady pychy.

Po grzechu [pierworodnym] wolna wola jest pustą nazwą, a kiedy czyni to, co jest w jej mocy, grzeszy śmiertelnie”¹³.

Obraz człowieka to — według Lutra — nie Erazmowy Herkules na rozstajnych drogach, ale koń, którego dosiada i ujeżdża Bóg lub Szatan. Wola (*resp.* decyzja = *arbitrium*) nie jest więc wolną wolą, ale niewolną — „*severum arbitrium*”. Człowiek upadły, choćby nawet nie chciał, musi czynić zło. Natomiast człowiek wybrany, odrodzony, w sposób konieczny czyni to, co mu nakazuje Duch Boży:

„Skoro bowiem zgodzono się i ustalono, że wolna decyzja po utracie wolności znajduje się w niewoli grzechu i nic dobrego nie może chcieć, to ja z tych słów nie mogę nic innego wywnioskować, jak to, że wolna decyzja to pusty dźwięk, któremu nie odpowiada żadna rzeczywistość. Moja gramatyka nie nazywa wolności utraconej wolnością, przypisywać jej zaś tytuł wolności, choć żadnej wolności nie ma, to znaczy przypisywać jej puste słowo”¹⁴.

W protestantyzmie więc człowiek nie może w żaden sposób przygotować się do nadprzyrodzonego usprawiedliwienia. Otrzymuje je w sposób zupełnie bierny, bez współpracy z Bogiem. Wszystkiego dokonuje w nas Chrystus. Dzięki wierze mamy udział w jego zasługach. Wiara bowiem przyodziewa nas Chrystusową sprawiedliwością. Grzech jednak p o z o s t a j e w nas. Łaska nie uświęca natury. Tylko tyle nam jest dane, że Bóg Ojciec, wpatrując się w zasługi i ofiarę swego Syna nie poczytuje nam grzechu za coś złego. Dusza jest więc ukryta za zasłoną zasług Jezusa. Usprawiedliwienie nie jest przemianą ontologiczną człowieka, ale jedynie niepoczytaniem mu grzechów. Jego wewnętrzne nastawienie się nie zmienia. Człowiek jest więc „*simul peccator et iustus*”. Jedynym grze-

¹³ *Breviarium Fidei*, s. 311.

¹⁴ M. Luter, *O niewolnej decyzji*. Przełożył W. Niemczyk. W antologii: *Mysł filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*. Wyboru dokonał, opracował, notą wstępną i przypisami opatrzył L. Szczucki. Warszawa 1972, s. 89.

chem, który może skazać go na potępienie, jest grzech przeciwko wierze, czyli brak ufności w stosunku do Chrystusa. Ważne jest, że chrzest nie usuwa grzechu w nas istniejącego. Natura ludzka pozostaje więc zepsuta, jest niezdolna do dobrego, a sam człowiek jest winny wobec Boga¹⁵.

Kwestię uczynków Luter wyjaśnia następująco:

„Dobre uczynki nie czynią człowieka dobrym, lecz dobry człowiek spełnia dobre uczynki. Złe uczynki nie czynią człowieka złym, lecz zły człowiek spełnia złe uczynki. Zawsze więc jest tak, że najpierw sama substancja czyli osoba jest dobra, przed spełnieniem dobrych uczynków, a dobre uczynki towarzyszą dobrej osobie i od niej pochodzą. [...]

W ten sposób także i niewierzącemu żaden uczynek dobry nie pomaga do sprawiedliwości i zbawienia. I odwrotnie, złym lub potępionym nie czyni go zły uczynek, lecz niewiara, która zarówno człowieka, jak i drzewo złym czyni, złymi i potępionymi czyni także uczynki. Stąd więc to, że ktoś staje się dobrym lub złym, pochodzi nie z uczynków, lecz z wiary, albo z niewiary [...]. Tak więc, kto chce spełniać dobre uczynki, niech zaczyna nie od działania, lecz od wiary, która czyni człowieka dobrym. Człowieka czyni bowiem dobrym nie co innego, jak tylko wiara”¹⁶.

Protestanci są zasadniczo zgodni co do tego, że usprawiedliwienie nie jest dziełem łaski, która sprawia wewnętrzną przemianę człowieka — co jest dogmatem w katolicyzmie — ale niepoczytaniem człowiekowi grzechów, które popełnił. Z nauki Lutera wynika, że współdziałanie z łaską jest niemożliwe. Jan Kalwin jeszcze pogłębił tę pesymistyczną perspektywę. Grzech pierworodny oprócz tego, że zniszczył wolę, osłabił także inteligencję człowieka. Jednak mimo tego jest on wolny i odpowiedzialny. Jeżeli Bóg obdarzy człowieka łaską, ten nie ma możliwości jej nie przyjąć. Jej udzielenie lub nieudzielenie jest wolnym aktem Boga. Nie od nas zależy, czy będziemy zbawieni, czy potępieni — oto idea predestynacji¹⁷. Punktem wyjścia dla Kalwina jest więc taki stan człowieka, który Luter uznał za rezultat usprawiedliwienia. Kalwin przyjmuje go jako skutek odwiecznego wyroku Boga, wyboru. Pisał reformator z Genewy:

¹⁵ *Breviarium Fidei*, s. 312 (komentarz).

¹⁶ M. Luter, *Traktat o wolności chrześcijańskiej*. Przełożył W. Niemczyk. W antologii: *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*. s. 48, 49–50.

¹⁷ J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w. T. 1*. Przełożył J.M. Kłoczowski. Warszawa 1986, s. 88–91. — J. Braun, *Mysterium iniquitatis. Spór o predestynację i genezę protestantyzmu*. „Znak” 1961, nr 4. Artykuł przedstawia nie tylko genezę problemu oraz jego XVI-wieczne wcielenie, ale również filozoficzne próby przezwyciężenia go przez różne nurty myśli oświeceniowej, reprezentowane wszakże przez protestantów.

„Predestynacją zaś nazywamy przedwieczny wyrok boży, mocą którego postanowił, jaka jest jego wola w stosunku do losów każdego człowieka. Bo nie wszystkich jednakowy los czeka, lecz jednym z góry wyznaczony jest żywot wieczny, drugim wieczne potępienie. Przeto stosownie do celu, do którego ktoś został stworzony, mówimy, że został predestynowany do żywota lub do śmierci”¹⁸.

Człowiek, otrzymawszy łaskę wiary, najpierw obawia się kary za grzechy, następnie doznaje skruchy i zaczyna rozważać znaczenie odkupienia, a wreszcie dochodzi do przekonania, że należy do grona przeznaczonych do zbawienia. Pojawia się u niego wezwanie, które jest świadectwem wybrania, co następnie potwierdza usprawiedliwienie. Odtąd może z niezachwianą pewnością oczekiwać na swój koniec — spełnienie w chwale. Przyczyną jego wybrania jest wyłącznie przedwieczny i niezmienny zamysł Boży, bez względu na jakiekolwiek zasługi człowieka, a jedynie dzięki miłosierdziu. Potępienie natomiast następuje na mocy sprawiedliwego, choć niepojętego, wyroku¹⁹. Wolna wola jest więc pozorem, który zwoździ człowieka. Dzięki przekonaniu o jej istnieniu wybierze on tym pewniej zło, które Bóg mu podsuwa, a Bóg ma w ten sposób „prawną podstawę” do potępienia²⁰.

Co interesujące, ze względu na słabość intelektualną polskiej reformacji, a nawet pogardę szlachty dla teologów (często pochodzenia plebejskiego) ta fatalistyczna doktryna predestynacji nie była u nas zbyt silnie akcentowana, a nawet bywała pomijana milczeniem²¹.

Sobór Trydencki uporządkował katolicką naukę o naturze i łasce w wydanym na VI sesji (13 I 1547) *Dekrecie o usprawiedliwieniu* (*Decretum de iustificatione*), do którego dołączono 33 kanony, potępiające sądy niezgodne z nauką Kościoła. Dokument ten zaakcentował dwie fundamentalne kwestie: 1) usprawiedliwienie jest wewnętrzną przemianą człowieka, a nie tylko zewnętrznym uznaniem go za sprawiedliwego dzięki zasługom Chrystusa; 2) człowiek swą wolą i uczynkami współdziała w procesie usprawiedliwienia.

Niedługo po zakończeniu Soboru pojawiła się w katolicyzmie nowa teoria próbująca wyjaśnić współdziałanie człowieka z łaską oraz skuteczność

¹⁸ J. Kalwin, *Nauka religii chrześcijańskiej*. Przełożyła I. Lichońska. W antologii: *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*. s. 381.

¹⁹ *Ibidem*, s. 386–388.

²⁰ Braun, *op.cit.*, s. 462.

²¹ J. Tazbir, *Spółczesność wobec reformacji*. W: *Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie*. Warszawa 1993, s. 26–27.

łaski (tzw. spór *de auxiliis*). W 1588 r. hiszpański jezuita Ludwik de Molina wydał dzieło *Liberi arbitri cum Gratiae donis [...] Concordia*, w którym wyłożył swe poglądy odnośnie wiedzy Bożej, premoji fizycznej, łaski skutecznej i przeznaczenia, u podstaw których leżała obrona człowieka i jego wolności. Spór między szkołą tradycyjną (tomistyczną, banezjańską) a molinistami nie został rozstrzygnięty, a w końcu papież Paweł V zabronił wzajemnego zwalczania się obu szkół (1607)²². Molinizm jest ważny m.in. dlatego, że stał się jednak oficjalną wykładnią w uczelniach jezuickich. Natomiast potępiony jansenizm²³ oraz kwietyzm należą już do okresu późniejszego, stąd rezygnuję z omawiania tych kierunków. Ich oddziaływanie na duchowość polską było jednak i późne, i znikome.

Kontrowersje wokół przedstawionej problematyki natury i łaski dadzą się streścić następująco:

1. określenie pojęć „natura” i „łaska”; opis stanu natury;
2. istota usprawiedliwienia: ontologiczna przemiana człowieka lub jej brak; znaczenie chrztu;
3. relacja między naturą a łaską w życiu;
4. problem wolności woli (*resp.* decyzji = *arbitrium*); wolność wobec łaski;
5. możliwość (lub jej brak) otrzymania łaski, przygotowania się na jej przyjęcie, współpracy z nią i jej rozwoju;
6. świadomość stanu łaski;
7. szeroko rozumiana kwestia przeznaczenia, predestynacji;
8. problem uczynków: usprawiedliwia wiara a nie uczynki (są one niepotrzebne, a nawet grzeszne) — uczynki z wiary — zasługujący charakter uczynków.

2

Praca moja wychodzi od szeroko pojmowanej refleksji nad relacją *sacrum* — literatura. W opublikowanych na ten temat artykułach²⁴ dałem

²²Szeroko sprawę przedstawia Kostecki (*op. cit.*, s. 549–559) — wszakże z sympatią dla tomistów.

²³Już po napisaniu tej książki ukazała się ważna rozprawa L. Kołakowskiego poświęcona temu problemowi (*Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*. Przełożył I. Kania. Kraków 1994).

²⁴P. Urbański, *Drogi i bezdroża polskich badań nad relacją sacrum — literatura*. „Szczezińskie Studia Kościelne” T. 3 (1992); *O konkretyzacji numinotycznej dzieła literackiego*. W zbiorze: *Z warsztatu badawczego humanistyki. Materiały I Sympozjum*

wyraz swemu rozczarowaniu co do metod dotychczasowych badań. U podstaw ich bowiem leży pojęcie przeniesione do nauki o literaturze z religioznawstwa i teologii. Nie jest więc *sacrum* (i być zapewne nie może!) terminem literaturoznawczym na podobieństwo narratora, metafory, wiersza sylabotonicznego *etc.* Jeśli więc badacze decydują się na przyjęcie *sacrum* jako pewnej kategorii interpretacyjnej, należy nie tylko precyzyjnie określić jej rozumienie, ale również zgodzić się na konsekwencje metodologiczne, tj. na interdyscyplinarny charakter badań. W przypadku, gdy rozumienie *sacrum* zostaje zapożyczony z teologii, wymaga to przyswojenia sobie jej podstaw w takim stopniu, by mogła się ona stać narzędziem badawczym, zapleczem intelektualnym pomocnym w interpretacji tekstu literackiego. Inaczej nie uniknie się nieprecyzyjności, a nawet mialkości analiz, oraz sprowadzenia prac o „*sacrum* w literaturze” do katalogu czy słownika motywów religijnych. Z drugiej strony trzeba również wystrzegać się czytania utworu jako rymowanego dzieła teologicznego, być świadomym swoistości i celów literatury.

Pamiętając o tych zastrzeżeniach, wolno określić inspirację metodologiczną rozprawy. Jest to hermeneutyka, w różnych wszakże wersjach (nowszych), najbliższa jednak Hansa-Georga Gadammiera oraz Paula Ricoeura, wsparta sugestiami historii idei (Arthur O. Lovejoy). Nie idzie mi jednak o czystość metodologiczną, ale o funkcjonalność metody i jakość interpretacji, stąd zgoda na synkretyzm.

3

Zreferowany problem natury i łaski wydaje się interesującą perspektywą lektury tekstów XVI- i XVII-wiecznych. Upraszczając go, można by po prostu mówić tu o jednym z wariantów pytań o kondycję człowieka w świecie, jego relację do Boga, a także widzieć ów problem jako jedną z wersji — teologiczną — sporu o determinizm ludzkiego działania, o przyczynowość, którego wariant filozoficzny zdominuje stulecie XVII²⁵ i tworzone w nim systemy (Kartezjusz, Malebranche, Hobbes, Spinoza, Leibniz; już w wieku następnym skrajne stanowisko zajmie Hume).

Młodych Pracowników Nauki Wydziału Humanistycznego. Uniwersytet Szczeciński 8–10 maja 1991. Szczecin 1993; Uwagi o relacji sacrum — literatura. „Przegląd Powszechny” 1994, nr 3.

²⁵Zob. L. Kołakowski, *Światopogląd XVII stulecia*. W antologii: *Filozofia XVII wieku. Francja — Holandia — Niemcy*. Wyboru dokonał, wstępem i przypisami opatrzył L. Kołakowski. Warszawa 1957, s. 21–29.

Sporu o naturę i łaskę nie sposób jednak przecenić jeśli idzie o rozumienie przynajmniej części kultury baroku. Rozprawa ta zajmuje się tylko wybranym fragmentem epoki, odnośnie którego da się stwierdzić, że tytułowy problem rzeczywiście jest refleksem z jednej strony doktryny Lutra i Kalwina, a z drugiej — Soboru Trydenckiego (1548–1563); napięcia intelektualnego, jakie wywołuje ich zderzenie. Okres ów kończy się w połowie stulecia XVII. Periodyzacja taka od dawna przyjęta jest w historii duchowości — mówi się tu o okresie potrydenckim oraz o duchowości potrydenckiej²⁶. Decydujące znaczenie ma w tym czasie doktryna i kierunek reformy Kościoła wypracowane na Soborze oraz mistyka hiszpańska. Epoka nowożytna rozpoczyna się wraz z rozwojem duchowości francuskiej — bardzo chrystocentrycznej, czerpiącej inspirację z teologii św. Pawła i św. Augustyna — i jej przenikaniem do krajów europejskich. W Polsce punktem zwrotnym jest początek wojen wewnętrznych i zewnętrznych (1648) i zapoczątkowane nieco później wpływy francuskie: przybycie Zgromadzenia Księży Misjonarzy, wizytek, sakramentek.

Przyjęta w ten sposób końcowa cezura okazuje się bardzo zbieżna z najnowszą periodyzacją baroku, dokonaną przez Janusza Pelca²⁷. Po wczesnym baroku, w którym wspólnotność i ścierają się estetyki oraz postawy renesansowe i barokowe (1570–1614), Pelc wyodrębnia — inaczej niż dotychczas — dwie fazy baroku dojrzałego, z cezurą w roku 1655 (początek potopu szwedzkiego). Do fazy pierwszej należą więc m.in. Maciej Kazimierz Sarbiewski, Opalińscy, Samuel Twardowski, Jan Andrzej Morsztyn, późny Daniel Naborowski, wczesne utwory Zbigniewa Morsztyna, Wacława Potockiego, Wespazjana Kochowskiego. Do drugiej natomiast — Stanisław Herakliusz Lubomirski, Kochowski, Potocki, Z. Morsztyn. Niewątpliwie trzeba ich twórczość wiązać już z innym zapleczem intelektualnym niż Sobór Trydencki, a pisarzom o proveniencji ariańskiej (nawet sprzed cezury) sprawy łaski były obce, ponieważ teologia antytrynitarska nie posługuje się tą kategorią i nie uznaje istnienia grzechu pierworodnego: „Grzechu pierworodnego nie masz — czytamy w *Katechizmie rakowskim* — nie mógł tedy zepsować wolnej woli ludzkiej”²⁸. Natomiast w przypadku poetów fazy drugiej warto pamiętać o nasilaniu się nastrojów pe-

²⁶ Zob. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*. Kraków 1986. — J. Aumann, *Zarys historii duchowości*. Przełożył J. Machniak. Kielce 1993.

²⁷ J. Pelc, *Dynamika, rozwój i periodyzacja polskiej literatury barokowej*. W: *Barok — epoka przeciwieństw*. Warszawa 1993.

²⁸ *Katechizm rakowski*, rozdz. X. W zbiorze: *Mysł ariańska w Polsce XVII wieku. Antologia tekstów*. Teksty wybrał, opracował, wstępem i notami opatrzył Z. Ogonowski. Wrocław 1991, s. 409.

symistycznych, a nawet katastroficznych, mających jednak zupełnie inne podstawy²⁹.

Punktem wyjścia przedstawionych w książce interpretacji była poezja Mikołaja Sępa Szarzyńskiego oraz Sebastiana Grabowieckiego — autorów, do których twórczości kategorię łaski tak czy inaczej już odnoszono. Praca nad nimi pozwoliła utwierdzić się w przekonaniu o ważności problematyki charytologicznej w epoce poreformacyjnej i potrydenckiej oraz czytać inne teksty mając ten fakt w świadomości. Dlatego rozdz. I dotyczy późnego dzieła Jana Dantyszka (1485–1548), zbioru *Hymni aliquot ecclesiastici* (wyd. w roku śmierci autora), w którym odnajdujemy pierwsze echa interesującej nas dyskusji teologicznej. Przypomnijmy, że Sobór ogłosił swoje kanony o łasce i wolności na swej VI sesji, 13 I 1547 r.

Przyjęta perspektywa hermeneutyczna wpłynęła na wybór autorów znaczących w dziejach literatury, a pominięcie poetów *minorum gentium*, oraz czytanie wybranych tekstów i autorów jako *c a ł o ś c i*. Nie idzie więc o wyszukanie i zestawienie rozproszonych miejsc, w których poeci składają jakieś deklaracje wyznaniowo-teologiczne, ale o czytanie ich tekstów ze *ś w i a d o m o ś c i ą* nurtującego epokę problemu łaski, czego rezultatem jest możliwość mówienia o pewnym nurcie poezji egzystencji³⁰, odmiennym wszakże od tego, który stworzył Jan Kochanowski. Obca była mu bowiem problematyka *stricto* teologiczna. W elegii I 9 z rękopisu Osmólskiego wymienia on kilka kontrowersji dogmatycznych, ale nie zajmuje wobec nich żadnego stanowiska. Stwierdza jedynie, że są to sprawy, które trzeba odłożyć na starość — o ile Amor nie będzie nim władał aż do śmierci. Później natomiast, w *Satyrze*, odsyła skłócone strony do Trydentu, dalej uchylając się od opowiedzenia się za którymsz z wyznań³¹.

Poetom barokowym taka postawa wystarczyć już jednak nie mogła. Spraw w ich pojęciu ważnych nie mogli i nie chcieli odkładać na później, podejmowali je i zmagali się z nimi w różny sposób. Odpowiedź (czy raczej: możliwe odpowiedzi) właściwie już mieli — dokumenty trydenckie zostały ogłoszone, powstały katechizmy (katolickie i innowiercze). Musieli jednak osobiście, z różnych wszakże powodów, stanąć wobec tych problemów. Nastąpiło spotkanie zsubiektywizowanego przez humanizm i reformację³²

²⁹Zob. Pelc, *op.cit.*, s. 50–51.

³⁰Oczywiście, bez jakichkolwiek odwołań do XX-wiecznego nurtu filozoficznego.

³¹Zob. Z. Głombiowska, *Elegie łacińskie Jana Kochanowskiego*. Warszawa 1981, s. 21 n.

³²Taki charakter „subiektywny” ma np. luterkańska doktryna o obecności Chrystusa

podmiotu z obiektywnością, z dogmatem wiary. Introspekcja nie mogła już — jak u Kochanowskiego — być najwyższym kryterium prawdy, pozwalającym jednostce zanegować wartość systemu intelektualnego w imię własnego doświadczenia wewnętrznego. Introspekcja dla ludzi nowej formacji, zgodnie z *Listem* św. Jakuba (1, 23-24), ma wartość o tyle, o ile prowadzi do przemiany człowieka, do poznania siebie w świetle prawdy Bożej. Postawa Kochanowskiego natomiast — rozwijana konsekwentnie — mogłaby postawić człowieka na progu nicości.

* * *

Książka ta powstała jako rozprawa doktorska. Jej obrona odbyła się na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach dnia 20 czerwca 1994 r.

Serdecznie dziękuję Panu Profesorowi Janowi Malickiemu za naukową opiekę podczas pisania tej pracy. Słowa wdzięczności kieruję również pod adresem recenzentów, Panów Profesorów Jakuba Z. Lichańskiego i Stefana Zablockiego, oraz innych osób, które wspierały mnie swymi radami, sugestiami i opiniami na różnych etapach powstawania książki, a szczególnie Pani Profesor Ludwiki Ślękowej.

Trzy fragmenty książki miały swój pierwodruk w „Pamiętniku Literackim” (rozd. V — 1994, z. 2; rozdz. II — 1994, z. 4; rozdz. III — 1995, z. 2).

Rozdział I

„HYMNY” JANA DANTYSZKA — PRÓBA INTERPRETACJI

1

„*Hymny* Dantyszka są, obok poezji religijnych Sarbiewskiego, najobszerniejszym dokumentem rodzimej hymnografii łacińskiej. Zagranica je znała i doceniała — nasi zaś historycy literatury nie potrafili się do nich ustosunkować, tak że niniejsze wydanie jest równocześnie niejako odkryciem cennego skarbu”¹.

Tak rozpoczął przedmowę do swej edycji najobszerniejszego i ostatniego dzieła poetyckiego biskupa warmińskiego Ryszard Ganszyniec (1934). Istotnie, ten interesujący tekst, wydany w 1548 r., funkcjonuje w historii literatury jako utwór, który się często wspomina, ale nigdy się go szerzej nie komentuje. Potrzebny jest on właściwie tylko jako *exemplum*, pozwalające ukazać przemianę postawy ideowej i poetyckiej Dantyszka, jego odwrót od humanizmu, a nawet neopoganizmu, do swoiście pojmowanej tradycji chrześcijańskiej. Nad taką właśnie interpretacją zaważyły zapewne słowa Stanisława Hozjusza zawarte w zretoryzowanej przedmowie do pierwszego wydania *Hymnów*, stwierdzające, że autor anonimowo wydanej zbioru spędził młodość na królewskim dworze i daleki był od

¹R. Ganszyniec, *Przedmowa* do: J. Dantyszek, *Księga hymnów*. Wydał i wstępem zaopatrzył R. Ganszyniec. Tłumaczył J.M. Harhala. Lwów 1934, s. I. Wszystkie cytaty z dzieła Dantyszka oraz poprzedzającej je przedmowy St. Hozjusza według tego wydania, a ich lokalizacja w tekście rozdziału.

cnotliwego i pobożnego życia, teraz zaś osiągnął godności kościelne i może stanowić wzór życia chrześcijańskiego: „*Dicas ex Saulo Paulum, ex persecutore factum apostolum*” [s. 4].

Stan badań nad twórczością literacką Dantyszka przedstawia się więc dość mizernie. Poza przywołanym wstępem Ganszyńca wymienić należy pisaną w duchu dawnej szkoły filologicznej rozprawę Stanisława Skiminy z 1948 r.², kilka uwag Krystyny Staweckiej (1964 r.), pozwalających widzieć tę poezję w szerszym kontekście polsko-łacińskich utworów religijnych XVI w.³, odpowiedni rozdział w monografii Zbigniewa Nowaka⁴, w którym jednak *Hymnom* poświęcono zaledwie pięć stron. Zupełnie nie zajęła się tą sferą działalności biskupa niemiecka autorka Inge Brigitte Müller-Blessing⁵. Natomiast sądy o *Hymnach*, formułowane często także przy okazji prac syntetycznych, są tyleż interesujące, co sprzeczne. I tak widzi się w *Hymnach* już to regres do średniowiecza⁶, już to wykwit polskiego humanizmu⁷, już to próbę przewycięzania renesansu przez odkrycie średniowiecza jako starożytności chrześcijańskiej⁸, już to zapowiedź prebaroku. Pisał Janusz Pelc:

„W *Hymnach kościelnych* i w recepcji, jaka im towarzyszyła, zwłaszcza w kręgach, które reprezentował Hozjusz, uzewnętrznił się styk tradycji średniowiecznej z nową, powstającą falą kontrreformacyjnej żarliwości, a więc bynajmniej nie średniowiecznej, i w konsekwencji wymierzonej przeciw Odrodzeniu, choć przyjmującej i z tradycji i ze współczesności pewne wyselekcjonowane elementy”⁹.

Natomiast Stefan Zabłocki, charakteryzując ostatnie utwory Dantyszka, stwierdził:

²S. Skimina, *Twórczość poetycka Jana Dantyszka*. Kraków 1948, „Rozprawy Wydziału Filologicznego PAU”, T. LXVIII, nr 1.

³K. Stawecka, *Religijna poezja łacińska XVI wieku w Polsce. Zagadnienia wybrane*. Lublin 1964.

⁴Z. Nowak, *Jan Dantyszek. Portret renesansowego humanisty*. Wrocław 1982, rozdz. *W służbie poezji*, s. 210–287.

⁵I.B. Müller-Blessing, *Johannes Dantiscius von Hoeffen. Ein Diplomat und Bischof zwischen Humanismus und Reformation (1485–1548)*. „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands”, Bd. 31/32, Osnabrück 1968, s. 59–238. Zob. recenzję Z. Nowaka („Rocznik Gdański”, t. XXXII (1972) z. 2, Gdańsk 1974, s. 215–220).

⁶A. Kamieńska, *Przedmowa* do: J. Dantyszek, *Pieśni*. Wybrała i przełożyła z łaciny A. Kamieńska. Olsztyn 1973, s. 15.

⁷Ganszyniec, *op.cit.*, s. II.

⁸*Ibidem*, s. XL–XLI.

⁹J. Pelc, *Renesans w kulturze polskiej*. W zbiorze: *Problemy literatury staropolskiej*. Seria I. Wrocław 1972, s. 59.

„Pierwszy renesansowy pomost między średniowieczem a barokiem został więc przerzucony”¹⁰.

Przytoczone sądy dotąd będą miały charakter ogólny, dopóki nie pojawią się próby wszechstronnej i wielokierunkowej interpretacji twórczości poetyckiej Dantyszka, próbujące opisać nie tylko filiacje tekstów, ale również — gruntowniej niż dotychczas — ich poetykę oraz — w przypadku *Hymnów* — ściśle z nią powiązaną teologię. Idealem byłoby porównanie idei odczytanych w tekstach literackich ze sformułowanymi w licznej korespondencji dyplomaty i biskupa, która jednak nie doczekała się jeszcze wydania¹¹. Niniejsze studium chce podjąć tylko kilka kwestii, traktując je raczej jako próbę postawienia problemów, niż ich wyczerpujące omówienie.

2

Pełny tytuł książki hymnów brzmi: *Hymni aliquot ecclesiastici ad imitationem Prudentii*. Pojawiają się więc tu dwie informacje: o gatunku literackim (hymn) oraz o pierwowzorze tekstu (Prudencjusz). Już Tadeusz Sinko stwierdził, że utwory Dantyszka mają niewiele wspólnego z t e k s t a m i Prudencjusza, który w przeciwieństwie do polskiego poety w pełni wykorzystał doświadczenia poezji pogańskiej¹². Próbowano więc rozumieć ten związek różnorako. Jeszcze przed Sinką Roman Pilat stwierdził, że co prawda Dantyszek postawił sobie za wzór *Cathemerinon* — dwanaście hymnów Prudencjusza — ale do tego ideału w żaden sposób się nie zbliżył¹³. Zakładano też, że Dantyszek błędnie przypisywał Prudencjuszowi autorstwo hymnów brewiarzowych i to one były jego wzorem¹⁴. Za tym przemawiać może np. użycie w zasadniczej części tomu dymetru jambicznego, w którym napisane są hymny brewiarza¹⁵. Podobieństwo miało dotyczyć także konwersji obu autorów, którzy „po burzliwej i grzesznej młodości zawrócili na drogę cnoty i pióro swoje poświęcili chwale

¹⁰S. Zabłocki, *Poezja polsko-lacińska wczesnego renesansu. Wybrane zagadnienia*. W zbiorze: *Problemy literatury staropolskiej*. Seria II. Wrocław 1973, s. 101.

¹¹Zaznaczmy, że edycję taką przygotowuje zespół kierowany przez prof. Jerzego Axera.

¹²T. Sinko, *Poezja nowolacińska w Polsce*. W: *Encyklopedia Polska*. T. 22. Cz. 1. Kraków 1935, s. 86.

¹³R. Pilat, S. Kossowski, *Historia literatury polskiej*. T. 3. Lwów 1909, s. 170.

¹⁴Sinko, *op.cit.*, s. 86.

¹⁵Skimina, *op.cit.*, s. 87–88.

Bożej”¹⁶. Przeprowadzona przez Ganszyńca analiza metrum obu zbiorów doprowadziła jednak do wniosku, że

„Prudentius jest właściwie Dantyszkowi jako wzór niepotrzebny, i jeżeli w ogóle był wzorem, to w bardzo ograniczonym zakresie, wzorem raczej zewnętrznym i autorytatywnym: powaga Prudentiusa jest tylko dodatkowa, dla usprawiedliwienia śmiałego przedsięwzięcia dotychczasowego piewcy miłości — parodiowanie klasyków na tematy kościelno-religijne”¹⁷.

Jednakże żadna z przywołanych tez nie wydaje się do końca zasadna. *Hymny* Dantyszka są przecież tak samo odległe od hymnów Prudencjuszowych, jak od brewiarzowych. Przekonuje o tym już ich objętość: kilka (zasadniczo nie więcej niż 8) zwrotek 4-wersowych w brewiarzu i zwykle ok. 150–200 wersów w *Cathemerinon*. Dantyszek zaś buduje swe utwory najczęściej z ok. 80–100 wersów. O różnicy przekonuje również kompozycja, która zostanie omówiona w dalszej części szkicu.

Prudencjusz nie może być, oczywiście, uznany za autora hymnów brewiarzowych. Na ok. 150 hymnów, które brewiarz trydencki przejął z XIII-wiecznego brewiarza franciszkańskiego, tylko kilka to wyjątki z dzieła Prudencjusza¹⁸. Niewątpliwie najliczniej reprezentowane są w brewiarzu hymny św. Ambrożego i to jego imię mogło służyć jako określenie zbiorowego autora. Wątpliwa jest także pomyłka Dantyszka i przypisanie przezeń autorstwa wszystkich hymnów Prudencjuszowi. Trzeba pamiętać, że byłby to także błąd Hozjusza, który w swej przedmowie stwierdza:

„*Pervenit in manus meas libellus hic Hymnorum, ad imitationem Prudentii conscriptus a viro quodam pio et docto, qui, modestiae causa, nomen suum edi noluit*” [s. 2].

Być może Hozjusz jako wydawca (anonimowego wszakże) zbioru jest również autorem tytułu: *Hymni aliquot ecclesiastici ad imitationem Prudentii*. Natomiast sam Dantyszek na Prudencjusza powołuje się tylko raz i to w bardzo znamienym kontekście. W hymnie XXX *Ad pium lectorem* czytamy:

Ad cuius hos honorem paucos prominus
Hymnos, secuti nobilem Prudentium,

¹⁶ *Ibidem*, s. 88.

¹⁷ Ganszyniec, *op. cit.*, s. L–LI.

¹⁸ Są to odpowiednio: *Ales diei* — *Hymn o świcie; Nox et tenebrae* — *Hymnus matutinus; Lux ecce surgit auerea* — *Tandem facessat caecitas* (...) (nie udało mi się ustalić, o który tekst tu idzie); *Audit tyrannus, Salvete flores, O sola magnarum, Quicumque Christum* — *Hymnus de Epifania*. Por. komentarz T. Karyłowskiego w: *Hymny kościelne*. Przełożył T. Karyłowski. Przedmowa S. Windakiewicz. Kraków 1932.

Quantum licebat, Christiani nominis,
 Professione cultorem piissimum,
 Quo nostra sanctis canticis Ecclesia
 Libenter in sacris diebus utitur.

[XXX, w. 42–47]

Słowa te, odczytane dosłownie, zmuszają do stwierdzenia, jakoby Dantyszek przypisywał swojemu wielkiemu poprzednikowi właśnie autorstwo hymnów brewiarzowych. Są one jednak poprzedzone fragmentem mówiącym o Wergiliuszu i Horacym:

Curemus ergo sempiterna perfrui,
 Daturus est in libro quam viventium
 Suis Deus, quos mundus hic perosus est,
 Et huic vicissim qui placere non student.
 Nam plenus est ineptis vanitatibus,
 Fluxisque rebus, quae velut fumus cito
 Vel bulla, quum tumescit flatu, transeunt.

Opus Maronis aut Homeri quid iuvat
 Umbras, quod hic labore tot annis gravi,
 Cum laude multa, congressere, quae licet
 Durat — sed his quid hinc voluptatis datur
 Apud taetri nigram Plutonis regiam?

[XXX, w. 17–28]

W istocie mamy tu do czynienia z przeciwstawieniem literatury pogańskiej i chrześcijańskiej. Ma ono nie tylko charakter prostego wartościowania i odżegnania się od literatury antycznej (skoro opiewa ona to, co okazuje się marnością, to, co przemija). Jeżeli bowiem można przeciwstawić autora *Psychomachii* Wergiliuszowi i Horacemu, znaczy to, że nie tylko dorównuje on im kunsztem poetyckim, ale ich przewyższa, ponieważ sławi to, co nieprzemijające i nieskończone. Prudencjusz — największy z łacińskich poetów chrześcijańskich (to opinia wybitnego filologa klasycznego Mieczysława Brożka¹⁹) — staje się więc synonimem szeroko rozumianej muzy chrześcijańskiej, nie tylko hymnografii. To przecież on jako pierwszy został obdarzony mianem Horacego chrześcijańskiego²⁰.

Takie rozumienie miejsca Prudencjusza w zbiorze Dantyszka pozwala również zadać pytanie o gatunek literacki tomu, w którego tytule pojawiło się słowo „hymn”. Przywołajmy definicję św. Augustyna:

¹⁹Zob. M. Brożek, *Wstęp* do: Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Poczcie*. Wstęp, przekład i opracowanie M. Brożek. Warszawa 1987, s. 7.

²⁰Zob. Karyłowski, *op.cit.*, s. 113.

„Hymny są śpiewami zawierającymi pochwały Boga. Gdyby pochwała nie dotyczyła Boga, nie powstałby hymn; jeśliby pochwała, i to pochwała Boga, nie była śpiewana, nie byłby to hymn. Trzeba zatem, jeśliby miał to być hymn, aby spełniał trzy warunki: zawierał pochwałę, pochwałę Boga i aby był pieśnią”²¹.

Pochwała wysuwa się w hymnie na plan pierwszy, jest jego głównym celem. Natomiast prośba o łaski ma charakter wtórny. Ponadto hymny brewiarzowe zawsze kończą się doksologią²². Natomiast utwory Dantyszka nie zawierają doksologii w ogóle. Jedynie trzy razy występuje w nich nawiązanie do formuły trynitarnej. To pierwszy sygnał ich odmienności w stosunku do omawianego gatunku. Również zawartość treściowa nie da się sprowadzić do schematu: pochwała — prośba o łaski.

Postawmy tezę, która dalej zostanie podjęta: Tekst Dantyszka jest zbiorem poetyckich medytacji, ujętych w fingowane ramy hymnów.

Skoro jego zasadnicza część dotyczy tajemnicy paschalnej, należy analizować go na tle średniowiecznej duchowości i teologii paschalnej.

3

W dziejach chrześcijaństwa można wyodrębnić kilka zasadniczych przemian w doświadczaniu i pojmowaniu tajemnicy męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Kościół starożytny nie akcentował męki, tylko zmartwychwstanie i chwałę Chrystusa. Gdy pojawił się kult krzyża jako symbolu odkupienia, był on nierozzerwalnie związany ze zmartwychwstaniem, ikonografia zaś przedstawiała ukrzyżowanego Jezusa w chwale.

„Zmartwychwstanie nie było dla nich [starożytnych chrześcijan] jakimś zadośćuczynieniem za krzyż, lecz jego owocem; nie równoważyło krzyża, lecz dopełniało go”²³.

Męka i zmartwychwstanie są więc jednością, uwieńczeniem misji Chrystusa. Objawiają tę chwałę, która dopełni się w paruzji. Chrystus, choć cierpi, jest królem, który dokonuje odkupienia swojego ludu. Świat zostaje przez niego przemieniony i chrześcijanin winien kontemplować skutki jego zbawczej miłości. Obraz Boga wiszącego na krzyżu i na nim tryumfującego, jaki był powszechny między VI a X stuleciem i obecny również

²¹Św. Augustyn, *Enarrationes in psalmos* 72, 1. Cyt. za: J. Woronczak, *Hymn*. Hasło w: *Słownik literatury staropolskiej*. Pod redakcją T. Michałowskiej. Wrocław 1990, s. 285.

²²*Ibidem*.

²³L. Bouyer, *Misterium paschalne*. Kraków 1973, s. 50.

w gotyku (Chrystus z otwartymi oczami, pełen godności, w królewskiej koronie na głowie), w wiekach XIV i XV ulega całkowitej przemianie. Jego miejsce zajmuje Jezus-Człowiek, wzgardzony i poniżony. Osoba Ukrzyżowanego staje się centrum pobożności (tak liturgicznej, jak pozaliturgicznej) i celem medytacji, prowadzącej przez współodczuwanie, współcierpienie (*compassio*) do naśladowania (*imitatio*). Stąd pojawia się w późnym średniowieczu rozważanie wszystkich elementów męki i śmierci Chrystusa, przedstawiane z realizmem, a nawet weryzmem. Zatraca się dotąd nierozzerwalny związek między krzyżem i chwałą zmartwychwstania jako drogą do Ojca. Akcentuje się zaś zewnętrzne, prawne, rozumienie długu, jaki człowiek przez grzech pierworodny zaciągnął u Boga, a który spłacił Chrystus swoją śmiercią (teologia św. Anzelma). Ta pobożność pasyjna przesunie też akcenty w rozumieniu Eucharystii jako przede wszystkim ofiary, nie zaś dziękczynienia. Msza stanie się okazją do kontemplowania kolejnych etapów męki. Komentarze mszalne będą przedstawiały poszczególne jej elementy w powiązaniu z pasją. Wreszcie poszczególne godziny kanoniczne brewiarza zostały połączone z etapami Wielkiego Piątku²⁴.

4

Opisanie *Hymni aliquot ecclesiastici* jako utworu realizującego poetykę medytacji nie wydaje się zabiegiem zewnętrznym w stosunku do tekstu. W nim samym bowiem odnajdujemy sugestie, uprawniające tę procedurę. W przedmowie Hozjusza czytamy:

„*In quo [libellus] memoria Christi beneficiorum omnium ita sub oculis subicitur, ut, quisquis legerit diligentius, non possit eius amore singulari non accendi, a quo se tantis beneficiis immerentem, quid dicam immerentem? immo vero extrema quaeque supplicia merentem, affectum esse recolit*” [s. 2].

Sam zaś Dantyszek według Hozjusza „*ut non alia magis in re, affecta in hac et aetate et valetudine sua, quam in iugi Christi beneficiorumque meditatione, versetur*” [s. 4].

²⁴ J. J. Kopeć, *Męka Chrystusa w religijnej kulturze polskiego średniowiecza. Studium nad pasyjnymi motywami liturgicznymi*. Warszawa 1975, *passim*, zwłaszcza rozdz. I; *Nurt pasyjny w średniowiecznej religijności polskiej*. W zbiorze: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*. Lublin 1981. — M. Korolko, *Charakterystyka religijnych i literackich form staropolskiej pieśni pasyjnej*. W antologii: *Polskie pieśni pasyjne. Średniowiecze i wiek XVI*. T. 1. Pod redakcją J. Nowaka-Dłużewskiego. Opracowali M. Korolko i J. Puzyrina. Warszawa 1977.

Padają tu więc kluczowe sformułowania: „*meditatio*” oraz „*sub oculos subicitur*”, które naprowadzają czytelnika na trop przyjętej przez autora poetyki, proponują mu przebycie tej samej drogi, tego samego doświadczenia, które było udziałem Dantyszka: dokonanie się w nim tej samej przemiany (*mutatio*):

„*Est autem haec admirabilis et stupenda quaedam mutatio, dexterarum excelsi opus, quod, qui libelli huius auctor est, is eadem aliquando fuit infirmitate praeditus, qua sumus nos*” [s. 2].

I przemiana ta została ujęta w topiczny i hiperboliczny zwrot „*ex Saulo Paulum*” [s. 4].

Natomiast Dantyszek określa się w hymnie I *Ad lectorem* jako ten, który chce być tylko pełnomocnikiem krzyża Chrystusowego:

Nam nihil nisi sacrae
Crucis volebat institor videri.
[I, w. 20–21]

Istotę postawy medytacyjnej wyjaśnia z kolei hymn II *Libellus proloquitur*. Polega ona na częstym powracaniu do tematu i tekstu rozważania, na coraz głębszym smakowaniu w jego treściach:

Hos si probe perpenderis
Et saepe cogitaveris,
Poenas, quibus redemptus es,
Fortasse non fastidies.

[II, w. 9–12]

Medytacja, jaką proponuje zbiorek Dantyszka, dotyczy centrum chrześcijaństwa — tajemnicy paschalnej. Podejmuje więc temat niezwykle ważny — tylko taki może być jej przedmiotem. „Przedmiotem medytacji staje się to, co egzystencjalnie nie daje się ominąć, zachodzi nam drogę, więcej: jakby upomina się o nas”²⁵, domaga się rozwijania znaczeń, uruchomienia różnych poziomów aktywności człowieka (intelektu, uczucia, woli).

Punktem wyjścia medytacji chrześcijańskiej bywa zwykle fragment *Biblii*, rozumiany jako słowo Boga skierowane do konkretnego człowieka w jego aktualnej sytuacji egzystencjalnej. Słowo to domaga się odpowiedzi, porusza najgłębsze pokłady „ja” — czymś przyciąga i odpycha

²⁵S. Dąbrowski, *Medytacja (Studium genologiczne)*. Cz. 1. „Przegląd Humanistyczny” 1989, z. 4, s. 73. Por. cz. 2, *ibidem*, 1989, z. 5. Zob. też np. J. Bolewski, *Nic jak Bóg. Postacie iluminacji Wschodu i Zachodu*. Warszawa 1993, rozdz. VIII.

jednocześnie, domagając się przyjęcia swojego orędzia. W *Ćwiczeniach duchownych* św. Ignacy Loyola, opisując metodę medytacji, będącą próbą podsumowania tradycji zachodniego chrześcijaństwa, proponuje pewien ogólny schemat przebiegu medytacji i wyodrębnia jej etapy²⁶:

- wstępna modlitwa, inicjująca medytację („stawienie się w obecności Bożej”);
- „ustalenie miejsca, jakby się je widziało”;
- prośba o owoc rozmyślenia, stosowna do tematu danej medytacji;
Pisze Loyola:
„Prosić Boga, Pana naszego, o to, czego chcę i pragnę. Prośba ta ma się stosować do danego przedmiotu; jeśli np. kontemplacja jest o Zmartwychwstaniu, prosić o radość z Chrystusem radosnym; a jeśli jest o Męce, prosić o ból, lzy i cierpienie z Chrystusem cierpiącym” (CD 48).
- właściwa medytacja, polegająca na pełnym odtworzeniu w wyobraźni historii, która jest treścią rozważania;
- rozmowa końcowa z Bogiem, Chrystusem lub Maryją.

Centrum medytacji, także w wymiarze czasowym, stanowi rozważanie danego wydarzenia:

„Albowiem ten, co kontempluje, biorąc za podstawę prawdę historyczną, [...] sam przez własne rozważanie i rozumowanie znajdzie coś, co mu lepiej pomaga do zrozumienia lub przeżycia danej historii [...]. Bo przecież nie obfitość wiedzy, ale wewnętrzne odczuwanie i smakowanie rzeczy zadowala i nasycza duszę” (CD 2).

Tak więc kontemplowane wydarzenie musi zostać zintegrowane z życiem medytującego. Ma się on, jak pisze Ignacy, znaleźć w miejscu, w którym się ono rozgrywa, uczestniczyć w nim, a wreszcie „wszedłszy w siebie pożytek z tego jakiś wyciągnąć” (CD 115 i inne). Cytowane słowa wyrażają sedno medytacji: zniesienie dystansu czasowego i przestrzennego między medytującym i jego przedmiotem, integrację *profanum* medytującego z *sacrum* uobecnianej historii, dokonanie się wielkiej przemiany. Kontemplacja Jezusa ma więc na celu zbliżenie się, na ile jest to

²⁶Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*. W: *Pisma wybrane. Komentarze*. T. 2. Opracował M. Bednarz przy współudziale S. Filipowicza i R. Skórki. Przełożył M. Bednarz. Rewizji przekładu dokonał J. Sieg. Kraków 1968. Wszystkie cytaty według tego wydania, a ich lokalizacja w tekście rozdziału według przyjętej numeracji.

Warto już tu zwrócić uwagę, że pisane i praktykowane przez ponad dwadzieścia lat *Ćwiczenia* zostały zatwierdzone przez Stolicę Apostolską i wydane w tym samym roku co *Hymni aliquot ecclesiastici* (1548).

tylko możliwe, do niego z rosnącą świadomością znaczenia jego życia dla życia medytującego, który chce w swoim rozmyślaniu coraz bardziej przybliżyć się do celu — stale pogłębiającej się *metanoi*, co Loyola formułuje następująco:

„Prosić Boga, Pana naszego, aby wszystkie moje zamiary, decyzje i czyny były skierowane w sposób czysty do służby i chwały jego Boskiego Majestatu” (CD 46).

Oczywiście, przywołana struktura Ignacjańskich ćwiczeń duchownych (traktowana jako pewien wzorzec, model, aktualny w czasach Dantyszka) nie jest ściśle realizowana przez poetę. Poszczególne fazy medytacji zostają tu zsyntetyzowane, niektóre pominięte, inne zaś rozłożone w całym cyklu. Jednak niemal wszystkie teksty da się sprowadzić do schematu: historia — jej aplikacja. W ostatnie dzieło Dantyszka wpisanych jest kilka ciągów medytacji, realizujących nieco inny model.

Hymn III *Ad Sanctam Trinitatem de ieiunio quadragesimae* pełni funkcję eksordialną w stosunku do cyklu medytacji wielkopostnych i wielkopiątkowych²⁷. Dantyszek rozpoczyna swe medytacje od rozpoznania sytuacji egzystencjalnej człowieka — każdego, który uznaje swą grzeszność, prosi o odpuszczenie grzechów, jest świadom, że

Fides in ore personat,
In rebus manca claudicat:
Haec caritatis est opus,
Certus salutis et scopus.

[III, w. 33–36]

Pojawiają się pytania o możliwość ocalenia i zbawienia, podjęty jest paradoks człowieka rozdartego między swą grzeszność a świadomość bycia stworzonym na obraz i podobieństwo Boga, a wreszcie prośba o łaskę. Hymn III jest więc tym, co Ignacy określa „stawieniem się w obecności Boga”. W jego trynitarnym zakończeniu wyrażona jest też ogólna prośba o owoc rozmyślania — udzielenie łaski:

Hoc, o beata Trinitas,
Praestet tuae benignitas
Immensa nobis gratiae,
In luctu poenitentiae.

[III, w. 53–56]

²⁷Można powiedzieć, że hymny I i II pełnią taką rolę w stosunku do całego zbioru *Hymni*.

Podobną funkcję eksordialną mają również hymn IV *Ad Christum* oraz V *De Matre Ecclesia ad fideles*, ukazujące wybitnie chrystologiczną i eklezjalną świadomość Dantyszka, a zarazem ukierunkowanie medytacji. Ów chrystocentryzm jest tak radykalny, że Dantyszek pomija tradycyjne teologiczne podziały funkcji czy też kompetencji Osób Trójcy Świętej, tj. Ojciec stworzył świat, Syn go odkupił, a Duch uświęca. To Chrystus jest stwórcą świata i człowieka oraz ostatecznym dawcą łaski:

Creator, Christe, machinae
Caelestis orbis inclyte,
Rerumque, quas complectitur,
Et quicquid illa clauditur.

Quum verbo cuncta feceris
„Fiat” dicens et iusseris
Constare certis omnia
Momentis facta tempora.

Humanum de limo genus
Finxisti terrae protinus
Subdens hic nobis singula,
Quaecumque spirant vivida.

[IV, w. 1–12]

Medytacja rozpoczyna się więc od kontemplacji dzieła stworzenia. Wspomniana przemiana i określenie Chrystusa mianem „*creator*” wydają się znaczące. Szczegółowa analiza winna zapytać o możliwość inspiracji myślą Orygenesusa, a za nią pośrednio myślą filozofii greckiej (aleksandryjskiej). Tak czy inaczej, podkreślenie boskiej natury Chrystusa jest zabiegami bardzo celowym: kontemplacja pasywna będzie dotyczyła przede wszystkim jego człowieczeństwa, doprowadzona zostanie przecież aż do całkowitego wyniszczenia w Krzyżu. W Jezusie—człowieku objawi się też w zmartwychwstaniu (hymny XXIII, XXIV, XXV) jego boskość. Ten sam Chrystus, który jest stwórcą świata, jest również jego zbawicielem.

Natomiast świadomość eklezjalna hymnu V akcentuje głównie medialną rolę Kościoła i jego zadanie:

Vocatque cunctos omnium
Constrictos faece criminum,
Ut inde solvat noxios
Deoque reddat liberos.

[V, w. 13–16]

Medytacja, akt zupełnie jednostkowy i intymny, zostaje więc umieszczona w szerokiej, ponadindywidualnej perspektywie. Jednakże medialność Kościoła odnoszona jest bezpośrednio do Chrystusa jako jego Głowy i jedyne Pośrednika:

Remitti nobis haec reis
Oremus, ut puros ab his
Nos denuo Christus suam
Sumat clemens in gratiam.
[V, w. 25–28]

Ten sam tekst podkreśla jeszcze jedną ważną kwestię. Człowiek może zasłużyć na łaskę, stanąć u jej progu, dzięki swej aktywności w dążeniu do Boga:

Hanc ut possimus assequi
Gratiquè rursus effici,
Simus mites in pauperes,
Facti datores hilares.
[V, w. 29–32]

Otwarta więc zostaje perspektywa antropologiczna, wyraźnie różniąca katolicyzm i Kościoły reformowane. Dotyczy ona aktualnego coraz bardziej sporu o naturę i łaskę, szeroko dyskutowanego w czasie Soboru Trydencckiego, który — przypomnijmy — odbył swój I cykl obrad w latach 1545–1547. W doktrynie katolickiej, jasno sformułowanej w Trydencie kilka lat później, dzięki przygotowaniu na przyjęcie łaski i współpracy z nią przebudowa ontologiczna człowieka jest możliwa; usprawiedliwienie nie jest tylko aktem zewnętrznym Boga w stosunku do natury ludzkiej (jak w protestantyzmie). Dlatego tak ważne okazały się w utworach Dantyszka drogi prowadzące do przyjęcia łaski.

Hymn VI *De ieiunio quadragesimae* przypomina, że człowiek jest istotą duchowo-cielesną i formułowane tu napomnienie (inaczej niż w następnych tekstach) skierowane jest ku fizyczności. Ma ona również uczestniczyć w „ćwiczeniach duchownych”, ma wspomagać wysiłki medytującego.

5

Kolejne 6 utworów (VII–XII) stanowi pierwszy cykl (serię) medytacji, wpisany w *Hymni aliquot ecclesiastici*. Ich charakter zależny jest od treści

liturgii kolejnych niedziel wielkiego postu, których nazwy przywoływane są w tytułach, i stanowią punkt wyjścia rozmyślenia. (*Nb.* zastanawiające jest, dlaczego Dantyszek opuścił środę popielcową?)

Nazwy pierwszych czterech niedziel wielkiego postu, pochodzące od pierwszych słów mszalnego introitu, narzucają zasadniczą treść medytacji. Są pierwszym punktem rozmyślenia, stosowanym od razu do (zbiorowego) podmiotu mówiącego:

- *Invocabit me, et ego exaudiam eum* — my, chrześcijanie, wzywamy Twej łaski (hymn VII);
- *Reminiscere miserationum tuarum* — racz o nas pamiętać (hymn VIII);
- *Oculi mei semper ad Dominum* — nie ujrzą Boga grzesznicy (tu enumeracja licznych ich kategorii; hymn IX);
- *Laetare, Ierusalem* — słowa te kierowane są najpierw do Kościoła–Nowej Jerozolimy, my natomiast uczestniczymy w jego radości. Następnie zaś do nas — grzeszników, poprzedzając wezwanie do żalu, pokuty i spowiedzi (hymn X).

Rozwinięty introit doprowadza do ewokacji ewangelii z danej niedzieli (wyjątkowo tylko w hymnie VIII Dantyszek przywołuje perykopę z poprzedzającego ją czwartku, zapewne jego zdaniem lepiej wiążącą się z wezwaniem introitu, niż ewangelia o Przemienieniu Pańskim).

Teologia tych medytacji wielkopostnych jest dość prosta, zasadniczo wyprowadzona z treści liturgii, a ponadto konsekwentnie łącząca kolejne hymny–medytacje. Można ją opisać następująco:

Jeżeli nie zostaniemy wezwani przez Chrystusa, ulegniemy pokusom, którymi on był kuszony przez Szatana. To Jezus ma nas uzdolnić od odparcia ataku (VII). Nikomu przeto nie odmawia on swej pomocy, nawet grzesznikom. Egzemplifikacją tego jest ewangelia o niewieście kananejskiej, która nie zważała na oschłą odpowiedź Jezusa i została wysłuchana. Tak więc i my zostaniemy wysłuchani (VIII). Wróg–Szatan czyni jednak ludzi ślepymi na wezwanie Chrystusa, niezdolnymi na jego przyjęcie. Ponieważ ma on władzę nad duchami nieczystymi (ewangelia o uzdrowieniu opętanego, Lk 11, 22 nn.), może zapewnić nam zwycięstwo w tym starciu, które jest nie na miarę słabej natury człowieka:

Nobis ne possit amplius
Fractis nocere viribus.

Rozważane słowa niewiasty i odpowiedź Jezusa („*Quinimmo beati. qui audiunt verbum Dei custodiunt illud*”, Lk 11, 28) raz jeszcze przypominają istotę postawy medytacyjnej. Jest nią słuchanie słów Jezusa i wpatrywanie się w niego.

Laetare Kościoła wynika z Eucharystii (ewangelia o rozmnożeniu chleba). Fakt ten staje się treścią medytacji. Jest też wzbogacony o symbol Chrystusa–Pelikana, własną krwią karmiącego swój lud. Przywołane słowa są zapewnieniem, że Eucharystia i udzielana w niej łaska czynią nas godnymi Chrystusa. *Nb.* na oznaczenie łaski Dantyszek stale używa wymiennie „*gratia*” i „*clementia*”; w terminologii teologicznej występuje tylko to pierwsze określenie; „*clementia*” to raczej ‘życzliwość’, choć wolno ją rozumieć również jako ‘łaskę’).

Medytacje na dwie ostatnie niedziele wielkiego postu, zwane dawniej niedzielami Męki Pańskiej (*Judica* i *Palmarum*), skomponowane są nieco inaczej. Znacznie bardziej rozbudowana jest parafraza odpowiedniego fragmentu *Ewangeli*: rozmowa Jezusa z Żydami, którzy go odrzucają (J 8, 46–59, hymn XI) oraz wjazd do Jerozolimy i zdrada Judasza (Mt 21, 1–9; 26, 1–29, hymn XII). Szczególnie XII *Ad Christum in Dominica Palmarum de passione* ma zachwianą proporcję między opowiadaniem (10 strof) a częścią refleksyjno–modlitewną (2 zwrotki). Jest to jednak zabieg znaczący. Ostatnie strofy tekstu dotyczą zdrady Judasza (*nb.* liturgia poświęca jej Wielką Środę):

O Christe mansuetissime,
Panis noster dulcissime,
Edendum te Iudae dabas,
Poenas eius sciens notas.

Te deprecamur, illius
A fraudulentis actibus
Servatos, puro pectore
Da semper nos te sumere.

[XII, w. 45–52]

Zgodnie ze średniowieczną tradycją, Judasz uczestniczył w ostatniej wieczerzy–pierwszej Eucharystii, a nawet została mu udzielona moc jej sprawowania. Wpisany w cytowane strofy tok rozumowania jest więc następujący: 1) Pomimo tego, że Judasz uczestniczył w Eucharystii, zdradził Jezusa; 2) My, chrześcijanie, uczestniczymy w Eucharystii; 3) Stąd wniosek–prośba, abyśmy nie dopuścili się zdrady Jezusa.

Parafrazy *Ewangeli*, jakie daje w swych medytacjach Dantyszek, konstruowane są w sposób szczególny, odbiegający zarówno od tradycji hym-

nicznej, jak też od poetyki średniowiecznych pieśni pasyjnych. Oto wydarzenia, których bohaterem jest Jezus, są mu opowiadane — on jest adresatem tych relacji, utrzymanych zwykle w czasie teraźniejszym²⁸. Opowiadania te za każdym razem są zaopatrzone w akcenty interpretacyjne, które stanowią przejście od historii do jej aplikacji.

6

Hymn XIII *Ad Christum in horto* bezpośrednio kontynuuje historię z XII. Nie jest on już formalnie ściśle powiązany z cyklem wielkopostnym. Stanowi natomiast przejście do medytacji wydarzeń Wielkiego Piątku. Jezus modlący się w Ogródcu jest królem (XIII 49), podobnie jak później na krzyżu (zob. XVII, 53 n.). Całkowicie dobrowolnie i świadomie przyjmuje mękę, więcej — „*Quos [hostis] expectabas iam prope*” (XIII, 41). Refleksja musi więc dotyczyć naśladowania Jezusa w sytuacjach śmiertelnego lęku i psychomachii:

Ut te possimus subsequi
Ad hortum primi plasmatis,
[.....]
Orare nos fac iugiter,
Tentationes fortiter
Per teque nos da vincere,
In hoc et horto vivere.

[XIII, w. 61–62, 65–68]

Niewątpliwie najważniejszy i najbardziej konsekwentnie zbudowany jest cykl wielkopiątkowy (XIV–XXII). W średniowieczu, jak powiedzieliśmy, połączone zostały poszczególne, opisane w *Ewangeliach*, etapy męki z godzinami brewiarzowymi. Powstawały też pieśni godzinkowe, podejmujące ten schemat. Przyporządkowywał on kolejno: jutrzni — pojmanie Jezusa, prymie — sąd Piłata, tercji — biczowanie i ukoronowanie cierniem, sekście — drogę krzyżową, nonie — śmierć, niesporom — zdjęcie z krzyża, komplecie — złożenie do grobu²⁹. Dantyszek idzie za tym schematem, łączy tylko niespory z kompletą (co dowodzi m.in. faktu, że mamy w jego zbiorze do czynienia tylko z pewną stylizacją na zbiór hymnów) i rozbudowuje scenę u Piłata (pryma i część tercji). Dąży jednak do tego, by poinformować o wszystkich towarzyszących wydarzeniom

²⁸ Być może celem tej strategii narracyjnej jest zwiększenie ekspresywności bądź perswazyjności tekstu.

²⁹ Zob. Korolko, *op. cit.*, s. 30–31.

okolicznościach i faktach, eksponując te, które pozwalają stać się dogodną podstawą do aplikacji czy też pewną możliwością mediacji, pośrednictwa prośby o coś, np. zaparcie się Piotra i jego żal przeciwstawiony postawie Judasza:

Sed ut Petro da lacrimas,
 Quae nostras culpas abluant,
 Cor poenitens in sedulis
 Tibi sit iunctum fletibus,
 Veniam qui nobis impetrent
 Tuisque iussis alligent,
 In hac donec vita sumus,
 Nos a te nunquam separent.

[XIV, w. 45–52]

Ta rola medycyjna bywa również przydawana różnym wspomnianym przez historię elementom, np. w hymnie XIV tortury i noc trwogi mają wywołać postawę żalu i lży, które zjedną łaskę, tak jak zjednały ją Piotrowi. W innych tekstach podobną funkcję pełnią również rany Jezusa (XVI), ból Maryi (XVII) *etc.*, które pośredniczą prośbom o wyrwanie z mocy Szatana i zbawienie oraz o łaskę wytrwania przy Jezusie, natomiast w XV męka Chrystusa jako znak jego miłości staje się przyczyną (pośredniczką) prośby o miłość.

W siedmiu hymnach odpowiadających godzinom kanonicznym męka i śmierć Jezusa zostały już opowiedziane i kontemplowane. Każdorazowo wystąpiła też prośba o owoc rozmyślenia. Jednak Dantyszek proponuje jeszcze dwukrotne przyjrzenie się tym wydarzeniom, dokonane z innej perspektywy. Najpierw Jezusa-Człowieka (XX *Ad Christum Passionis epilogus*), przy czym pasja rozpatrywana jest na tle jego całego ziemskiego życia. Pozwala to na przypomnienie patrystycznego paradoksu, wyrażającego najgłębiej istotę Wcielenia: Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem:

Iesu placabilissime,
 Deus noster piissime,
 Homo qui factus es, Deos
 Ut nos mortales redderes.

[XX, w. 1–4]

Natomiast ostatnia kontemplacja męki odbywa się z perspektywy Maryi (XXI *Ad Mariam Virginem Dei Matrem de eius compassione*). Nie

idzie tu jednak o plastyczne i emocjonalne opisanie wewnętrznych przeżyć Maryi i jej cierpienia, co byłoby oczywiście zgodne z XV-wiecznym dolo-ryzmem, objawiającym się choćby w *Lamencie świętokrzyskim*. Dantyszek ogranicza się tylko do stwierdzeń: widziałaś, słyszałaś, wiedziałaś, odno-szonych do poszczególnych etapów życia i męki jej Syna. Tej enumeracji przeciwstawione jest centralne dla tego tekstu retoryczne pytanie:

Quae tum materna viscera,
O Virgo Mater, passa sunt?
Quis exprimet? Quis ferrei
Cordis deflens non ingemat?
[XXI, w. 41–44]

To pytanie, na które odpowiedź jest tyleż niemożliwa, co niewyobrażalna, ma zastąpić próbę opisania przeżyć Maryi. Ważniejsza od tego jest bowiem świadomość jej udziału w męce (*compassio*), który jest znowu mediatorem dla nas: Maryja będzie towarzyszyła także naszej śmierci i wyprosi nam zbawienie. Jednak najważniejsze jest kolejne, zgodne z zasadą repetycji medytacyjnych, powtórzenie rozmyślenia o męce i śmierci Jezusa, za każdym razem ukazujące inne aspekty, wydobywające nowe sensy kontemplowanego wydarzenia.

Medytacja w dziele Dantyszka nie byłaby pełna, gdyby nie zawierała ekshortacji i związanej z nią, sugerowanej przez Loyolę, modlitwy końcowej. My, którzyśmy byli uczestnikami postu i towarzyszami męki Jezusa (co było jego darem), będziemy rozmyślali nad tym, a przez to zbliżymy się do łaski. Wreszcie, ponieważ Chrystus

Die resurgens tertia,
Cum magna lucis gloria,
Nos surrecturos cum suis
Post mortem iunget Angelis.
[XXII, w. 29–32]

Ostatnia medytacja dotyczy więc zmartwychwstania, Wielkanocy. Kończy się ona przypomnieniem teologii Eucharystii (Ciało jako pokarm na życie wieczne), a Maryja Współcierpiąca jest znowu pośredniczką łaski:

Nam dixit: „Hoc qui vescitur
Digne manducans, horridae
Expers mortis victurus est,
Quae nullo fine solvitur”.

Ad hoc praecemur Virginem,
 Ut nos iuuet, de qua Deus
 Hanc carnem sumpsit nobilem:
 Salubris sic fiet cibus.

Haec dignos per suas preces
 Nos reddet hoc edulio,
 Quo vita nobis ex eo
 Donetur absque termino.

[XXII, w. 61–72]

7

Według Skiminy pierwotny zbiór hymnów Dantyszka tworzyły teksty od II do XXII, zgodnie z zapowiadaną treścią (męka i śmierć Chrystusa). Są one utrzymane w dymetrze jambicznym, ich zaś styl i język znacznie odbiegają od klasycznej poprawności³⁰. Zanim jednak doszło do wydania dzieła, autor dołączył do tekstów pasyjnych kilka innych, powstałych być może wcześniej, pisanych w różnych metrach³¹, bardziej antykizujących, a poświęconych zmartwychwstaniu, wniebowstąpieniu, zesłaniu Ducha Św. oraz Maryi. Tylko przez niedopatrzenie, twierdzi Skimina, Dantyszek nie skorygował informacji o zawartości tomu (hymny I i II), a dla równowagi dodał dwa epilogi (XXX i XXXI).

Rola hymnu XXX została wyżej wyjaśniona (przeciwstawienie literatury pogańskiej i chrześcijańskiej). Trzeba jeszcze zapytać o stosunek tych dodanych hymnów do całości pasyjnej, do medytacji postnych (liturgicznych) i wielkopiątkowych (ewangelicznych). Wydaje się, że pełnią one rolę kolejnego cyklu, o jasno określonej funkcji. Otóż koncentracja na teologii krzyża jest charakterystyczna dla myśli protestanckiej. Jest on w niej obecny do tego stopnia, że Wielki Piątek, a nie Wielkanoc (jak w katolicyzmie) stanowi centrum roku liturgicznego³².

³⁰ Skimina, *op.cit.*, s. 86.

³¹ „Nastroj niektórych z nich dopraszał się innej niż dymetr jambiczny formy metrycznej, nie krepującej języka i stylu”. *Ibidem*, s. 87.

³² „Nie chodzi przy tym o krzyż w sensie głównego tematu czy przedmiotu teologii. Krzyż stał się wymiarem, perspektywą, klimatem, a w pewnym sensie metodą teologii protestanckiej, przenikającą do wszystkich jej sektorów. Teologię krzyża nazwano jak gdyby hermeneutycznym kluczem do teologii wyrosłej z reformacji”. S.C. Napiórkowski, *Męka Pańska w teologii protestanckiej*. W zbiorze: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, s. 186.

Dantyszek, świadomy tego faktu, jak również pamiętający, iż jego postawa wobec reformacji nie zawsze była postrzegana dość jednoznacznie (czterogodzinną rozmową z Lutrem niejednokrotnie mu wypominano³³), zakończył swe dzieło w duchu „kontreformacyjnym”. Był jednak zbyt subtelnym humanistą, by zaatakować wprost „heretyków” (choć i to mu się zdarzyło, np. w tekstach maryjnych). Swą polemikę przeprowadził więc na dwóch płaszczyznach: teologicznej, m.in. przez wyakcentowanie zmarłych wstania i roli Maryi w dziele odkupienia, oraz literackiej, dając wirtuozerski popis kunsztownej metryki i antycznej stylistyki. Było to zgodne z tym, co za lat niewiele stało się programem barokowej sztuki jezuickiej. Był jednak dopiero rok 1548. Jan Kochanowski miał lat 18 i jeszcze co najmniej ćwierć wieku dzieliło literaturę polską od szczytu swego renesansu. Jednak — jak stwierdził Zabłocki — pierwszy renesansowy pomost między średniowieczem a barokiem został przerzucony.

8 ESKURS

Przedstawiona interpretacja zbioru *Hymni aliquot ecclesiastici* nie jest jednakże „ostatnim słowem”, jakie można napisać o tym tekście. Warto więc pokusić się o wskazania kilku jeszcze tropów częściowo konkurencyjnych w stosunku do koncepcji zawartej w tym studium, a częściowo ją poszerzających.

Przede wszystkim, nasuwa się pomysł porównania leksyki dzieła Dantyszkowego z korpusem hymnów średniowiecznych, w tym także — oczywiście — Prudencjusza. Badania takie powinny dać odpowiedź na pytanie, czy i w jakim stopniu „powrót do średniowiecza”, jakim w pewnym sensie są przecież wiersze biskupa warmińskiego, dokonuje się także na płaszczyźnie słownika oraz czy można doszukiwać się w tym tekście powinowactw z manierystyczną teorią metafory³⁴.

Drugie zagadnienie to możliwość zależności zbioru Dantyszka od medytacji pasyjnych wielu autorów, jak np. Rudolfa Agricoli oraz Mateusza z Krakowa (praska wersja *devotio moderna*)³⁵. Źródło inspiracji Dantyszka

³³Zob. Nowak, *op.cit.*, s. 123.

³⁴Zob. S. Zabłocki, *Powstanie manierystycznej teorii metafory i jej znaczenie na tle poglądów estetycznych epoki. Przyczynek do dziejów arystotelizmu w XVI wieku. W: Od prerenesansu do oświecenia. Z dziejów inspiracji klasycznych w literaturze polskiej.* Warszawa 1976.

³⁵R. Agricola, *Passio dominica per septem horas canonicas distributa [...]*. Cracoviae 1520. Znany jest mi egz. Czart. XVI 1888/I oraz przedruk w antologii *Polska pieśń pasyjna*. Także anonimowy, lecz Agricoli niekiedy przypisywany tekst: *Salutifera*

jest zresztą sprawą niezmiernie skomplikowaną. Jako najbliższe i najbardziej oczywiste nasuwać się powinny związki z *devotio moderna*. Przemawiać za tym mogłyby już fakty z biografii: pamiętajmy, że przyszły poeta był (*nb.* dość krótko) wychowankiem szkoły Braci Wspólnego Życia w Chełmnie, utrzymywał kontakty z wieloma humanistami niderlandzкими, a i sama Hiszpania, w której spędził niemało czasu, była zafascynowana *devotio moderna*. Nurt ten, powstały w ostatniej ćwierci XIV w., miał niewątpliwie doniosłe znaczenie w historii duchowości³⁶. Co ciekawe, niektórzy badacze czynią go odpowiedzialnym za wszystkie kierunki duchowości XVI-wiecznej: humanistycznej, katolickiej (szkoła ignacjańska oraz karmelitańska), protestanckiej. Wskazuje się przeto w *devotio moderna*, w jej subiektywistycznej i indywidualistycznej pobożności, znakomity grunt, z którego wyrosnąć mogła fundamentalna dla luteranizmu idea usprawiedliwienia przez wiarę (*sola fide*)³⁷. Również Loyola przed napisaniem swoich *Ćwiczeń* odbył rekolekcje u benedyktynów w Montserrat według wzoru opracowanego przez Garcíę Ximeneza de Cisneros, a wyrastających właśnie z *devotio moderna*³⁸. W ogóle cały nurt ćwiczeń duchownych, w tym zmetodyzowana medytacja, wywodzi się z *devotio moderna*. Znaczenie stworzonego przez Gerarda Grotiusa prądu historyk duchowości tak podsumowuje:

„*Per finire, non si insisterà mai abbastanza sulla conclusione che la riforma cattolica è iniziata nel XVI secolo con la Devotio moderna. Essa racchiudeva in germe un movimento che, presso gli spiriti più estremisti, ha potuto divenire la Riforma propriamente detta, ma che in sé portava al rinnovamento cattolico della Contro-Riforma. Se, per essere stata troppo istituzionalizzata lungo il XV secolo, la Devotio moderna smarri lo spirito delle origini, rimane vero però che la Spagna ne assume l'eredità. E l'influenza di quest'ultima sulla spiritualità moderna è stata prodigiosa*”³⁹.

Skoro tak, przedstawiona „ignacjańska” interpretacja dzieła Dantyszka mogłaby ulec zakwestionowaniu. Wzmocnijmy ją więc — w moim przekonaniu mocną — hipotezę.

Domini passionis contemplatio [...]. Cracoviae 1526. (Czart. XVI 1019/I).

³⁶F. Vandebroucke, *La spiritualità del Medioevo. Nuovi ambienti e nuovi problemi (sec. XII–XVI)*. Bologna 1969, rozdz. 7–10. — J. Aumann, *Zarys historii duchowości*. Przełożył J. Machniak. Kielce 1993, rozdz. VII.

³⁷Vandebroucke, *op.cit.*, s. 456.

³⁸Obszernie omawia dzieło Cisnerosa (1455–1510), zamieszczając liczne z niego wyjątki, S. Gryga (*Złoty wiek mistyki hiszpańskiej*. T. 1. Kraków 1987, s. 26–68).

³⁹*Ibidem*, s. 509.

W 1545 r. na polecenie biskupa warmińskiego zostało wydrukowane u Wietora dzieło Filippo Archinto *Christiana de Fide et Sacramentis explanatio*, którego pierwodruk miał miejsce w Rzymie w początkach tego samego roku. Kim była ta prawie nieznanym współcześnie w Polsce postać⁴⁰?

Po gruntownych studiach prawniczych Archinto (1500–1558) rozpoczął karierę dyplomatyczną (przebywał m.in. w Hiszpanii), a później kościelną. W 1536 r. przyjął tonsurę i został mianowany protonotariuszem apostolskim i gubernatorem Rzymu. Nieco później otrzymał sakrę biskupią. Dla nas najważniejsza jest jego działalność w latach czterdzietych XVI stulecia. W tym właśnie czasie sprawowany przez niego urząd wikariusza Rzymu przestał być tylko funkcją kurialną, a objął zadania duszpasterskie. Zadanie, jakie postawił sobie Archinto, dotyczyło przede wszystkim reformy duchowieństwa. W tym celu np. pozyskał pierwszych jezuitów jako egzaminatorów kandydatów do święceń kapłańskich. Bliska współpraca z tym zakonem wynikała ze wspólnoty celów i postaw.

Wydana w 1545 r. praca *Christiana de Fide et Sacramentis explanatio* kierowana była przede wszystkim do kleru. Cieszyła się wielką popularnością, o czym świadczą liczne jej przedruki aż do roku 1578 (wolno sądzić, że wyparło ją rozpowszechnienie katechizmu trydenckiego). Lektura dziełka Archinto sprawia wrażenie bardzo korzystne. Podejmuje ono pozytywny wykład nauki katolickiej, nie stroniąc jednak od akcentów polemicznych. Dotyczą one przede wszystkim problemu natury i łaski. Znajdujemy więc tu polemikę z protestancką teorią usprawiedliwienia przez wiarę (*sola fide*). Autor wykazuje niemały kunszt myśli, skoro potrafi przekonująco przedstawić Abrahama jako przykład usprawiedliwienia także dzięki uczynom: „*eundem Abraham non ex fide tantum, sed ex operibus quoque iustificatum, ea iudicat opera, quae iam ipse iustificatus fecit in gratia existens, atque in fide, ac per hoc in Deo*”⁴¹.

Archinto wprowadza również klasyczne rozróżnienie między *iustificatio prima* i *iustificatio secunda*, które zostało przyjęte przez Sobór Trydencki.

Właśnie w roku wydania katechizmu Archinto został mianowany wikariuszem papieskim i z racji tego urzędu przewodniczył rozpoczętemu w grudniu Soborowi, zwanemu później Trydenckim. Miał więc duży wpływ na redagowane dokumenty. Ze względu na zbieżność doktrynalną *Chri-*

⁴⁰Podaję według G. Albergio, *Archinto Filippo*. Hasło w: *Dizionario biografico degli Italiani*. T. 3. Roma 1961, s. 761–764.

⁴¹Ph. Archinto, *Christiana de Fide et Sacramentis explanatio*. Cracoviae 1545. Egz. BN XVI 0.517, s. 30–34, cyt. s. 33–34.

stiana de Fide oraz uchwalonego na VI sesji (1547) dekretu o usprawiedliwieniu, wolno sądzić, że wpływ Archinto na jego powstanie mógł być niemały.

Ponadto, co ma istotne znaczenie dla proponowanej hipotezy interpretacyjnej, Archinto występuje w papieskim brewe *Pastoralis officii cura* zatwierdzającym *Ćwiczenia duchowne* Loyoli jako jeden z cenzorów⁴². Paweł III złożył swój podpis 31 lipca 1548 r., natomiast Hozjusz datuje swą przedmowę do zbioru *Hymni* 10 lipca 1548 r., zaledwie 3 tygodnie wcześniej. Oba teksty zostały opublikowane we wrześniu tegoż roku. Czy jest to tylko przypadek, zważywszy opisane wstępnie wpływy poetyki medytacji ignacjańskiej na hymny? Dantyszek znał Archinta jeszcze z Hiszpanii (1527), o czym zresztą wspomina w przedmowie do jego katechizmu⁴³. Mieli się nawet ze sobą zaprzyjaźnić⁴⁴. Co prawda nie zachowały się listy pomiędzy tymi dwoma dostojnikami, a w indeksie korespondencji Dantyszka figuruje tylko informacja, że utrzymywali oni ze sobą kontakt — za to właśnie w interesującym nas roku 1548!⁴⁵

Sklania to do następującego rozumowania. *Ćwiczenia* Ignacego Dantyszek mógł znać jeszcze z Rzymu. Ponieważ jednak sytuacja Loyoli w Kościele była cały czas dość dwuznaczna, być może biskup warmiński nie bardzo chciał się dać poznać jako zwolennik jego duchowości. Głównym wrogiem Ignacego i jego *Ćwiczeń* — jakoby heretyckich — był arcybiskup Melchior Cano, profesor teologii w Salamance. 1 lutego 1548 r. do Towarzystwa Jezusowego wstąpił książę Franciszek Borgia, który — wykorzystując swoją świecką pozycję — zdecydował się zwrócić bezpośrednio do papieża z prośbą, by *Ćwiczenia* zostały przejrane przez jego teologów. Działania te doprowadziły, jak wspomniano, do aprobaty wyrażonej w dokumencie *Pastoralis officii cura*. Stwierdza historyk zakonu:

⁴² Informacji tej biogram Archinto nie zawiera. Przekład brewe w: Św. Ignacy Loyola, *op.cit.*, t. 2, s. 243–244: „Na podstawie zaś świadectwa i sprawozdania [...] wielbnego brata naszego Filipa, biskupa Saluzzo i wikariusza generalnego Naszego Miasta [...] dowiedzieliśmy się, że *Ćwiczenia* te zawierają rzeczy jedynie pobożne i święte, a do zbudowania i postępu duchownego wiernych są bardzo pożyteczne i zbawienne”.

⁴³ Archinto, *op.cit.*, karta F. Źródła nie potwierdzają informacji, że właśnie w 1545 r. Archinto miał być nuncjuszem w Polsce. Jest to nie poparte dowodami twierdzenie S. Ciampiego, powtarzane niekiedy przez późniejszych autorów (m.in. Biaudeta). Zob. Albergio, *op.cit.*, s. 763. — H. Wojtyśka, *Archinto Filippo*. Hasło w: *Encyklopedia katolicka*. T. 1. Lublin 1973, kol. 875.

⁴⁴ Tak twierdzi Wojtyśka, *op.cit.* Biogram Dantyszka w *Polskim Słowniku Biograficznym* nie wspomina o ich znajomości.

⁴⁵ Idzie o wzmiankę w liście Jana Spielberga z Rzymu z dn. 24 V 1548 r. Informacja uzyskana dzięki uprzejmości dr. Mieczysława Mejora.

„Od tego czasu wolno było mówić katolikom, jeśli tak koniecznie chcieli, że *Ćwiczenia duchowne* są Nieliturgiczne, mechaniczne, antymistyczne, lecz już nigdy więcej nie mogli twierdzić, jak to się zdarzało niektórym, że są szatańskie lub heretyckie”⁴⁶.

Zbiór hymnów biskupa warmińskiego powstawał przez lat kilkanaście. Czy tylko przypadkowo został wydany właśnie wtedy, gdy książeczka Ignacego uzyskala oficjalną aprobatę i odtąd mogła być rozpowszechniana oraz wykorzystywana w całym Kościele? Wolno sądzić, że Archinto — znając pozytywne losy cenzury *Ćwiczeń* — mógł w jakiś sposób zawiadomić Dantyszka, że zostaną one wkrótce opublikowane. Informacja taka całkowicie wystarczała, by biskup zdecydował się opublikować swój zbiorek — co prawda anonimowo. Jak pisałem, znaczenie jego jako tekstu użytkowego, duszpasterskiego było niebagatelne. Włączał się on w nurt dzieł Dantyszki, których celem było umacnianie katolicyzmu w diecezji warmińskiej. W tym kontekście mniej istotne staje się pytanie o korzenie zarówno Ignacego, jak i Dantyszka w *devotio moderna*. Co więcej, warto zauważyć, że duchowość ta była dla nich na pewno zbyt mało eklezjalna.

Podjęty przez Dantyszka proces reformy Kościoła diecezjalnego nie składał się przecież z poczynań przypadkowych. Działał on według starannie obmyślanego, a nawet przedstawionego współpracownikom i opublikowanego programu. Otóż został on wpisany — zapewne ręką sekretarza — na stronie przedtytułowej książki Archinta. Jest to więc list pasterski biskupa, skierowany do swojego prezbiterium i wiernych. Dotąd znano tylko jeden egzemplarz tego dokumentu, znajdujący się w Uppsali, a pochodzący z biblioteki kolegium *Societatis Iesu* w Braniewie⁴⁷. Drugi, identyczny niemal, pochodzi z opactwa Cystersów w Oliwie, a znajduje się w Bibliotece Narodowej (sygn. BN XVI 0.517). Inne egzemplarze *Christiana de Fide*, które oglądałem⁴⁸, listu tego nie zawierają. Oto jego tekst:

„*Joannes Dei gratia Episcopus Varmiensis. Universis et singulis dioecesis nostrae Parochis, et animarum curatoribus atque ad populum*

⁴⁶ J. Brodrick, *Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego*. Przełożyli W. Baranowicz i M. Bednarz. T. 1. Kraków 1969, s. 93.

⁴⁷ E. Barwiński, L. Birkenmajer, J. Łoś, *Sprawozdanie z poszukiwań w Szwecji dokonanych z ramienia P.A.U.* Kraków 1914, s. 271–272. Tu pierwodruk tekstu, sygn. Ups 68:395.

⁴⁸ BN XVI 0.983, Sem. Lub. 16.680 (fotokopia w BN), BJ Cim 138, BJ Cim 400, Czart XVI 1068. Oprócz tego istnieją jeszcze egz. w Bibliotekach: Raczyńskich, Ossolineum (3 egz.), Seminaryjnej w Pelplinie oraz Narodowej w Madrycie. Sygnatury centralnego katalogu poloników XVI w. w BN nie są jednak precyzyjne.

nobis commissum concionatoribus. Salutem in Domino. Quum passim hoc nostro tempore diversi ab Ecclesia Catholica Cathecismi circumferantur, quibus simplici vulgo imponitur, hunc libellum ex Sacris Evangelii et Sanctorum Patrum constitutionibus conscriptum, ad vos sub sigillo nostro dedimus, ut ex eo purae religionis et verae pietatis dogmata plebi depromatis, ne pravus doctrinis inficiatur. Quod ex concionibus vestris sub censuris ecclesiasticis, et sub iurata nobis obedientia a vobis fieri volumus et hortamur. Datum ex arce nostra Heilsberg ad anni huius ineuntis felicitatem prima Januarii M.D.xlvi.

Volumus etiam ut Archipresbiter in cuiuslibet anni principio revideat, si libellum hunc habeant sub eo Plebani”.

9

Przedstawiona w tym rozdziale interpretacja ostatniego dzieła poetyckiego Dantyszka, wsparta zawartym w ekskursie wywodem, pozwala wysnuć ważne wnioski, które — jak sądzę — mogą mieć znaczenie dla dalszych badań nad dziejami duchowości polskiej XVI w. Otóż należy stwierdzić, że pierwsze istotne działania „kontrreformacyjne” w Rzeczypospolitej rozpoczęte zostały dużo wcześniej, niż po przyjęciu uchwał trydenckich przez króla i senat (1565), a następnie przez duchowieństwo na synodzie piotrkowskim (1577). Datę tę wypada przesunąć na połowę lat czterdziestych. Dziełko Archinta, opublikowane przez Dantyszka jako katechizm diecezji warmińskiej⁴⁹ i wsparte listem pasterskim, niewątpliwie wypływa z tego samego nurtu reformy katolickiej, która zrodziła Sobór. W duchu formującego się w Italii programu duszpasterskiego, a także kulturowego i literackiego, stworzone zostały hymny, w których zawarte są m.in. tezy dotyczące katolickiego wykładu nauki o naturze i łasce, powstałe zapewne tyleż pod wpływem tekstu Archinta, co trydenckiego dekretu o usprawiedliwieniu.

Wreszcie przesunąć wolno na lata poprzedzające opublikowanie zbioru *Hymni* początek recepcji duchowości Ignacjańskiej w Polsce i uznać ów tekst za pierwszy polski refleks *Ćwiczeń duchownych*. Znów jest to niemal 20 lat wcześniej w stosunku do daty sprowadzenia jezuitów przez następcę Dantyszka, kardynała Stanisława Hozjusza (1564).

⁴⁹Por. Müller-Blessing, *op.cit.*, s. 203–205. — Wojtyńska, *op.cit.*

Rozdział II

MIKOŁAJA SĘPA SZARZYŃSKIEGO POETYCKI TRAKTAT O NATURZE I ŁASCE

I

Ożywienie katolicyzmu pod wpływem Soboru Trydenckiego i dzięki pracy apostołskiej Towarzystwa Jezusowego spowodowało w drugiej połowie XVI stulecia liczne konwersje. Przeżył ją również Mikołaj Sęp Szarzyński. „Nawrócenie, to nie ulega wątpliwości” — stwierdza Claude Backvis¹. Wydaje się, że próba odczytania tomu poetyckiego *Rytmy, abo wiersze polskie* jako utworu świadczącego o duchowych poszukiwaniach konwertyty, przed którym stało zadanie uznania prawd Kościoła katolickiego nie tylko na płaszczyźnie intelektualnej, ale także wolitywnej i emocjonalnej, przynosi głębsze jego rozumienie. Kluczem do analizy *Rymów* proponuję uczynić zasadniczą kontrowersję epoki — problem natury i łaski. Czy jest rzeczywiście tak, że w odczuciu poety natura ludzka jest grzeszna, a łaska Boża — niewystarczająca? Zagadnienie to poruszył Jerzy Ziomek. Z młodości —

¹ C. Backvis, „Manieryzm”, czyli barok u schyłku XVI wieku na przykładzie Mikołaja Sępa Szarzyńskiego. Przełożyła E. Radziwiłłowa. W: *Szkice o kulturze staropolskiej*. Wybór tekstów i opracowanie A. Biernacki. Warszawa 1975, s. 176. Zob. też J. Błoński, *Mikołaj Sęp Szarzyński a początki polskiego baroku*. Kraków 1967, s. 20 n. Natomiast A. Borowski („Rytmy” Mikołaja Sępa Szarzyńskiego jako autoportret liryczny. „Pamiętnik Literacki” 1983, z. 3, s. 11 n.) widzi przełom duchowy Sępa raczej jako odrodzenie systemu religijnego lub religijno-światopoglądowego niż jako konwersję ze wszystkimi jej konsekwencjami.

„jeśli to była młodość ciekawa nowin religijnych, pozostało poczucie konfliktu Natury i Łaski. Natura jest skażona, Łaska jest nadzieją niedoskonałego człowieka. Bóg jest niedocieczony, niedostępny i surowy, ale człowiek zwraca się do Niego w przekonaniu, że został osobiście odkupiony, i to nie dla własnej zasługi, ale z niezgłębionego miłosierdzia Bożego. Człowiek żyje cnotliwie nie tyle dla własnego zbawienia, ile dla chwały Bożej”².

Jak więc przedstawia się poetycka teologia Mikołaja Sępa Szarzyńskiego, jego charytologia, którą możemy zrekonstruować, czytając *Rytmy, albo wiersze polskie*? Z pewnością nie ułoży się ona w zamknięty, spójny i konsekwentny system teologiczny. Mamy przecież — nie wolno o tym zapominać — do czynienia z prawdziwą poezją, a nie tylko z rymowaną teologią. Możemy jednak śledzić w *Rytmach* rozdarcie poety między odrzucaną (intelektualnie i wolitywnie, choć nie wiadomo, czy także i emocjonalnie) doktryną protestancką a akceptowaną (własnym wyborem) katolicką, a także paradoksy wynikające z tej drugiej i próby zaradzenia im, opanowania przez rozum i wiarę.

2

Człowiek Szarzyńskiego żyje w świecie, który jest — jak pisał Maciej Zalewski — światem pierwszego dnia stworzenia³:

Nieba machina tak zgodnie sprawiona,
Ze mądrość Pańska, że moc nieskończona
Wiecznie ją rządzi, woła, a po wielkim
Świecie jest słyszny głos i uszom wszelkim.

(*Pieśń I na Psalm Dawidów XIX*, w. 13–16)⁴

Jest to świat doskonały, nie skażony przez zło. Jest on z samej swej definicji ładem, kosmosem, harmonią (choć, oczywiście, z teologicznego punktu widzenia nie jest i być nie może obrazem Boga). Człowiek Szarzyńskiego z zachwytem wpatruje się w ów kosmos, jak to czyniło wielu przed nim i po nim: Dawid, Dante, Loyola, Kant... W gwiazdach wraz z nimi dostrzega odbicie „czegoś w rodzaju Bożej Opatrzności”⁵:

² J. Ziomek, *Renesans*. Warszawa 1980, s. 332.

³ M. Zalewski, *Człowiek zbuntowany. O poezji Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*. W zbiorze: *Polska liryka religijna*. Lublin 1983, s. 69.

⁴ Wszystkie utwory poety cytuję z wyd.: M. Sęp Szarzyński, *Rytmy, albo wiersze polskie oraz cykl erotyków*. Opracował i wstępem poprzedził J. Krzyżanowski. Wrocław 1973. BN I 118.

⁵ J.S. Gruchała, *Mikołaj Sęp Szarzyński*. Kraków 1987, s. 31.

Kto sie, gdy nieba chmura nie zakrywa,
 Patrząc na jasných gwiazd blask nie zdumiwa?
 Abo gdy światłem uderzy go w oczy
 Słońce, ognistym gdy sie kolem toczy?

(*Pieśń I na Psalm Dawidów XIX*, w. 21–24)

Ten świat idealny pozwala poecie — przez kontrast — lepiej poznać kondycję człowieka. Ale to poznanie prowadzi go do spostrzeżenia, że świat, niestety, też jest chory! Pojawiają się więc inne obrazy świata, którego „łakome marności / O nasze pilno czynią zepsowanie” (*Sonet IV. O wojnie naszej, którą wiemy z szatanem, światem i ciałem*, w. 3–4). Sytuacja jest więc ambiwalentna. W *Sonecie III. Do Najświętszej Panny* czytamy, iż wprawdzie dokonano się już zbawienie obiektywne, spełniła się protoewangelia *Księgi Rodzaju* (3, 15: „Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej; on zmiążdży ci głowę, a ty zmiążdżysz mu piętę.”, czy — jak w duchu maryjnym tłumaczy *Wulgata* — „*ipsa conteret [ona zmiążdży]*”)⁶:

Ty, głowę starwszy smoka okrutnego,
 Którego jadem świat był wszystek chory,
 Wziętaś jest w niebo nad wysokie chory,
 Chwalebna, szczęścia używasz szczyrego.

[w. 5–8]

Jednak pozostały „świata łakome marności”, bo — jak mówi *Ewangelia* św. Jana — świat jest nadal na usługach Szatana, „księcia tego świata”, ukrywającego się za marnościami.

Paradoks dwu wizji świata w utworach Sępa można interpretować następująco. Światu brakuje tej części jego doskonałości, którą miał mu nadać człowiek — jedyny byt na ziemi stworzony na obraz i podobieństwo Boże — zgodnie z pierwszym rozkazem Boga: „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (zob. Rdz 2, 26–31). W świecie tym jest więc dobro, świadczące o Stwórcy. Mówi o tym parafrazowany przez Sępa *Psalm XIX* (inc. „*Caeli enarrant gloriam Dei*”). Łaska zaś do tego stopnia objawia się przez dzieła

⁶ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. W przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich [...]. (*Biblia Tysiąclecia*). Wydanie 3, poprawione. Poznań–Warszawa 1980, s. 26. W przekładzie J. Wujka fragment ten brzmi następująco: „Położę nieprzyjaźń między tobą, a niewiastą i między potomstwem twoim, a potomstwem jej; ona zetrze twoją głowę, a ty czyhać będziesz na piętę jej”. Wszystkie cytaty biblijne — o ile nie podano inaczej — według wyd.: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu* [...]. Przełożył J. Wujek. Wyd. 3, poprawione. Kraków 1962. Sigła biblijne według *Biblii Tysiąclecia*.

Boże, że człowiek na sam widok świata — kosmosu milknie w pokornym akcie uwielbienia Boga (zob. cytowaną już tu *Pieśń I na Psalm Dawidów XIX*, w. 21–24). Ale jest w tym świecie także grzech, zło, niewierność, nienawiść. Z powodu swego rozdarcia między dobro i zło, wzniosłość i grzech, Boga i Szatana, nie może on człowiekowi dać nic trwałego. Z tak rozumianym „światem”, który kierując się pychą i grzechem, nie przyjmuje daru Bożego, poeta będzie chciał walczyć.

Jaki w tym rozdwojonym świecie jest człowiek? Także rozdwojony, czy — jak chce Błoński — rozmnożony⁷. Sprzeniewierza się swej prawdziwej, pierwotnej naturze, zgodnie z którą miał chwalić Boga, być z nim we wspólnocie. Tymczasem jest on „wąty, niebaczny, rozdwojony w sobie” (*Sonet IV*, w. 10), skłonny zarazem podążać ku sprawom Bożym, jak i pokusom „świata, szatana i ciała”⁸:

[...] On srogi ciemności
Hetman i świata łakome marności
O nasze pilno czynią zepsowanie.

Nie dosyć na tym, o nasz możny Panie!
Ten nasz dom — ciało, dla zbiegłych lubości
Niebacznie zajrzając duchowi zwierzchności,
Upaść na wieku żądać nie przestanie.

(*Sonet IV*, w. 2–8)

Jak powiedziano, świat był chory, zaistniało Odkupienie (*Sonet III*), ale w świecie tym jest nadal jad — grzech i śmierć — „córa grzechowa / świat skazić gotowa” (*Napis na statwę abo na obraz śmierci*, w. 1–2). Jest to więc świat nieprzyjazny człowiekowi, nie można go opanować intelektualnie⁹. To, co on proponuje, to fałszywy pokój:

Co na świecie, chyba błąd? kłopoty? marności?
Imię tylko pokoju snadź i szczęśliwości,
Którą widzi, a nie zna duch, chciwy lepszego,
Będąc jakmiarz związany od sługi swojego.

(*Pieśń IX*, w. 5–8)

⁷ Błoński, *op. cit.*, s. 63.

⁸ Koniecznie trzeba tu pamiętać o biblijnej semantyce „świata” i „ciała”. Zob. hasła: X. Leon-Dufour, *Ciało*, oraz C. Lesquivit i P. Grelot, *Świat w Słowniku teologii biblijnej*. (Przetłumaczył i opracował K. Romaniuk. Poznań 1985.) Zob. też K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*. Warszawa 1983, s. 172–176.

⁹ W. Weintraub, *Do charakterystyki stylu Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*. W: *Od Reja do Boya*. Warszawa 1977, s. 61.

Człowiek nie czuje się wolny. Jest skrepowany przez siebie samego. Przez to, co w jego planach, marzeniach, czynach jest przyjemne — przez „ciało”. Nie może mu wystarczyć pokój „tego świata”, „pokój — szczęśliwość”. Jest on zły, niewolący, polega na zaspokojeniu ludzkich pragnień przez wartości materialne, intelektualne, duchowe *etc.*, ale nie przez samego Boga. Jak zobaczymy, zawarte w *Sonecie IV* stwierdzenie: „pokój — szczęśliwość, ale bojowane / Byt nasz podniebny” — jest także polemiką z Erazmem z Rotterdamu.

3

Sępowe rozważania o bojującym to oczywiście nic innego, jak podjęcie przez poetę koncepcji „rycerza Chrystusowego”. O tym, że życie ludzkie jest bojującym, wiedział już Hiob, od którego Szarzyński zapożycza swe wyznanie („Bojującym jest żywot człowieczy na ziemi, a jako dni najemnika dni jego.” Hi 7, 11). Św. Paweł Apostoł kilkakrotnie nawiązuje do obrazu Boga-Wojownika z *Księgi Izajasza* (Iz 59, 17–23, por. Mdr 5, 17) i mówi o chrześcijaninie jako o człowieku gotowym do walki:

„Ty więc, synu mój — napomina Tymoteusza — wzmacniaj się w łasce, która jest w Chrystusie Jezusie i co słyszałeś ode mnie przez wielu świadków, to przekazuj wiernym ludziom, którzy będą zdolni i innych nauczać. Pracuj jak dobry żołnierz Chrystusa Jezusa. Służąc jak żołnierz Bogu, nikt nie wikła się w sprawy świeckie, aby się podobał temu, któremu się oddał. Kto bowiem i w zawodach walczy, nie bierze wieńca, tylko gdy należycie walczy.” (2 Tm 2, 1–5)¹⁰.

Błoński stwierdza, iż omawiany motyw został przez poetę zapożyczony od św. Ignacego Loyoli, który prawdopodobnie przejął go od Erazma z Rotterdamu¹¹. Czy jednak rzeczywiście założyciel Towarzystwa Jezuso-

¹⁰Inne miejsca nowotestamentowe, na które warto zwrócić uwagę w tym kontekście, to: Flp 1, 27; Kol 1, 29; 1 Tm 4, 10; Rz 7, 23; 2 Kor 10, 3; Ef 6, 14; Flp 1, 30; Jud 2 („walka”, „walczyć”); 2 Kor 10, 4 („bojowanie”). Zob. K. Greła, *Konkordancja Nowego Testamentu A* — Ź. T. 1–2. Kraków 1987.

O rozwoju koncepcji rycerza chrześcijańskiego pisze m.in. J. Malicki w pracy *Słowa i rzeczy. Twórczość Wacława Potockiego wobec polskiej tradycji literackiej*. (Katowice 1980, s. 156–182).

¹¹Błoński, *op.cit.*, s. 208. Podobnego zdania jest też Malicki (*op.cit.*, s. 168). Wydaje się, że pewne próby interpretacji duchowości Ignacjańskiej, zawarte w monografii Błońskiego, są dość sporne:

„Loyola nie ufał człowiekowi, ale chciał go zmusić do heroicznego działania; kazal mu być czystym posłuszeństwem, lecz zarazem godził się na milczenie rozkazodawcy! Wola Boga stawała się więc wolą Kościoła, zakon zaś — kijem w rękę starca;

wego był tu uczniem holenderskiego humanisty? Niewątpliwie jest prawdą, że Ignacy znał *Enchiridion militis christiani*. Czytał go mniej więcej w latach 1525–1526¹². Jednakże już wówczas istniał, napisany w Manresie w r. 1522, zasadniczy zrab jego *Ćwiczeń duchownych*, a na pewno medytacja o wezwaniu Króla oraz *Rozmyślanie o Dwóch sztandarach*, które zawierają Ignacjańską wersję interesującego nas motywu¹³. Nieprawdopodobna wreszcie wydaje się korekta *Ćwiczeń* pod wpływem lektury Erazma, gdyż — jak sam Ignacy przyznawał — spowodowała w nim ona „dziwne ostudzenie ducha pobożności”¹⁴. A w końcu Loyola zakazał członkom Towarzystwa Jezusowego czytania dzieł Rotterdamczyka.

Według wielkiego znawcy duchowości ignacjańskiej, Hugo Rahnera, „Erazm i Ignacy to dwaj żołnierze Chrystusa, ale dzieli ich cały świat”¹⁵. Spróbujmy uchwycić zasadnicze różnice między tymi koncepcjami.

Erazmowy rycerz jest postacią statyczną i bierną. Żyje w świecie, który jest dlań najwyższą wartością. Nie walczy on z wrogami — „szatanem, światem i ciałem”. „Pełni jedynie ustawiczną straż, zachowując czujność na drodze życia”¹⁶. W *Enchiridionie* czytamy: „Żebyśmy zawsze byli pod bronią, żąda od nas Paweł nakazując nam modlić się nieustannie”¹⁷. Postawa ta wynika z humanistycznej wizji człowieka — jest on na tyle rozumny i wolny, że może sam uchronić się od grzechu, który nie jest tylko złem uczynionym wobec Boga, ale też niszczy tę niezwykłą godność

grożąca pustką serca wypełniała gorączkowa działalność kościelna i polityczna, otwierająca drogę nadużyciom i kompromisom, podobnie zresztą jak potężnym, bohaterskim przedsięwzięciom” (s. 210).

„Doktryna ignacjańska mogła wydać się Sępowi sposobem uniknięcia przepaści, uwolnienia się od sprzeczności ja własnego i osiągnięcia dyscypliny, bez której groził chaos duchowy” (s. 211).

¹²Św. Ignacy Loyola, *Pisma wybrane. Komentarze*. T. 2. Opracował M. Bednarz przy współpracy A. Bobera i R. Skórki. Kraków 1968, s. 592, *Słownik osób*, hasło: Erazm Dezyderiusz z Rotterdamu.

¹³Zob. H. Rahner, *Geneza i duch pobożności ignacjańskiej*. W: Św. Ignacy Loyola, *op.cit.*, t. 1 (opracował M. Bednarz przy współpracy S. Filipowicza i R. Skórki), s. 632. O fakcie istnienia w tym czasie owych medytacji świadczy cytowany przez Rahnera (*ibidem*) o. Oliver Manare, jeden z najbliższych towarzyszy Ignacego:

„Od początku swego nawrócenia i powołania, gdy udał się do Montserratu i do miejsca samotnego <Manresy>, oddawał się przede wszystkim dwóm ćwiczeniom, mianowicie o Dwóch sztandarach i o Królu przygotowującym się do wojny przeciw nieprzyjacielowi piekielnemu i przeciw światu”.

¹⁴Rahner, *op.cit.*, s. 661 i przypis 190.

¹⁵*Ibidem*, s. 661–662.

¹⁶Malicki, *op.cit.*, s. 161.

¹⁷Desiderius Erasmus Rotterdamus, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny*. Przełożył J. Domański. Warszawa 1965, s. 20.

człowieka. Może on ponadto sam decydować o wyborze między dobrem a złem¹⁸.

Erazm omawia „chwyty zapaśnicze”, „zasadę i sztukę nowej służby wojskowej, dzięki której [...] [człowiek mógłby] o b w a r o w a ć s i ę przeciwko kielkującym ustawicznie na nowo grzechom dawnego życia”¹⁹. Jak się wydaje, istotą owych „zasad” jest słowo „p o w i n i e n e ś”. Bycie rycerzem Chrystusowym opiera się przede wszystkim na decyzji człowieka. Erazm nie wspomina o łasce. Jest tak wielkim optymistą, iż wydaje mu się, że można „Egipt”-grzechy porzucić raz na zawsze, że już się do nich nie wróci. Chrystus jest dlań przede wszystkim wzorem, chociaż — jak przyznaje — trzeba mu ufać bezgranicznie, naśladować jego postępowanie²⁰.

Gdy po swoim nawróceniu Ignacy tworzył *Ćwiczenia duchowne*, przede wszystkim rozumiał to, co jest istotą rycerstwa:

„Była nią wierność ideałowi i lojalność względem danej osoby. W Chrystusie znalazł osobę, która była również doskonałym ideałem. To jest sekret jego powodzenia.” — stwierdza jeden z jego duchowych synów, Parmanda Divarkar²¹.

Dlatego najważniejszą medytacją Ignacjańskich *Ćwiczeń* jest *Rozmyślanie o Dwóch sztandarach*. „Jeden — dodaje Loyola — jest Chrystusa, najwyższego Wodza i Pana naszego, drugi zaś Lucyfera, śmiertelnego wroga natury ludzkiej” (CD 136)²². Należy owo rozmyślanie czytać (a właściwie k o n t e m p l o w a ć) w kontekście ćwiczenia o wezwaniu Króla:

¹⁸ Malicki, *op.cit.*, s. 161. Zob. też słynną interpretację ryciny Albrechta Dürera *Rycerz, Śmierć i Diabeł*: E. Panofsky, *Trzy ryciny Albrechta Dürera: „Rycerz, Śmierć i Diabeł”, „Św. Hieronim w pracowni”, „Melancholia I”*. Przełożyła P. Rotkowska. W: *Studia z historii sztuki*. Wybrał, opracował i opatrzył posłowiem J. Białostocki. Warszawa 1971. Za Erazmem Dürer proponuje nie walkę ze Śmiercią i Szatanem, ale uznanie ich za coś nierealnego, za zjawy, upiory, „godne jedynie lekceważenia. Rycerz mija ich [Śmierć i Szatan] w drodze jakby nie dostrzegając ich wcale, i spokojnie podąża naprzód, wzrok swój kierując wytrwale i pewnie na samą rzecz” (s. 272).

¹⁹ Rotterdams, *op.cit.*, s. 257. Podkreśl. P.U.

²⁰ *Ibidem*, s. 179.

²¹ P. Divarkar, *Droga wewnętrznego poznania. O „Ćwiczeniach duchownych” św. Ignacego Loyoli*. Przełożył B. Steczek. Kraków 1987, s. 157.

²² Wszystkie cytaty z *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego Loyoli w przekładzie M. Bednarza (rewizji przekładu dokonał J. Sieg). W: *Pisma wybrane. Komentarze*. T. 2. Pozostawiam występującą w tej edycji — nie zawsze konsekwentną — ortografię (wielkie litery, zwłaszcza w tytułach). Podany w tekście po skrócie CD numer odnosi się do powszechnie przyjmowanego podziału tekstu *Ćwiczeń*.

„Prosić Pana naszego o tę łaskę, żebym nie był głuchy na jego wezwanie, lecz skory i pilny do wypełnienia jego najświętszej woli” (CD 91).

Natomiast w rozmowie końcowej z medytacji o dwóch sztandarach modlący się prosi Maryję o uzyskanie „u Syna i Pana swego łaski, aby [...] [go] przyjął pod swój sztandar” (CD 147).

Tak więc u Ignacego, by stać się rycerzem Chrystusa, trzeba najpierw uznać go za swojego Króla, usłyszeć jego wezwanie, uczynić jego sprawę swoimi, pragnąc stać się uczestnikiem jego zwycięstwa, jak się było uczestnikiem jego trudów (CD 92). Następnie należy odtworzyć w swej wyobraźni, rozważyć i głęboko przeżyć wizję dwóch sztandarów, które są obrazem walki toczonej między Chrystusem a Szatanem zarówno w każdej duszy ludzkiej, jak i w wymiarze kosmicznym. A wreszcie dokonać wyboru między tymi przeciwnikami i prosić o łaskę przyjęcia pod sztandar Chrystusa. Znamienne jest, że w duchowości ignacjańskiej służba pod tym sztandarem jest właśnie łaską (n a j w y ż s z ą ł a s k ą!), a nie jedynie decyzją ludzkiej woli, jak u Erazma. To bowiem, do czego wzywa Chrystus–Król jest trudne i godzi w naszą rozdartą przez grzech naturę. Nie jesteśmy w stanie sami pokonać jej buntów. Stąd Ignacy zaleca, byśmy prosili, aby Chrystus złamał ten opór i dokonał w nas tego, czego pragnie²³. Z drugiej zaś strony musimy dokładać tu wszelkich wysiłków:

„Tak ufaj Bogu, jakby całe powodzenie spraw zależało tylko od Boga, a nie od ciebie; tak jednak dokładaj wszelkich starań, jakbyś ty sam miał to wszystko zdziałać, a Bóg zgoła nic”²⁴.

Im bardziej się trudzimy w naszym boju ku chwale Boskiego Majestatu, tym większe otrzymujemy wsparcie. Inaczej niż u Erazma!

Inną istotną różnicą między tymi dwoma koncepcjami, a także powodem zakazu czytania pism Rotterdamszczyka w Towarzystwie Jezusowym, jest odmienne rozumienie relacji człowiek — Kościół. Erazmowi Kościół jest potrzebny jako instrument, który przekazuje nie skażoną prawdę Ewangelii. Kościół nie jest dlań celem samoistnym²⁵. Natomiast dla Igna-

²³ Współczesne komentarze do omówionych medytacji podane są np. w pracach: R. Machnik, *Wezwanie pomocne do kontemplowania Króla Wiecznego Fundamentem drugiego tygodnia*. W zbiorze: *Wybór Jezusa. O drugim tygodniu „Ćwiczeń duchownych” św. Ignacego Loyoli. Materiały z X Kursu Duchowości Ignacjańskiej*. Czechowice-Dziedzice 1991. — C. Filipo, *Kontemplacja Królestwa*. Przełożył P. Kostyło. „Zeszyty Ignacjańskie” t. 4 (Gdynia 1992). — C. Viard, *Wyobrażenia jako miejsce walki. Medytacja o Dwóch Sztandarach w „Ćwiczeniach duchownych”*. Przełożył P. Kostyło. W: j.w.

²⁴ Św. Ignacy Loyola, *op.cit.*, t. 1., s. 588.

²⁵ Zob. L. Kołakowski, *Erazm i jego Bóg*. W: Rotterdamus, *op.cit.*, s. XVI–XVII.

cego wierność Chrystusowi oznacza wierność Kościołowi — także wtedy, gdy ten przechodzi swój największy kryzys²⁶.

4

Człowiek Sępa ma już wybór jakby poza sobą. Dokonywanie go nie jest opisane w *Rytmach*. Ich bohater liryczny znajduje się w boju, który został mu dany i zadany. Podobnie jak u Erazma. Chwilą „włączenia pod sztandar” jest w *Enchiridionie* chrzest:

„Czy nie wiesz, żołnierzu Chrystusowy, że już wtedy, gdy cię wtajemniczano w misteria życiodajnego chrztu, zaciągnąłeś się pod znak Chrystusa—Wodza? [...]

Czy do tego ślubu można by dodać coś bardziej uroczystego, bardziej zobowiązującego?”²⁷.

Jednak, jak pamiętamy, człowiek Erazmowy nie walczy z metafizycznymi wrogami, a tylko pilnuje swej twierdzy. Mimo wszystko żyje w pokoju. Szarzyński natomiast zakwestionuje wartość tego pokoju²⁸, powiadając:

Pokój — szczęśliwość, ale bojowanie
Był nasz podniebny.

(*Sonet IV*, w. 1–2)

Erazm — zdaje się mówić Sęp — myli się. Za pokój Boży uznał samozadowolenie, przekonanie, że człowiek już „porzucił Egipt” i nigdy, nawet myślą, do niego nie wróci. Bycie rycerzem Chrystusowym to coś więcej, niż tylko „trzymanie straży”. Szarzyński niewątpliwie wie, że nie można też nim być przez aktywizm czy moralizowanie (Erazmowe „powinieneś”). Skoro bojowanie jest naszym „bytem podniebnym”, oznacza to, że jego fundamentem jest właśnie Bóg (jak u Loyoli). Erazm zapomina o tym, albo nie traktuje tego z należytą powagą. Chrzest nie jest przecież tylko jakimś „zobowiązaniem”. Jest sakramentem inicjacji chrześcijańskiej, włączeniem człowieka w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa oraz wyzwoleniem z grzechu pierwotnego, a więc źródłem łaski uświęcającej.

²⁶Zob. zawarte w zakończeniu *Ćwiczeń* tzw. *Reguły o trzymaniu z Kościołem* (CD 352–370), zwłaszcza regułę 13 (CD 365).

²⁷Rotterdamus, *op. cit.*, s. 9 i 92.

²⁸Zwrócił też na to uwagę Malicki (*op. cit.*, s. 169).

Szarzyński wie, że ten bój jest straszliwy, napawa człowieka lękiem. Stąd zapytuje:

Cóż będę czynił w tak straszliwym boju,
Wąły, niebaczny, rozdwojony w sobie?
(*Sonet IV*, w. 9–10)

Człowiek sam nie poradzi sobie w tej wojnie, jest ona nie na miarę jego natury. Czuje w sobie jakąś tajemniczą siłę, która niweczy jego pragnienie dobra. Jest rozdarty pomiędzy pobożne pragnienia i świadomość grzechu, pomiędzy Boga i wszystko to, co się jemu sprzeciwia. Zwróćmy uwagę na niezwykle kunsztowną, choć tylko trzywyrazową, autocharakterystykę: „wąły, niebaczny, rozdwojony w sobie”. Jest to nie tylko gradacja cech. Łączy je również struktura wynikania. Człowiek jest „niebaczny”, a więc nierozumny (w sensie niemożliwości dokonywania wyboru tego, co mu służy najlepiej na obranej drodze²⁹), gdyż jest wąły, słaby, nie na miarę swojego wyboru. I dlatego, że jest „wąły” i „niebaczny”, dostrzega w sobie owo rozdwojenie.

Po tym dramatycznym pytaniu tok utworu — zauważmy — łamie się. Ostatnie 4 wersy sonetu powinny przynieść odpowiedź na postawione pytanie o rezultat „straszliwego boju”. Czy jednak następuje tu odpowiedź wprost, czy zaleca się jakiś konkretny sposób postępowania? Raczej nie. Dotyczy ona za to kwestii znacznie bardziej fundamentalnej — mówi o tym, co jest gwarantem zbawienia. Szarzyński jakby doznał olśnienia, które pozwala wyznać:

Królu powszechny, prawdziwy pokoju,
Zbawienia mego jest nadzieja w Tobie!
Ty mnie przy sobie postaw, a przezpiecznie
Będę wojował i wygram statecznie!
(*Sonet IV*, w. 11–14)

Chrystus będący pokojem jawi się jako rzeczywistość ogarniająca człowieka. Jest nawet w pewien sposób poza wyborem. Jest samoudzielającą się Tajemnicą-Miłością.

W zacytowanym tu fragmencie *Sonetu IV* (w. 9–14) możemy (przyglądając się rymom) wykryć dwa przeciwstawienia, dwie antynomie

²⁹ Jest to więc, używając terminologii teologicznej, brak daru mądrości i rozumu. Zob. K. Romaniuk, *O siedmiu darach Ducha Świętego*. Warszawa 1990, *passim*.

Sępowego świata: bój — pokój oraz ja (człowiek) — Ty (Bóg). Podobnie jak bojowanie ma być zamienione w pokój, tak ludzkie „ja” musi się roztopić w Boskim „Ty”. Przebóstwienie natury ludzkiej, przyłączenie do Chrystusa, przyjęcie pod jego sztandar (św. Ignacy), jest warunkiem otrzymania prawdziwego, nieświatowego i nie-Erazmowego pokoju. Choć w omawianym tekście nie pada słowo „łaska”, nie ma najmniejszych wątpliwości, że nią właśnie jest „postawienie” przy Królu — prawdziwym pokojem, o co poeta prosi.

Janusz S. Gruchała bardzo trafnie zwrócił uwagę na podobieństwo klimatu *Rytmów* i końcówki rozdziału 7 w *Liście do Rzymian* św. Pawła³⁰. Zauważmy, że u św. Pawła słowa „Łaska Boża przez Jezusa Chrystusa” pojawiają się tak samo nieoczekiwanie, jak ostatni czterowers *Sonetu IV*. W obu tekstach mamy do czynienia z narastającym niepokojem, którego szczyt wyraża się w pytaniu: „Cóż będę czynił w tak straszliwym boju [...]?” (Sęp) oraz „Któż mnie wybawi z ciała tej śmierci?” (św. Paweł). Pytanie to niezwykle wzmacnia ich dynamikę. Wprowadza zawieszenie — pustkę, na którą odpowiada się zdaniem wskazującym na Chrystusa jako na źródło i dawcę łaski, pokoju, zbawienia. Warto dodać, że ów utwór poprzedzony jest *Sonetem III. Do Najświętszej Panny*, a więc — jak u Ignacego — Maryja jest pośredniczką prośby o przyłączenie (zob. CD 147).

5

Jak wiemy, według nauki katolickiej depozyt wiary złożony w człowieku ochrzczonym wymaga rozwoju przez życie religijne, sakramenty św. Interesujące jest, że Szarzyński mimo swych niewątpliwych związków z jezuitami, którzy szerzyli praktykę częstego przystępowania do spowiedzi i Komunii św., w swoich utworach nic nie pisze na ten temat. Zdaje się natomiast wyczekiwać na doświadczenie mistyczne, które według nauki Kościoła nie należy do normalnego porządku łaski, ale jest „*gratia gratis data*”. Być może Sęp nawet mówi o takim przeżyciu:

Wieczna dobroci, przyczyno wszytkiego,
 Życz nam być wdzięcznym daru tak wielkiego;
 Dałeś się poznać: daj, niech serce pali,
 Co rozum chwali.

³⁰ Gruchała, *op. cit.*, s. 51–52.

Trzykroć szczęśliwy, który Ciebie, Panie,
Zna spraw swych końcem i ma zakochanie
Wszego bezładne tylko w Twej wieczności
Doskonałości.

(*Pieśń III*, w. 29–36)

Jeżeli rzeczywiście mamy prawo dopatrywać się w tych słowach pragnienia mistycznego doznania istnienia Boga (co trzeba odróżnić od samoudzielenia się Boga), możemy stwierdzić, że jedną z przyczyn pogłębiania się religijnych problemów Szarzyńskiego było owo — nieuporządkowane — pragnienie.

Sytuacja człowieka w Sepowym świecie jest bardzo skomplikowana. Świat — już odkupiony, ale jeszcze będący w mocy złego ducha — stwarza takie warunki, że człowiekowi (czytaj: Sepowi) trudno jest przyjąć nawet wyraźną łaskę Bożą³¹: „choćaj nas oświecasz, żywiemy jak w nocy” (*Pieśń I*, w. 19). Skoro jednak łaska jest zawsze dostateczna (katolicyzm), czy więc odpowiedzialnym za to nie należy uczynić samego człowieka? Tak. Bojowanie, walka z Szatanem, światem i ciałem to jeszcze nie wszystko. Szarzyński, jak sądzi Zalewski, jakby nie chciał się wprost przyznać, że „człowieka podeptał sam człowiek. [...] światem dla człowieka jest on sam — grzech, zanim ujrzy światło dzienne i zmaterializuje się w konkretnie międzyludzkiem, rodzi się w człowieku”³².

Sęp wyznaje to jednak pośrednio. Introspekcja, doświadczenie własnego wnętrza, przekonuje go, iż nie może znaleźć podstawy ku temu, by oprzeć się w życiu tylko na sobie. Chociażby dlatego, że nie można być pewnym nawet swojej cnoty, owej ulubionej w epoce renesansu *virtus*:

Kto tak w cnotach utwierdzony,
Gdy przyjdzie na sąd prawdziwy,
By nie miał być potępiony?

(*Pieśń IV. Psalmu CXXX Paraphrasis*, w. 12–14)

Grzech nie jest bowiem czymś zewnętrznym w stosunku do człowieka. *Ewangelia św. Marka* mówi: „z wnętrza, z serca ludzkiego, pochodzą myśli złe, cudzołóstwa, porubstwa, zabójstwa, kradzieże, łakomstwa, złości, zdrada, bezwstyd, złe spojrzenia, bluźnierstwa, pycha, głupota. Wszystko to złe z wnętrza pochodzi i czyni plami człowieka” [7, 21–23].

Gdyby więc w człowieku nie było dyspozycyjności, postawy otwarcia na zło, jak to jest po grzechu pierworodnym, wówczas Szatan, świat i ciało

³¹ Zob. *ibidem*, s. 35.

³² Zalewski, *op. cit.*, s. 76.

miałyby zadanie kuszenia i sprowadzania z drogi przyjaźni z Bogiem daleko bardziej utrudnione.

Człowiek jednak czuje w sobie prawo Boże, które przekonuje go o wewnętrznej, ontycznej śmierci, stawia go wobec prawdy o sobie samym. Każe pozbyć się złudzeń i podjąć walkę: walkę o łaskę — wspólnie z łaską. Dodajmy, że sprawcą tego jest Duch Święty, który według słów Jezusa ma przekonać świat o grzechu, sprawiedliwości i o sądzie (zob. J 16, 8 n.).

Wspomniano już o związku *Rytmów* z Pawłowym *Listem do Rzymian*. Nie sposób zapomnieć o tym, że właśnie od Lutrowej egzegezy tego pisma rozpoczęła się reformacja i że późniejsze jego interpretacje będą miały niebagatelne znaczenie dla sporu o naturę i łaskę³³. Gruchała popełnił jednak błąd, cytując ów list w przekładzie z greki, jaki jest nam ogólnie dostępny. Czasy Sępa to przecież epoka *Wulgaty*! A końcówka rozdziału 7. w interesującej nas epistole brzmi inaczej w przekładzie z greki i z łaciny. Porównajmy:

³³Zob. M. Luter, *Przedmowa do „Listu św. Pawła do Rzymian”* (1522). W: *Przedmowy do ksiąg biblijnych*. Przełożył J. Krzyspiew. Wstęp K. Mrowcewicz. Warszawa 1992, s. 54–72. Por. J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.* T. 1. Przełożył J. M. Kłoczowski. Warszawa 1986, rozdz. 1. — P. Chaunu, *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250–1550)*. Przełożył J. Grosfeld. Warszawa 1989, rozdz. 6. Sam Luter tak wspominał:

„Ja zaś, który — żyjąc jako mnich nienagannie — czułem się wobec Boga grzesznikiem z pełnym niepokojem sumieniem i nie wierzyłem, że będę mógł go przebłagać jakimkolwiek zadośćuczynieniem z mej strony, nie tylko nie kochałem, ale wręcz nienawidziłem sprawiedliwego i karzącego grzeszników Boga i jeśli nie bluźniąc w cichości, to w każdym razie głośno szemrać oburzałem się na Boga mówiąc: jakby nie dość było, że nieszczęśli grzesznicy na wieki zgubieni są przez grzech pierworodny i przytłoczeni wszelkiego rodzaju nieszczęściami przez przykazania dekalogu, Bóg przez ewangelię pomnożył jeszcze cierpienie i przez ewangelię grozi nam swoją sprawiedliwością i gniewem. Miotalem się tak i srożyłem w swym wzburzonym sumieniu, jednak nie przestawałem zaciekle roztrząsać tego miejsca z listu Pawła [Rz 1, 17], pragnąc za wszelką cenę dowiedzieć się, co on chciał tam powiedzieć. Wreszcie, rozmyślając dniem i nocą, dostrzegłem za sprawą miłosiernego Boga właściwe powiązanie i sens owych słów: **Sprawiedliwość boża objawia się w ewangelii, jak jest napisane: Sprawiedliwy z wiary żyje** (Rzym. 1, 17). I wtedy zacząłem rozumieć, że sprawiedliwość boża to ta, dzięki której sprawiedliwy żyje z daru bożego, mianowicie z wiary, i zrozumiałem, że sprawiedliwość boża objawiona przez ewangelię to owa sprawiedliwość bierna, którą miłosierny Bóg usprawiedliwia nas przez wiarę, jak napisano: **Sprawiedliwy z wiary żyje**. Wtedy dopiero poczułem się całkowicie odrodzony, jak gdybym przez szeroko otwarte bramy wstąpił do samego raju”. (M. Luter, *Przedmowa do tomu I „Dzieł łacińskich”*. Przełożyła I. Lichońska. W antologii: *Mysł filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*. Wyboru dokonał, notą wstępną i przypisami opatrzył L. Szczucki. Warszawa 1972, s. 103–104.)

„Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała, <co wiedzie ku> tej śmierci? Dzięki niech będą Bogu przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego!” [Rz 7, 24]³⁴

„Nieszczęsny ja, człowiek, któż mnie wybawi z ciała tej śmierci? Ł a s k a b o ż a przez Jezusa Chrystusa Pana naszego.” [Rz 7, 24–25; podkreśl. P.U.]

Istotne jest to, że znana Sępowi *Wulgata* mówi wprost o łasce³⁵. Bóg i jego łaska — można powiedzieć — to jedno. Skoro tak się rzecz ma, Szarzyński słusznie dochodzi do wnioski, że człowiekowi brakuje tylko Boga, od którego pochodzi — jako dar łaski — „lutość i sprawiedliwość”:

Zakon Twój, pelen lutości,
I wierne Twe słowa, Panie,
Ze mię wyrwiesz z tej ciężkości,
Czynią mi pewne ufanie.

(*<Pieśń> IV. Psalmu CXXX Paraphrasis*, w. 18–21)

Jednak już karanie przez Boga poeta traktuje jako łaskę:

Twe obietnice odmiany nie znają
I światłem prawdy serca utwierdzają;
A tak nas karzesz, gdyć który przewini,
Ze w nim pożytek Twa święta każń czyni.

(*Pieśń I na Psalm Dawidów XIX*, w. 41–45)

Człowiek, popelniając grzech, niszczy sam siebie. Kara to przede wszystkim ukazanie mu konsekwencji zła, element Bożej pedagogii.

Po tym wszystkim, co powiedziano, staje się jasne, iż *Sonet V* musi się kończyć tym znamienym wyznaniem, że „nietrwała miłość rzeczy świata tego”

Zawodzi duszę, której wszystko mało,
Gdy Ciebie, wiecznej i prawej piękności,
Samej nie widzi, celu swej miłości.

[w. 12–14]

Duszy nic nie wystarczy, jeśli nie zobaczy Boga. Chodzi tu o duchowe doświadczenie Boga przez Miłość, będącą jego istotą, nie zaś o poznanie intelektualne. Szarzyński dochodzi do stwierdzenia identycznego ze

³⁴ *Biblia Tysiąclecia*, s. 1283.

³⁵ Zob. interpretację tego rozdziału w: K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp — Przekład z oryginału — Komentarz — Ekskursy*. Poznań 1976.

słowami z I księgi *Wyznań św. Augustyna*: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”³⁶. Przywołanie tu wielkiego Doktora Kościoła jest jak najbardziej uzasadnione, tym więcej, że — jak dowiódł Wiktor Weintraub — *Sonet V* to nic innego, jak zespolenie anakreontyku zaczynającego się od słów „Ciężko kto nie miłuje, ciężko kto miłuje...” z innym fragmentem *Wyznań*³⁷:

„Niechaj Cię za te wszystkie twory sławi dusza moja, o Boże, Stwórco wszechrzeczy! Lecz nie pozwól, bym do nich zmysłami przywarł w miłości. Rzeczy te bowiem idą szlakiem, jakim zawsze szły ku nieistnieniu, a duszę rozdzierają nieukojonym pragnieniem. Bo ona chce istnienia, chce znaleźć oparcie w tym, co kocha. A w nich takiego oparcia znaleźć nie może, bo one nie trwają. Przemijają nieustannie. Wymykają się naszym zmysłom do tego stopnia, że nikt nie może ich naprawdę uchwycić nawet w tym momencie, gdy jeszcze istnieją”³⁸.

Ustalenie Weintrauba jest arcyważne. Pozwala bowiem umieścić *Sonet V* i jego temat, miłość, w nieco innym kontekście filozoficznym. Jest nim nie tylko platonizm w swym florenckim wydaniu³⁹, ale również augustianizm i filozofia średniowieczna (Bernard z Clairvaux, Wilhelm z Saint-Thierry)⁴⁰. Przede wszystkim, cytowany fragment *Wyznań* znosi

³⁶ Św. Augustyn, *Wyznania*. Przełożył Z. Kubiak. Warszawa 1987, ks. I, 1, s. 7.

³⁷ Weintraub, *op. cit.*, s. 55. W przekładzie J. Danielewicz (Liryka starożytnej Grecji. Wrocław 1987, s. 120. BN II 92) anakreontyk ten brzmi następująco:

Ciężko nie kochać,
Kochać — też ciężko,
Najciężej jednak
Kochać daremnie.

T. Sinko (wstęp w: M. Sep Szarzyński, *Rytmy oraz anonimowe pieśni i listy miłosne z XVI wieku*. Kraków 1928, BN I 118.) uważa Sepowy przekład za wierniejszy niż translacja Jana Kochanowskiego (*Fraszki*, I 40), niezależnie od tego, czy podstawą był dłań oryginał grecki, czy też wersja łacińska. Niewątpliwie Sep prowadził tu dialog nie tylko z „Anakreontem”, ale również z Mistrzem z Czarnolasu.

³⁸ Św. Augustyn, *op. cit.*, ks. IV, 10, s. 73.

³⁹ Tak interpretuje utwór K. Mrowcewicz (*Czemu wolność mamy? Antynomie wolności w poezji Jana Kochanowskiego i Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*. Wrocław 1987, s. 217 n.). O neoplatonickiej koncepcji miłości zob. np.: E. Garin, *Filozofia odrodzenia we Włoszech*. Przełożył K. Zaboklicki. Warszawa 1968, rozdz. 4. — T. Klaniczay, *Neoplatoniska filozofia piękna i miłości w literaturze renesansowej*. W: *Renesans — manieryzm — barok*. Wybór i posłowie J. Ślaski. Przełożyła E. Cygielska. Warszawa 1986. — A. Kuczyńska, *Sztuka jako filozofia w kulturze włoskiego renesansu*. Warszawa 1988.

⁴⁰ Idę tu za E. Gilsonem (*Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*. Przełożył Z. Ja-

platońską opozycję między światem materialnym a niematerialnym. Pochwała Stwórcy dokonuje się poprzez pochwałę stworzenia. Problem miłości nie polega więc na zanegowaniu wartości doczesnych, świata, ale na właściwej wobec nich postawie. Jest to problem — możliwej, choć nie nieuniknionej — autonomizacji świata względem Boga, postawienia świata ponad nim, zamiast miłości w Bogu.

Augustyna to niebezpieczeństwo jednak nie przeraża. Więcej, umiłowaniu rzeczy doczesnych nadaje pewną wartość „pedagogiczną”. Miłując je, człowiek nie nasyci się nigdy, szybko dojdzie do przesytu. Wszystko może go nęcić, ale nic nie zaspokoi. Podąża więc od jednego dobra do drugiego i doświadcza, że jego pragnienie jest nieskończenie większe nad to, co mu dostępne. To nienasyconie jest istotą człowieka, który nigdy nie znajduje pełnej satysfakcji w tym, co kocha. Dlatego wędruje od wartości do wartości, sięga po dobra coraz większe — i jest coraz bardziej nienasycony. Introspekcja musi mu podpowiadać, że owo nienasycone pragnienie jest znakiem przyciągania go przez nieskończone dobro. Przesyt świata jest nieuświadomianą miłością do Boga. Cierpienie rodzi się z tego, że człowiek zatrzymuje się na jakimś dobru stworzonym, zamiast przekraczać samego siebie, wybiegać ku...; na tym, iż nie dostrzega, że miłość jest właśnie innym określeniem owego samotranscendowania, wznoszenia się ku Celowi miłości, który jest jednocześnie jej źródłem i przyczyną.

„Kresem poszukiwania będzie akt miłości, którym człowiek umiłuje Boga, jak Bóg samego siebie miłuje”⁴¹.

Jednak ostatecznie problem augustiańskiej i średniowiecznej koncepcji miłości da się sprowadzić do dwóch zagadnień wcześniej poruszonych: pokoju i łaski. Świat bowiem nie daje człowiekowi pokoju właśnie dlatego, że poszukiwanie tego, co człowieka nasyci jest niepokojące. Niepokój rodzi już poszukiwanie, a próba przyłgnięcia do tego, co przemija, jeszcze je potęguje. Dlatego Augustyn, Bernard z Clairvaux i Wilhelm z Saint-Thierry zbliżają miłość i łaskę, więcej — sprowadzają miłość do łaski:

„Jeśli w naszym obecnym stanie potrzebujemy łaski, by móc kochać Boga nade wszystko, to nie znaczy to jednak, że natura jest sama przez się do tego niezdolna. Znaczy to jedynie, że stała się do tego niezdolna

kimiak. Warszawa 1953; *Duch filozofii średniowiecznej*. Przełożył J. Rybałt. Warszawa 1958, rozdz. 14), który uważa, że filozofia ta jest autonomiczna w stosunku do platonizmu.

⁴¹ Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 268.

bez pomocy łaski, która musi ją najpierw uleczyć z ran, a dopiero potem nakierować ku jej prawdziwemu przedmiotowi⁴².

Tak więc ludzkie poszukiwanie miłości, wędrówka od jednego dobra do drugiego, to proces wzrastania w miłości, odbywający się przy pomocy łaski. Nie jest to jakieś samodoskonalenie, ale właśnie — otwieranie się na łaskę i miłość. Miłość jest bowiem tym, co grzech zniszczył, a łaska odnawia.

Czy jest to tylko przypadkiem, że owa „jedna zacna osoba duchowna”, która na prośbę Jakuba Szarzyńskiego przygotowała do druku wiersze jego zmarłego brata, umieściła c y k l sonetów na początku tomu? Są to, jak wiemy, utwory najpóźniejsze, pochodzą z lat 1579–1581⁴³. Wolno więc traktować je jako poetycki i intelektualny punkt dojścia. Kim był ów duchowny, tego nie wiemy. Nie wiemy również, czy to on, czy też sam autor, wyeksponował cykl sonetów, umieścił go na początku zbioru *Rytmy, albo wiersze polskie*. Wolno jednak sądzić, że kolejność sonetów nie jest przypadkowa. Jak myślę, można tu wskazać dość wyraźną zasadę konstrukcyjną cyklu. Otóż układ utworów odpowiada dynamice zasadniczych etapów *Ćwiczeń duchownych* Loyoli. *Sonet I* oraz *Sonet II* podejmują problemy pierwszego tygodnia rekolekcji, skupione wokół grzechu człowieka i świata. Stąd obrazy krótkości życia, niepewności losu, niestałości dóbr tego świata, oddalenia od Boga, grzechu. Natomiast *Sonet III*, jak pamiętamy, wprowadza mediacyjną rolę Maryi, jej pośrednictwo w prośbie o przyłączenie pod sztandar Chrystusowy. To zaś jest tematem *Sonetu IV*, podejmującego omówioną koncepcję rycerza i bojowania (Ignacjańska medytacja o wezwaniu Króla oraz o dwóch sztandarach). Wreszcie *Sonet V* i zawarta w nim kontemplacja miłości to nic innego, jak synteza Ignacjańskich ćwiczeń, wyrażona przez Loyolę w *Kontemplacji <pomocnej> do uzyskania miłości* (CD 230–237), której centrum stanowi słynna modlitwa oddania:

Zabierz, Panie, i przyjmij
całą wolność moją,
pamięć moją i rozum,
i wolę mą całą,
cokolwiek mam i posiadam.
Ty mi to wszystko dałeś —
Tobie to, Panie oddaję.

⁴² *Ibidem*, s. 271.

⁴³ Zob. Błoński, *op.cit.*, s. 36–37. Do cyklu należą jednak tylko sonety I–V. Ostatni nie łączy się z nim.

Twoje jest wszystko.
 Rozporządzaj tym w pełni
 wedle swojej woli.
 Daj mi jedynie miłość twą i łaskę,
 albowiem to mi wystarcza. Amen.
 (CD 234)

Szarzyński wydobywa więc z *Ćwiczeń* to, co jest istotą zanotowanego w nich procesu duchowego, jego sednem: drogę od poznania swojej nędzy (oczyszczenie), przez dokonanie wyboru i prośbę o łaskę przyjęcia pod sztandar (oświecenie), aż do miłosego zjednoczenia z Bogiem. Jednak eksponując te etapy, pomija konkretne rozmyślenia, nie zapisuje rymowanych medytacji — nie to jest przecież jego celem.

Warto zastanowić się nad jeszcze jedną analogią. U Ignacego medytacja o wezwaniu Króla składa się z dwu części. Najpierw Loyola poleca wyobrazić sobie władcę ziemskiego, chrześcijańskiego króla wzywającego do walki z niewiernymi. Każe widzieć rycerza „przewrotnego i tchórzliwego”, który nie podjąłby tego wezwania. Jak bardzo byłby on godny wzgardy! Jeżeli więc rycerze podejmują to wezwanie, to o ileż bardziej godny nagany i potępienia jest ten, kto nie chciałby dzielić trudów i zwycięstw Chrystusa-Króla?

W *Sonecie IV* co prawda nie mamy realizacji tego schematu. Jednak zawarte tam rozważania znajdują swój „świecki” kontekst czy komentarz w postaciach historycznych rycerzy, którym poświęcone są *Pieśń V. O Fridruszu* oraz *Pieśń VI. O Strusie*. Backvis zauważa podobieństwo postawy Fridrusza i postawy opisanej w pamiętniku Blaise’a de Monlunc (1570). Obaj pod wpływem etosu rycerskiego, który *nb.* stanowił niezwykle istotny element doświadczenia Loyoli, „stawili czoła oczywistemu niebezpieczeństwu i, nie zadowolając się tym, że go nie omijają, wzywali niebezpieczeństwo i jakby nawet o nie zabiegali”⁴⁴. Przypomina się więc Ignacjańskie pytanie: „o ileż bardziej?”. Jeżeli tak postępują docześni rycerze, to o ileż bardziej postawa taka winna charakteryzować rycerza Chrystusowego?

6

Szarzyński zapytuje: „Co ma człowiek nie Twego?” (*V. Pieśń na kształt Psalmu LXX*, w. 15). I odpowiada: „Od Boga wszystko; Pan to dobro-

⁴⁴C. Backvis, „*Targ*”, który *Fridrusz odrzucił*. Przełożyła M. Dramińska-Joczowa. W: *Renesans i barok w Polsce. Studia o kulturze*. Wybór i opracowanie H. Dziechcińska i E.J. Głębicka. Warszawa 1993, s. 57–58.

tliwy” (*Pieśń III. O wielmożności bożej*, w. 1). Bóg jest celem i sensem życia ludzkiego, dawcą wszystkiego, przede wszystkim zaś — prawdziwego pokoju. Jak na razie, jest to odpowiedź tylko teoretyczna, teza, którą dopiero trzeba s o b i e udowodnić. Oczywiście, jest ona całkowicie zgodna z doktryną katolicką. Jednak Sępowi jawi się ten problem mniej optymistycznie. Jest to problem człowieka, który ma Bogu sprostać, choć przez swą skazoną naturę nie jest na jego miarę⁴⁵. Natomiast według Borowskiego Bóg wydaje się daleki, ale zarazem jest „tuż obok człowieka, na odległość westchnienia, na odległość aktu myśli i woli. Jest to dystans tragicznie daleki dla *myśli żądzą zwiedzionych*”⁴⁶. Sęp postrzega w sobie niezdolność do przekroczenia tej granicy, niezdolność do prawdziwej miłości Boga: skoro prawo Boże to czynienie dobra przez uczynki miłości, a ja czuję i wiem, że rodzi się we mnie grzech, ulegam — przynajmniej na płaszczyźnie wolitywnej — Szatanowi, światu i ciału, tzn. że Boga nie kocham. Tak wyglądałby tok rozumowania poety. Skoro więc przeżył i zrozumiał tę prawdę, zgadza się na „bojowanie — byt nasz podniebny”.

Zanim jednak dojdzie do ostatecznego wniosku, że to Bóg musi mu dać siłę i zdolność do miłości i bojowana, tj. łaskę, będzie jeszcze oskarżał wolną wolę i wolność (metafizyczną), jaką otrzymał przecież od Boga:

Proch podnóżka Twojego, czemu wolność mamy
Twych ustaw ustępować, w których żywot znamy,
Do tego przystępując, co śmiertelnie szkodzi?

(*Pieśń II. O rządzie bożym na świecie*, w. 13–15)

Wolność byłaby może dobra, gdyby jednocześnie nie pozwalała powiedzieć Bogu „nie — *non serviam*”⁴⁷. Wraz z nią na człowieka spada odpowiedzialność, której o własnych siłach nie jest w stanie podolać. Wola ludzka jest przeto więcej niż okaleczona. Może i aktem woli można dokonać czegoś dobrego (przynajmniej temu poeta nie zaprzecza), ale powiedzieć „tak” z własnej woli nie można. Czy Bóg działa więc nielogicznie? Skoro zależy mu na zbawieniu człowieka, czemu pozwolił po grzechu pierwotnym zachować wolność? Tu Szarzyńskiego niewątpliwie nie może przekonać argument teologii katolickiej, iż mimo wszystko Stwórcą nie chciał mieć niewolników, lecz wolnych, współpracujących z jego łaską ludzi. Jak

⁴⁵Zob. Zalewski, *op.cit.*, s. 70.

⁴⁶Borowski, *op.cit.*, s. 23.

⁴⁷Problem ten obszernie omawia Mrowcewicz (*op.cit.*), choć trudno by się było zgodzić z jego tezą o ucieczce od wolności oraz o wolności jako niedostatku stworzenia (zob. cz. I, rozdz. 3).

pisał św. Augustyn, Bóg sam stworzył człowieka, ale nie chce go zbawić bez jego udziału. Sęp w swym dramatycznym pytaniu o wolność jest bliższy twierdzeniom protestanckim, że wola jest martwa, a wolność nie istnieje i nie mamy żadnej możliwości czynienia dobra, współpraca zaś z łaską jest niemożliwa. Jednak, skoro chciał być katolikiem, nie mógł pozwolić sobie na trwanie przy „starej nauce”.

Rozdarcie między dwa systemy teologiczne jest widoczne także w słowach oceniających rolę rozumu. W *Pieśni II* Szarzyński powiada: „Dałeś rozum — przecz u nas fortuna sie rodzi?” (w. 16), czyli nie rozum, lecz fortuna rządzi naszym postępowaniem. Jest to bez wątpienia element protestancki. Jak wiemy, według Kalwina grzech pierworodny osłabił także naszą inteligencję. Stąd negatywna ocena rozumu. Jednak już w *Pieśni VIII* czytamy: „Komu Pan Bóg dał rozum, zawždy jest swobodny” (w. 4). Rozum jest warunkiem wolności człowieka, a zgodnie z tytułem tego utworu jest on człowiekowi potrzebny bardziej niż skarby. Szarzyński pragnie więc rozumowi — oczywiście, oświeconemu łaską Bożą — podporządkować wolę. Dlatego akceptuje bojowanie. Pojmuje je najpierw jako pozbycie się fałszywego pokoju, otwarcie na Boga, a później — już w świadomym współdziałaniu z łaską Bożą — jako walkę z Szatanem, światem i ciałem.

Gdyby Sęp skonstatował tylko, że człowiek nie może być sobie sam przewodnikiem⁴⁸, byłoby to bardzo pesymistyczne. Wie on już jednak, że istniejącą między nim a Stwórcą przepaść może zlikwidować Bóg i jego łaska: „Twą łaską wolny” — czytamy (*Pieśń III. Psalmu LVI Paraphrasis*, w. 45). Łaska jest tym, co rozumnej naturze człowieka przynosi prawdziwą, niezafałszowaną wolność. W innym miejscu *Rytmów* czytamy:

Bowiem skarb jest nieprzebrany
 Wieczne miłosierdzie Jego:
 On nie leniw zgoić rany
 I podźwignąć upadłego;
 On, prócz wszelkiego wątpienia,
 Nie zapomni ludu swego,
 Przywiedzie go do zbawienia.

(*Pieśń IV. Psalmu CXXX Paraphrasis*, w. 29–35)

Bóg sam leczy rany, jakie naturze ludzkiej zadał grzech pierworodny oraz grzechy osobiste człowieka. Jego zbawcza łaska obejmuje właśnie tych,

⁴⁸Zob. Błoński, *op.cit.*, s. 100.

którzy potrzebują miłosierdzia: grzeszników i wątpiących. W *Pieśni III. Psalmu LVI Paraphrasis* Szarzyński wyznaje:

Wszakże, choć we dnie, choć strach obciążliwy
Mnie w nocy ciśnie, Ojczy dobrotliwy,
Tyś jest nadzieją moją, mój obrońca,
I będziesz w każdej potrzebie do końca.

(*Pieśń III. Psalmu LVI Paraphrasis*, w. 9–12)

Łaska, przynosząc prawdziwy pokój, sprawia, że wydarzenia przestają niszczyć człowieka. Historia rycerza–pielgrzyma będzie miała szczęśliwe zakończenie w Bogu, który czuwa nad jego losem i jednak nie poskąpi mu swej łaski:

Pańska dobroć nie ustanie
Pilnować ludzi pobożnych.

(*Pieśń II na Psalm Dawidów LII*, w. 3–4)

Zgódź się, człowieku, na bojowanie proponowane ci przez Boga, proś o łaskę przyjęcia pod sztandar Chrystusa i w ten sposób poznaj swoją prawdziwą godność — zdaje się mówić poeta. Dochodząc do tego wniosku, Sęp dokonuje aktu zawierzenia:

Ciebie, wszego stworzenia o obrońco wieczny,
Wzywam, wątły, ubogi i nigdzie bezpieczny:
Miej mię w pilnej opiece, a we wszystkiej trwodze
Pośpiesz przynieść ratunek duszy mej, niebodze.

Uskrom choć różgą Twoją ciało zaślepione
I żądzą prózną, sprośną, szkodną napelnione;
Niech się wstyda, że pragnie duszy swej panować:
Słuszniej wiecznej ma służyć, co się musi psować.

(*V. Pieśń na kształt Psalmu LXX*, w. 1–8)

Powód tego zawierzenia jest chyba tylko jeden. Doświadczenie łaski Bożej staje się przyczyną ufności Dawcy zbawienia. Człowiek coraz bardziej odczuwa swą niewystarczalność oraz konieczność łaski i opieki Bożej (Opatrzności). Dochodzi do wniosku, że aby mógł oddać siebie Bogu, pozwolić łasce na działanie, musi najpierw przyjąć samego siebie z ręki Stwórcy, zaakceptować swą skażoną naturę. Myśl ta pojawia się już w *Sonecie II*. Poeta, parafrazując słowa Hioba, ukazuje *miseriam humanae conditionis*, a następnie stwierdza z przeogromnym zdziwieniem:

I od takiego (Boże nieskończony,
W sobie chwalebnie i w sobie szczęśliwie
Sam przez sie żyjąc) żądasz jakmiarz chciwie
Być miłowany i chcesz być chwalony.

Dziwne są Twego miłosierdzia sprawy.
Tym sie Cherubim (przepaść zrozumności)
Dziwi zdumiały i stąd pała prawy
Płomień, Serafim, w szczęśliwej miłości.

O święty Panie, daj, niech i my mamy
To, co mieć każesz, i Tobie oddamy!

(*Sonet II*, w. 5-14)

Przyczyną akceptacji natury ludzkiej jest jej bezgraniczna akceptacja przez Stwórcę, będącego pełnią Doskonałości, który chce być miłowany i chwalony przez swe stworzenie — po grzechu pierworodnym tak bardzo niedoskonałe, lecz mimo wszystko uczynione na jego obraz i podobieństwo. To Boże miłosierdzie jest tak wielkie, że dziwią się mu duchy czyste — Cherubiny i Serafyny. Zresztą dotykamy tu jednego z paradoksów Sępowej teologii: stworzenie i odkupienie są faktami koniecznymi, by Najwyższy mógł w pełni poczuć się Bogiem; w tym najpełniej objawia się jego Tajemnica.

Szarzyński stawia na poddanie się woli Bożej jako sensowi życia i prosi o naprawienie swojej:

A utwierdź wolność chceniu, której nie zna użyć:
Wolim w świętej ojczyźnie Tobie wiecznie służyć.

(*Pieśń II. O rządzie bożym na świecie*, w. 19-20)

Przeto woli mej rada (rządzić sie nie sprawna),
Chętne żagle rozwiła ku Twej, Panie, chwale,
Ty mie wieź, Ty sturuj sam; tak skończę bieg w cale.

(*Pieśń IX. Iż próżne człowiecze staranie bez bożej pomocy*, w. 14-16)

Jak słusznie zauważył Czesław Hernas: „los człowieka jest ciągłym bójowaniem, stałym dokonywaniem wyborów, w czym Opatrzność mu pomaga, ale nie wyręcza”⁴⁹. Bóg pojawia się — dodaje Borowski — „jako zdumiewająco żarliwy przyjaciel człowieka, nie pozostawi go w tej walce samotnie”⁵⁰. Udziela mu swej łaski, która zawsze jest dostateczna.

⁴⁹Cz. Hernas, *Barok*. Warszawa 1980, s. 25.

⁵⁰Borowski, *op.cit.*, s. 28.

Obraz tych poetyckich rozważań o naturze i łasce byłby chyba niepełny, gdyby nie pojawiło się w *Rytmach* odwołanie do najważniejszego obrazu tego problemu w *Ewangelii* św. Jana: „Jam jest prawdziwy szcep winny, a Ojciec mój jest rolnikiem” (J 15, 1 n.⁵¹). Co prawda, u Sępa człowiek jest drzewem oliwnym w Bożym ogrodzie, a u Jana — gałązką winorośli, ale sens jest ten sam. Chodzi o ukazanie nadprzyrodzonego, dokonującego się na mocy łaski, zjednoczenia z Chrystusem—Zbawicielem. Oderwany od niego człowiek żyć nie może. Wszystko jest darem łaski, za którą Dawca niczego nie żąda — oprócz całkowitego oddania się sobie:

A ja, drzewo jak oliwy,
W ogrodzie Pańskim wszczepiony,
Kwitnąć będę, nielekliwy,
W nadzieję z nieba obrony.

A Ciebie przed wszymi, Panie,
Wyznam skażcą nieprawości,
I mając w Tobie ufanie
Zniosę wszelkie doległości.

(*Pieśń II na Psalm Dawidów LI, w. 25–32*)

7

Spróbujmy podsumować. Po poznaniu prawdy egzystencjalnej o sobie, o człowieku, po rozpoczęciu bojowania, „by wygrać statecznie”, poeta uświadamia sobie do końca, że Bóg jest celem wszystkiego. Przyjmuje siebie z jego ręki wraz ze swą skażoną naturą, na którą już zaczęła działać łaska, by oddać mu swą wolę (siebie). Nie tylko chce przyjąć łaskę (co pozostawiałoby go na gruncie pozakatolickim), ale też z nią współpracować (katolicyzm). Decyduje się na bycie rycerzem Chrystusa, na bojowanie razem z nim. Przyjmuje zbawienny pokój Boży. A o pokoju tym tak pisał Jakob Böhme:

Pokój jest przyszłym dobrem, przyszłym szczęściem mojem:
Nie chciałbym Boga, gdyby Bóg nie był pokojem.

(*Pax Domini*)

⁵¹ Wolno sądzić, że właśnie pod wpływem tego fragmentu powstała Sępowa parafraza. W porównaniu z *Wulgatą*, Buchananem czy Kochanowskim utwór Sępa wykazuje największą zbieżność z tekstem *Ewangelii* (J 15).

I w innym miejscu:

Czego szuka stworzenie od wieków tak wiele?
Szuka tylko spoczynku swego stwórcy.

(*Cel stworzenia*)⁵²

Poeta więc w tej nowej perspektywie przeżywa grzeszność człowieka, który nawet nie zdaje sobie sprawy ze zła, jakie czyni:

Lecz błędy wszystkie kto swe wiedzieć może?
Ty mię sam oczyść, wiekuisty Boże,
I wniwecz obróć moje wszystkie złości,
Którymim zmazan prócz mej wiadomości.

(*Pieśń I na Psalm Dawidów XIX*, w. 57–60)

Świadomość tego przestaje jednak być tragiczna, ponieważ jest Ktoś większy nad ludzki grzech i nieprawość, przebaczący, chcący swą łaską leczyć skażoną naturę człowieka. Przyjęcie łaski pozwala zaakceptować przesłanie Janowej *Ewangelii*, iż w istocie nie ma sprzeczności między życiem naturalnym a nadnaturalnym, między naturą a łaską, ponieważ jest tylko jedno, eschatologiczne życie Boże, przeżywane przez chrześcijan już podczas ziemskiej wędrówki. Życie wieczne zaczyna się na ziemi, a polega na przyjęciu przez człowieka łaski Bożej, na przeobstąpieniu natury⁵³. Raz jeszcze odwołajmy się do cytowanego już niemieckiego mistyka:

Sam człowiek jest wiecznością, kiedy nad świat zdąży
I Boga w sobie, a sam w Bogu się pograży.

(*Człowiek wiecznością*)

Poglądy Mikołaja Sępa Szarzyńskiego na naturę i łaskę nie są więc pesymistyczne. Jego poezja świadczy o przeżyciu niezwykle dynamicznego procesu duchowego, o doznawaniu licznych strapień i pocieszeń duchowych (terminy św. Ignacego Loyoli⁵⁴). Szarzyński dzięki ich doświadczeniu

⁵² Teksty J. Böhmego cytuję w przekładzie A. Mickiewicza (*Zdania i uwagi z dzieł Jakuba Bema, Anioła Słazaka <Angelus Silesius> i Sę-Martena*. W: *Dzieła*. T. 1. Warszawa 1948.)

⁵³ Zob. G.A. Maloney, *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*. Przełożył T. Mieszkowski. Warszawa 1986, s. 79.

⁵⁴ „Strapienie” i „pocieszenie” duchowe Loyola definiuje następująco: „Pocieszeniem nazywam przeżycie, gdy w duszy powstaje pewne poruszenie wewnętrzne, dzięki któremu dusza rozpala się w miłości ku swemu Stwórcy i Panu, a wskutek tego nie może już kochać żadnej rzeczy stworzonej na obliczu ziemi dla niej samej, lecz tylko

sprostą zadaniu, jakie sobie — zapewne⁵⁵ — postawił po konwersji. Katolickie prawdy wiary stają się dlań coraz bardziej wewnętrzne, przestają być tylko teorią, „dogmatem”, który trzeba przyjąć. Sęp, sędzę, nie stworzył tu jakiejś koncepcji ponadwyznaniowej. Czytając *Rytmy*, mieliśmy możliwość zauważyć, że czasem trudno jednoznacznie określić, czy poeta mówi jeszcze o naturze, czy już o łasce, a może o naturze częściowo już przeobstwieonej. Problem zdaje się być rozwiązany, a tymczasem pojawiają się nowe wątpliwości, pytania — wyzwania, które rycerz Chrystusowy musi podjąć. Niewątpliwie Sęp musiał przyznać rację jednemu ze swoich mistrzów, Tomaszowi a Kempis, który tak pisał:

„Synu, przemyśl dobrze działanie natury i łaski [dosłownie: uważaj na różne p o r u s z e n i a natury i łaski — podkreśl. P.U.], bo są one całkiem odmienne i ukryte, trudno je rozpoznać nawet człowiekowi żyjącemu życiem duchowym, obdarzonemu wewnętrznym światłem”⁵⁶.

I w innym miejscu, kończąc fragment o naturze i łasce, wielki Naśladowca zapytywał:

„Czymże jestem bez niej [tj. łaski]? Drewnem spróchniałym, niepotrzebną dziczką, którą należy wyciąć i odrzucić. Niech więc Twoja łaska, Panie, zawsze mnie poprzedza w drodze i za mną kroczy, niech będzie przy mnie, abym zawsze dążył do dobrego przez Syna Twojego Jezusa Chrystusa. Amen”⁵⁷.

w Stwórcy wszystkich rzeczy. [...] Wreszcie nazywam pocieszeniem wszelkie pomnożenie nadziei, wiary i miłości i wszelkiej radości wewnętrznej, która wzywa i pociąga do rzeczy niebieskich i do właściwego dobra <i z bawienia> własnej duszy, dając jej odpocznienie i uspokojenie w Stwórcy i Panu swoim” (CD 316).

Strapienie natomiast to „ciemność w duszy, zakłócenie w niej, poruszenie do rzeczy niskich i ziemskich, niepokój z powodu różnych miotań się i pokus, składający do nieufności, bez nadziei, bez miłości. Dusza stwierdza wtedy, że jest całkiem leniwa, letnia, smutna i j a k b y o d l ą c z o n a od swego Stwórcy i Pana” (CD 317. Podkreśl. P.U).

⁵⁵Zapewne — bo to tylko rekonstrukcja biografii duchowej, jeszcze mniej niż „biografia kreowana” (pojęcie J. Abramowskiej <*Kochanowskiego biografia kreowana*. „Teksty” 1978, z. 1>).

⁵⁶Tomasz a Kempis, *O naśladowaniu Jezusa Chrystusa*. Przełożyła A. Kamińska. Przedmową opatrzył J. Twardowski. Warszawa 1981, ks. III, rozdz. LIV, 1, s. 251.

⁵⁷*Ibidem*, ks. III, rozdz. LV, 6, s. 259.

Rozdział III

CZY RZECZYWIŚCIE KWIETYZM? O „RYMACH DUCHOWNYCH” SEBASTIANA GRABOWIECKIEGO

1

W roku 1968 Czesław Hernas dokonał błyskotliwej interpretacji twórczości polskich tzw. poetów metafizycznych. Zawarte w niej sądy powtórzył w swej kilkakrotnie wznawianej syntezie literatury baroku¹. Odtąd w obiegu literaturoznawczym funkcjonuje przeciwstawienie religijności Mikołaja Sępa Szarzyńskiego i Sebastiana Grabowieckiego: heroicznego aktywizmu i pasywizmu, bojowania i kwietyzmu. Jak pisał Hernas:

„Poeta [tj. Grabowiecki] nie dzieli przekonania Sępa, że los człowieka jest jednak w jego ręku, humanizm Grabowieckiego pozbawiony zostaje aktywizmu, bohater liryczny tomu [*Rymów duchownych*] nie toczy wojny, szuka uspokojenia, przekonany o beznadziejności starań ludzkich”².

Jednakże zamykając się w swej „twierdzy wewnętrznej”, oddalając się od świata, nie znajduje pełni spokoju, szczęścia, radości:

„Rozważając sprzeczności natury ludzkiej, dochodził do wniosku, że im bardziej człowieka odrywa się od świata, tym bliższy jest Bogu. Były to podstawowe przesłanki myślowe barokowego kwietyzmu”³ — czytamy dalej.

¹ Cz. Hernas, *Polscy poeci metafizyczni (1580–1690)*. „Prace Literackie” t. 10 (1968), s. 23–53. Wersja poszerzona w: Cz. Hernas, *Barok*. Warszawa 1980.

² Hernas, *Barok*, s. 32.

³ *Ibidem*, s. 37.

Sąd o kwietyzmie Grabowieckiego został powtórzony przez Andrzeja Litwornię, który zastrzegł się jednak, że określenie to traktuje tylko jako przydatną w interpretacji ahistoryczną metaforę⁴. W jego monografii znajdujemy m.in. takie sądy: 1) człowiek jest zdeterminowany przez *Timor Dei* i jest „igraszką w rękę Najwyższego”, 2) pasywizm wynika z przekonania, „że należy się jedynie modlić o zbawienie, nie czyniąc niczego innego, gdyż nie jest się pewnym, co Bóg uzna za przydatne do osiągnięcia wiecznego celu”, 3) jedyne, co pozostaje człowiekowi, to „ślepa wiara”⁵.

Zresztą, niezbyt przychylną ocenę duchowości Grabowieckiego (mimo uznawania kunsztu jego poezji) znajdujemy także we wcześniejszych pracach. Oto pod koniec lat dwudziestych naszego stulecia Oktawia Mrozowska w niedrukowanej rozprawie doktorskiej poświęconej *Rymom duchownym* stwierdziła, iż nie miłość, lecz bojaźń, strach przed sprawiedliwym sądem Bożym, jest tu przyczyną oddania się Bogu. Zarzuciła też pocie melancholijne usposobienie⁶. Natomiast Stefan Nieznanowski (1963) wspominał o depresyjnym tonie *Rymów*⁷. Łączono też religijność Grabowieckiego z kalwinizmem (Julian Krzyżanowski, 1939⁸), co Paweł Szczaniecki (z dużą sympatią dla poety) komentował następująco:

„Nie jest to dzieło kontrowersji [jak *Martinus Lauter eiusque levitas*], ale wzloty pobożnej, może trochę lękliwej duszy. Zarzucono też pocie kalwinizm. To prawda, że w tych wierszach dochodzi do głosu pewien pesymizm. Możliwe, że to śmierć żony nastroiła duszę poety na tak posępny ton. Nigdy jednak nie przekroczyło to granic ortodoksji”⁹.

Właściwie tylko Stanisław Dobrzycki, autor pierwszego obszernego studium o poezji przyszłego opata bledzewskiego (1910), z entuzjazmem ocenił jego duchowość. Stwierdził, iż, co prawda, Grabowiecki podejmuje

⁴ A. Litwornia, *Sebastian Grabowiecki. Zarys monograficzny*. Wrocław 1976, s. 147: „Powiedzenie, że podmiot liryczny Grabowieckiego to *homo quietus*, jest więc w konfrontacji z faktami jedynie ahistoryczną metaforą, pomocną przy określeniu formacji intelektualnej jego poezji”.

⁵ *Ibidem*, s. 138, 146, 141.

⁶ O. Mrozowska, „*Rymy duchowne*” *Sebastiana Grabowieckiego*. Poznań 1929, s. 71. Maszynopis rozprawy doktorskiej (Archiwum UAM, sygn. 153/102).

⁷ S. Nieznanowski, *Początki baroku w poezji polskiej*. W zbiorze: *Studia z dawnej literatury czeskiej, słowackiej i polskiej poświęcone V Międzynarodowemu Kongresowi Sławistów w Sofii*. Warszawa–Prah 1963, s. 139.

⁸ J. Krzyżanowski, *Historia literatury polskiej. Alegoryzm — preromantyzm*. Warszawa 1979, s. 237. (Wyd. 1: 1939).

⁹ P. Szczaniecki, *Komunia poety*. W: *Służba Boża w dawnej Polsce. Studia o Mszy św.* Seria 2. Poznań 1966, s. 200.

bardzo niewiele tematów, jednak pogłębia je nieustannie, ogląda coraz to z innej strony:

„Uważniejsze jednak, zwłaszcza powtórzone czytanie, odsłania nam stopniowo wielką w tej jednostajności różnorodność. [...] Religijność [Grabowieckiego] jest tak głęboka, że dusza jego stapia się i roztopia w Bóstwie, co mu przesłania wszystko inne. [...]

Widzimy tedy, jak *Rymy* Grabowieckiego, nie rozciągając się wszcz, zstępują daleko w głąb; jedno tylko uczucie obejmując, jedną tylko stronę życia duchownego przedstawiając, przedstawiają to uczucie w całym bogactwie jego stopniowania, we wszelkich możliwych odcieniach [...]. Zaden z poetów polskich przed Grabowieckim tego nie zrobił — takiego bogactwa odcieni psychologicznych przed nim nie było, bo uboższy pod tym względem jest nawet Kochanowski w *Psalterzu*. Dopiero w następnym wieku nasza poezja religijna może wykazać zjawiska podobne, ale i ona dopiero wtedy, gdy złoży razem dzieła różnych ludzi; jednego poety, który by w tym względzie mógł się z Grabowieckim zrównać, i ona nie wydała”¹⁰.

Przytoczony sąd jest tym bardziej znaczący, że Dobrzycki był autorem dwóch ważnych (i przez pół wieku jedynych) studiów o *Psalterzu* Jana Kochanowskiego, które w swoim czasie stanowiły znaczne osiągnięcie badawcze¹¹.

2

Warto zapytać, czy przytoczona efektowna opozycja: humanizm heroiczny — humanizm kwietystyczny, a więc Szarzyński — Grabowiecki, jest prawdziwa. Po pierwsze, czy rzeczywiście — jak chce Hernas — w Sępowym świecie Bóg nie interweniuje w indywidualny los człowieka, który zdany jest tylko na siebie¹². Wbrew intencjom uczonego sąd taki nie jest dla Szarzyńskiego pochlebny. Wydaje się, że duchowość poety przedstawia się nieco inaczej i wymyka się z proponowanej przez Hernasa opozycji.

¹⁰ S. Dobrzycki, *Sebastian Grabowiecki i jego „Rymy duchowne”*. „Ateneum Kapłańskie” 1910, s. 399, 409–410.

¹¹ S. Dobrzycki, „*Psalterz*” Kochanowskiego w stosunku do innych jego pism. „Pamiętnik Literacki” 1905; „*Psalterz*” Kochanowskiego, jego powstanie, źródła, wzory. „Rozprawy Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności w Krakowie” t. 48 (1910). Przedruk fragmentów w: S. Dobrzycki, *Z historii literatury polskiej*. Wybór i opracowanie J. Kolbuszewski. Warszawa 1986. Zob. też J. Kolbuszewski, *Słowo wstępne* w: j.w. — M. Wichowa, *Stanisław Dobrzycki — badacz literatury staropolskiej z perspektywy pół wieku*. „Litteraria” t. 11 (1979).

¹² Hernas, *op.cit.*, s. 26.

Przypomnijmy¹³. Bohater liryczny *Rytmów, albo wierszy polskich* żyje w świecie „pierwszego dnia stworzenia”, nie skażonym przez zło, i on to pozwala mu przez swoistą opozycję rozpoznać kondycję człowieka. Mimo spełnienia się protoewangelii (*Sonet III*) człowiek musi wciąż podejmować trudne bojobowanie o swą wiarę i zbawienia. A jest on przecież „wąty, niebacznym, rozdwojony w sobie” (*Sonet IV*, w. 10)¹⁴. Nie jest zgodny ze swą pierwotną, właściwą naturą, której istotą miało być chwalenie Boga, bycie z nim we wspólnocie. Szarzyński nie daje jasnej odpowiedzi na pytanie, dlaczego owo „bojobowanie” jest bytem podniebnym. Jest to pewien kompromis między duchowością erazmiańską (z którą jednak wyraźnie polemizuje w swej koncepcji rycerza chrześcijańskiego), a ignacjańską¹⁵. Bóg ten jest straszliwy, godzi w rozdartą przez grzech naturę ludzką i człowiek sam nie może sobie w nim poradzić. Stąd pełne trwogi pytanie:

Cóż będę czynił w tak straszliwym boju,
Wąty, niebacznym, rozdwojony w sobie?
(*Sonet IV*, w. 9–10)

Po tym dramatycznym pytaniu tok utworu wyraźnie się łamie. Szarzyński jakby doznał mistycznego olśnienia, które mu pozwoliło znaleźć odpowiedź na to pytanie:

Królu powszechny, prawdziwy pokoju,
Zbawienia mojego jest nadzieja w Tobie!
Ty mnie przy sobie postaw, a przezpiecznie
Będę wojował i wygram statecznie!
(*Sonet IV*, w. 11–14)

Chrystus-Król, będący prawdziwym pokojem, jawi się jako rzeczywistość wszechogarniająca człowieka. A nawet jest on w pewien sposób poza wyborem. Jest samoudzielającą się Tajemnicą — Miłością. Stąd wyznanie, że bojobowanie zostanie przemienione w prawdziwy, nie światowy i nie Erazmowy (dość jednak egoistyczny) pokój, gdy ludzkie „ja” roztopi się w Boskim „Ty”. Przebóstwienie natury człowieka, przyłączenie pod sztandar Chrystusowy, jest warunkiem otrzymania tego pokoju — zbawienia. Jest to łaską. Zjednoczenie z nią najpełniej w *Rytmach* ukazane

¹³Zob. rozdz. II.

¹⁴M. Sęp Szarzyński, *Rytmy, albo wiersze polskie oraz cykl erotyków*. Opracował J. Krzyżanowski. Wrocław 1973. BN I 118.

¹⁵Związki z nią, są — powtórzmy raz jeszcze — znacznie bliższe, niż to twierdził J. Ziomek (*Renesans*. Warszawa 1980, s. 334).

jest w *Pieśni II na Psalm Dawidów LII*. Oliwka wysadzona z ogrodu, winorośl oderwana od krzewu winnego, człowiek odłączony od Zbawiciela — żyć nie mogą. Wszystko jest darem łaski, za którą Dawca nic nie żąda — prócz umiłowania go. Bóg jest celem wszystkiego. Jedyne on — Miłość — trwa, podczas gdy rzeczy tego świata, które człowiek ukochał nieuporządkowanym przywiązaniem, przemijają nieustannie.

Człowiek Sępa przyjmuje więc swą skazoną naturę, akceptuje ją, gdyż już zaczęła nań działać Boża łaska. Nie tylko przyjmuje łaskę, ale chce z nią współpracować i oddać Bogu swą wolę. Decyduje się na bycie rycerzem Chrystusowym (w wersji ignacjańskiej), na bojowanie wraz z Chrystusem. Przyjmuje zbawienny pokój Boży. Wie jednak, że człowiek jest grzeszny i nawet nie zdaje sobie sprawy ze zła, które czyni (zob. *Pieśń I na Psalm Dawidów XIX*, w. 57–60). Świadomość grzechu przestaje być jednak tragiczna, gdyż jest Ktoś większy nad ludzką nieprawość i przebaczący, chcący leczyć swą łaską chorą, zranioną naturę człowieka. To przyjęcie łaski pozwala zaakceptować istotę Janowej *Ewangelii*, jaką jest myśl, iż nie ma sprzeczności między życiem ziemskim a wiecznym, między naturą a łaską. Jest bowiem tylko jedno, eschatologiczne życie Boże przeżywane przez chrześcijan już tu, podczas ziemskiej pielgrzymki. Sępowy człowiek nie wykazuje więc jakiegoś czysto ludzkiego woluntarystycznego aktywizmu, nie podejmuje próby samozbawienia. Najważniejsza jest dlań wzrastająca świadomość łaski Bożej. Stąd całe bojowanie musi być w niej zakorzenione. Ona daje pewność, że „nie jest bezportne ludzkie żeglowanie”.

3

Tak w największym skrócie wydaje się przedstawiać interpretacja podważająca jedną część Hernasowej opozycji — Sępowy aktywizm. Drugą jej część, tezę o kwietyzmie Grabowieckiego, zakwestionowała dopiero Jadwiga Sokołowska (1983). Jednak w syntetycznym artykule ze zrozumiałych względów nie znalazło się miejsce na szerszy wykład. Religijność Grabowieckiego autorka łączyła z duchowością Ojców Kościoła i stwierdziła, iż „Nad Sępem Grabowiecki góruje przede wszystkim rozumieniem roli i znaczenia łaski w życiu chrześcijanina”¹⁶. Warto więc podjąć ten trop i zapytać, dlaczego autor *Rymów duchownych* nie był, jak i zapewne być nie mógł kwietystą. Przypisywanie mu tej postawy jest zresztą bardzo krzywdzące.

¹⁶J. Sokołowska, „*Jesteś, który jesteś, wieczny, niepojęty...*”. Człowiek wobec Boga w poezji polskiego baroku. W zbiorze: *Polska liryka religijna*. Lublin 1983, s. 89.

Czym jest zatem kwietyzm¹⁷, nie tyle jako doktryna stworzona przez Miguela de Molinosa, ile pojmowany ahistorycznie, jako pewien typ duchowości i zarazem charytologii? Elementy bliskie tej postawie stałe występowały w chrześcijaństwie. Wspomnijmy tylko wschodni XII-wieczny hezychazm (do dziś oceniany raczej pozytywnie), zachodnie XIII-wieczne beginki, XV-wiecznych *alumbrados*. Elementy kwietyzmu wystąpiły też w duchowości początków reformacji. Stąd już Sobór Trydencki na swej VI sesji wypowiadał się przeciwko nim w 4 kanonie o usprawiedliwieniu:

„Jeśli ktoś twierdzi, że kiedy Bóg porusza i zachęca wolną wolę człowieka, to ona w niczym nie współdziała, że jej zgodność z pobudzeniem i wezwaniem Bożym nie usposabia jej ani nie przygotowuje do otrzymania łaski usprawiedliwienia i że następnie nie może ona, nawet gdyby tego chciała, odmówić swej zgody, lecz nic w ogóle nie działa i zachowuje się t y l k o b i e r n i e, jak coś bezdusznego — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych”¹⁸.

Natomiast w *Dekrecie o usprawiedliwieniu* Ojcowie soborowi pisali:

„Wszystko więc dzieje się tak, że gdy Bóg dotknie serce człowieka oświeceniem Ducha Świętego, człowiek ani nie zachowuje się zupełnie biernie, bo przyjmuje natchnienie, które mógłby przecież odrzucić, ani sam bez łaski nie może własną wolą skierować się ku sprawiedliwości. Dlatego kiedy czytamy w *Piśmie św.: Zwróćcie się do mnie, a ja zwrócę się do was* [Zach 1, 3], jest to przypomnienie o naszej wolnej woli; a gdy odpowiadamy: *Nawróć nas Panie ku sobie, a nawrócimy się* [Lm 5, 21], to wyznajemy, że łaska Boża nas uprzedza”¹⁹.

Cytowane dokumenty jednoznacznie mówią o jedności natury i łaski. Odrzucają, z jednej strony, aktywizm czy synergizm (Bóg i człowiek realizują zbawienie niejako „po polowie”, na jednakowych prawach), a z drugiej — pasywizm, bezwolne poddanie się działaniu łaski. Akcentują zaś możliwość i konieczność przygotowania się na jej przyjęcie.

¹⁷ Zob: L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII w.* Warszawa 1965, rozdz. *Mistyka potępiona. Kwietyzm*. — K. Górski, *Religijność sarmatyzmu a kwietyzm*. „Teksty” 1974, z. 4. — Hasło: *Kwietyzm*. W: *Podręczna Encyklopedia Kościelna*. T. 23/24. Warszawa 1911. — J.R. Armogathe, *Quiétisme*. W zbiorze: *Catholicisme hier — aujourd'hui — demain*. T. 12. Paris 1990. — W. Granat, *O łasce Bożej udzielonej przez Chrystusa Odkupiciela*. Lublin 1959, s. 73–97. Tu również teksty źródłowe.

¹⁸ Cyt. za: *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Opracowali S. Głowa i I. Bieda. Poznań 1988, s. 326–327. Podkreśl. P.U.

¹⁹ *Ibidem*, s. 315–316.

Bierna zgoda na działanie Boga w nas bez nas, porzucanie własnych wysiłków i współpracy z Bogiem, negacja życia religijnego — sakramentów i modlitwy słownej jako przeciwieństwa kontemplacji — stanowią główne elementy kwietyzmu. Błąd tej doktryny i wynikającej z niej postawy dotyczy zarówno charytologii, jak i ascetyki. Jedyne bowiem przygotowanie się na przyjęcie Boga ma polegać na osiągnięciu pełnego spokoju, wyzbawianiu się wszystkiego — nawet siebie samego, a także troski o własne zbawienie, na destrukcji woli. Współdziałanie z Bogiem jest zastępowane nieustającym aktem wiary, ufności, fiducji. Wszelkie działanie jest przeciwne Bogu. Kto pragnie sam działać — wyjaśnia Molinos — obraża go, „dlatego należy siebie całego i całkowicie zostawić w Bogu i następnie trwać jak bezduszne ciało”²⁰. W ten sposób dusza osiągnie istotę Bożą. Co więcej, głoszący kwietyzm kardynał Pietro Petrucci stwierdził, iż nicóż jest wzorem życia mistycznego²¹.

Niewątpliwie, granice między kwietyzmem a ortodoksyjną mistyką chrześcijańską mogą być „z zewnątrz” mało dostrzegalne, niejasne. Dlatego, jak sądzę, Leszek Kołakowski w pracy o XVII-wiecznym „chrześcijaństwie bezwyznaniowym” utożsamił oba kierunki, stwierdzając, iż zawierają one te same elementy, które w kwietyzmie występują jedynie w postaci spotęgowanej²². Być może takie rozumienie omawianego problemu zaważyło również na dokonanej przez Hernasa interpretacji *Rymów duchownych*. Warto jednak zauważyć, że ortodoksja katolicka postrzega kwietyzm nie tylko jako błędnie pojętą „modlitwę spoczynku” (termin ten występuje też, jak wiemy, u hiszpańskich Doktorów-mistyków), ale wprost jako zaprzeczenie chrześcijańskiej kontemplacji. Thomas Merton pisał:

„Błąd kwietyzmu [...] polega na tym, że człowiek zamyka się w sobie samym, w krańcowo egoistycznej samotności, która wyklucza nie tylko ludzi, ale nawet Boga”²³.

²⁰ Cyt. za W. Granat, *op.cit.*, s. 94. Zdanie to zostało potępione w konstytucji *Coelestis Pastor* (1687).

²¹ Granat, *op.cit.*, s. 95.

²² Zob. recenzję tej rozprawy: S. Warszawski, *Mistyka na cenzurowanym*. „Tygodnik Powszechny” 1965, nr 49. Pod pseudonimem „Stanisław Warszawski” ukryło się trzech warszawskich jezuitów, profesorów teologii: Stanisław Głowa, Stefan Moysa, Jan Maria Szymusiak. Za wskazanie tej recenzji oraz rozszyfrowanie pseudonimu dziękuję o. S. Głowie.

Z pewnymi тезami Kołakowskiego polemizował również K. Górski (*op.cit.*).

²³ T. Merton, *O kontemplacji dla wszystkich*. Przełożył S. Bista. W: *Szukanie Boga*. Kraków 1988, s. 308.

Inna sprawa, że takie całkowite wyciszenie, osiągnięcie biernego spokoju, wydaje się niemożliwe tak samo dzisiaj, jak i w czasach Grabowieckiego.

Z kwietyzmu wynikałaby myśl następująca: Będę czynił dobro, jeżeli otrzymam łaskę, jeśli zostanę nią całkowicie wypełniony. Lecz aby to było możliwe, muszę osiągnąć spokój, *quietus*, czyli mam wyzbyć się wszelkich poruszeń, działań, a nawet mam się nie modlić, nie prosić o łaskę. Skoro jednak łaski nie ma, skoro jej nie doświadczam, cóż mam czynić? Nic. Wbrew temu teologia katolicka twierdzi, iż to łaska sprawia, że o nią prosimy. Wszystko, co dzieje się w nas dobrego ku zbawieniu, dzieje się za sprawą łaski, bez uprzedniego aktu z naszej strony. „*Gratia supponit naturam*”, przemienia ją i udoskonala, kwietyzm zaś naturę neguje. Nie ma w nim miejsca na tę szczególną godność człowieka, jaką stanowi możliwość pozwolenia Bogu na działanie w osobie ludzkiej, co dokonuje natura wsparta łaską. Tego faktu zwolennicy łączenia Grabowieckiego z kwietyzmem nie dostrzegają. Zauważmy jeszcze, że w kwietyzmie cały czas czeka się na działanie Boga, na to, by wypełnił on człowieka. W ortodoksji katolickiej zaś, jak to paradoksalnie formułuje cytowany już trapiста:

„W chwili gdy oddajemy się Bogu, Bóg oddaje się nam. Nie odda się nam całkowicie, dopóki my nie oddamy się Jemu bez reszty. Lecz nie oddamy mu się całkowicie, dopóki On się nam najpierw w pewnej mierze nie odda”.

Nie ma tu więc miejsca dla kwietystycznej „próżni duchowej”²⁴.

4

Człowiek Grabowieckiego, choć przerażony swą sytuacją „wrzuconego w świat” (II, w. 17–20)²⁵, grzesznego od chwili poczęcia, ulepionego z błota (III, w. 13–14), pełnego „krewkości” (tj. nędzy, słabości; krewkość jest zresztą jednym z kluczowych słów zbioru *Rymów duchownych*, pojawia się w nim w kilkudziesięciu wierszach), zadaje sobie pytanie o własną kondycję i — paradoksalnie — godność:

²⁴T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*. Cz. 1. Przełożył P. Parlej. W: j.w. Kraków 1988, s. 97.

²⁵Liczba rzymska oznacza numer wiersza w: S. Grabowiecki, *Rymy duchowne*. Wydał J. Korzeniowski. Kraków 1893. BPP 26. Przyjmuję numerację łączną obu setników.

Panie, co jest człowiek? co za godność jego?
 Abyś go nawiedzał, zaż dostojen tego?
 Byś go doznawając przy nim był czas każdy,
 Różnie go próbując, z nim mieszkać miał zawždy?
 [IX, w. 9–12]²⁶

Jak wiemy, pytanie to stanowi centrum *Psalmu 8* („Cóż jest człowiek, iż nań pamiętasz? albo syn człowieczy, iż go nawiedzasz?” — tłumaczy Jakub Wujek <w. 5>²⁷), a odpowiedź nań brzmi: jest prawie Bogiem. Dlatego u Grabowieckiego dominuje przekonanie, iż Bóg karze grzesznika, czy — lepiej — zmusza go do pokuty, właśnie w imię owej godności, a nie przeciw niej. Bogu bowiem zależy na swym stworzeniu, z którym „mieszka”, jest we wspólnocie. Człowiek zdaje sobie sprawę z ontycznej różnicy między sobą a Bogiem. Wie też, że wobec po trzykroć Świętego życie bez grzechu jest niemożliwe, ale doskonałość, świętość — tak (zob. XIV, w. 9–12). Bóg, który swym słowem stworzył człowieka, słowem także po grzechu pierwotnym przez łaskę go uświęcił, przywrócił do jedności:

Samego ciebie znam, coś mnie słowem stworzył,
 Samego ciebie wiem, coś mnie temże zborzył.
 [XV, w. 17–18]²⁸

²⁶Zob. też XIV, w. 1–4, CLXXII, w. 3–4.

²⁷Cytaty z *Pisma świętego* w przekładzie J. Wujka według wyd.: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*. Wyd. 3, poprawione. Kraków 1962. Sigła biblijne wedle *Biblii Tysiąclecia*.

²⁸Jeśli wolno w tym miejscu odczytać „zborzyć” jako czasownik pochodzący od rzeczownika „zbór” w znaczeniu nie koniecznie wyznaniowym, ale jako określenie wspólnoty, jak dziś czeski „sbor”. Zob. K. Górski, *Słownictwo reformacji polskiej*. W zbiorze: *Odrodzenie w Polsce*. T. 3. cz. 2. Warszawa 1962. Jednak w innym miejscu *Rymów duchownych* czytamy:

Zmiłuj się, coś wszystko i mnie przy tym stworzył,
 Oddal już kłopoty, którymiś mnie zborzył. [VIII, w. 9–10]

Tu „zborzyć” musi mieć inne, przeciwne znaczenie. Słowniki nie rozstrzygają tę wątpliwości. Wydaje się, że ta polisemia mogła być założona przez Grabowieckiego jako swego rodzaju gra słowna. Zauważmy, że oba cytowane fragmenty umieszczone są w dość bliskim sąsiedztwie.

Por. M. Białobrzeski, *Kazanie o przyimowaniu Ciała y Krwie pana Jezusa Krysta pod jedną osobą*. Kraków 1579, egz. BN XVI O.522: „iż jako przez grzechy na Krzcie wziętą łaskę tracimy, i z ciałem P. Krystusowego, to iest z Kościoła iego powszechnego, którego on iest głową odpadamy, tak zasie przez niego w z b o r Krześcijańskiego Kościoła byliśmy wszczępieni” [podkreśl. P.U.].

Kontemplując łaskę-dar Grabowiecki doświadcza, iż to nie Bóg karze człowieka, ale sam grzech, jako skierowany przeciwko jego naturze — godności „syna człowieczego” — niszczy jego wnętrze, czyni obcym samemu sobie. Warto zauważyć, że starotestamentowym określeniem „syn człowieczy”, które stało się później tytułem mesjańskim, Grabowiecki obdarza każdego człowieka (XII). Tworzy się więc w ten sposób szczególne napięcie pomiędzy dwoma znaczeniami: staro- i nowotestamentowym.

„Żywot człowieka grzesznego” (VII, jest to wyraźna aluzja do Rejowego „człowieka poćwięgo”) jest nieszczęsny. Nie jest to człowiek autentyczny. Jest on obcy i daleki samemu sobie („nie znam siebie” — czytamy <XLII, w. 12>), obcy swej prawdziwej naturze: człowieka już ochrzczonego, już powołanego, już wybranego — jakże więc miałby być bliski Bogu? Świadomość tego, wsparta łaską uprzedzającą (III), jest ratunkiem, prowadzi do prośby o pokutę i zbawienie. Zauważmy jednak, że łaska ma przewyciężyć nie tyle naturę, co jej dekonstrukcję: człowieka nie-Bożego. Jednak już jako takiego Bóg go akceptuje:

Przez złości stracone miłosierdzie twoje
 Odkupić kazalo krwią, a mieć za swoje.
 [.....]
 Ty niegodność naszą uznawszy u siebie
 I prace swe dla nas, siedząc na swem niebie,
 Każ głupstwu naszemu mieśce mieć przed sobą,
 Prawa odżyw na nas, a daj mieszkać z tobą.
 [XIV, w. 15-16 i 21-24]

Człowiek jest ukierunkowany ku Bogu. Nie jest on przywiązany do pokus „świata, szatana i ciała”, z chęcią idzie ku zbawieniu, ku Bogu, który jest jego „gniazdem”. Postępuje zgodnie z wolą Bożą, np. w rymie XXVI mówi:

Zamierzyłeś mi drogę powołania mego,
 Bym był pilen twej chwały.
 [w. 9-10]

Doświadcza jednak czegoś, co przeszkadza mu we współpracy z łaską, oddala od Boga. Grabowiecki był uważnym czytelnikiem św. Pawła, jego *Listu do Rzymian*. Tu, w rozdziale 7, odnajdujemy oczywiście motyw rozdarcia między pobożne pragnienia a niepobożne uczynki, pragnienia ducha a uczynki ciała. Wraz z apostołem poeta zadaje dramatyczne pytanie:

Nędznym ja, i któż wyrwie z ciała poddanego
 Strasznej śmierci? Któż przyjmie w obronę drżącego?
 [XCV, w. 5-6]

W pierwszym setniku *Rymów duchownych* grzechy są nazwane, wymieniane, postrzegane jako konkretne uczynki (sonety o siedmiu grzechach głównych)²⁹. Natomiast w setniku drugim pozostaje już tylko egzystencjalna świadomość sytuacji grzechu, ontycznej śmierci. Najcieńszym grzechem jest naturalizm — o tej postawie mówi Grabowiecki zwracając się do Boga:

[...] które cię o łaskę nie proszą,
 Owszem swą własną władzą tak wynoszą,
 Ze wszelki skutek swą mocą mianują,
 Tym, co cię chwala, głupstwo przypisują.
 [CLXXVIII, w. 27-30]

Własne słabości i duchowe doświadczenia nie są jednak bezgranicznie akceptowane przez bohatera lirycznego *Rymów duchownych*. Wydają się czymś nie na miarę człowieka, czymś przeciwnym jego naturze. A tę przecież stworzył Bóg. Czy więc działa on wbrew sobie? Czy żąda zbyt wiele? Obserwując świat, poeta dostrzega ponadto, że złym wiedzie się pomyślniej niż dobrym. Z drugiej zaś strony wyznaje:

Dobrodziejstwa, Panie, twoje
 Przechodzą dowcipy moje.
 [.....]
 Bądź pochwalon, żeś prowadził
 I ojcowskie o mnie radził,
 Strzegąc, by żal z złej przygody
 Nie mógł mieć na mię pogody.
 Śmierciś mnie wyrwał z paszczeki.
 Bądź wielbion, Boże, na wieki.
 [L, w. 1-2 i 13-18]

Odczuwa wprost działanie ogrzewającego promienia łaski, jasnego promienia miłości, który jednak nie niszczy grzechu całkowicie, nie przemienia człowieka do końca (zob. *LIV*), nie przewyżcza jego trwogi. Stąd

²⁹Zob. interpretację tych sonetów: R. Montusiewicz, *Cykl sonetowy Sebastiana Grabowieckiego*. W zbiorze: *Barok. Analogie — opozycje. Materiały studenckiej sesji staropolskiej*. Lublin, 4-7 maja 1977 r. Lublin 1979. Na wzór wierszy Grabowieckiego podobny cykl napisał J. Lechoń. Zob. J. Kwiatkowski, *Czerwone i czarne. W: Szkice do portretów*. Warszawa 1960.



motywy pokuty przeplatają się w obu setnikach z wyznaniem ufności i doświadczenia łaski. O ile bowiem człowiek Szarzyńskiego nie potrafił zaufać Bogu i łaska musiała się mu objawić nagle, niespodziewanie, wbrew odczuwanej wątpliwości i samotności, o tyle człowiek Grabowieckiego ufa od początku. Albo — brak ufności próbuje przezwyciężyć jej nieustannym wyznawaniem. „*Lex orandi — lex credendi*”. Prawo modlitwy jest prawem wiary. To, co wyznajemy ustami, przenika nas i utwierdza. Ważne jest, że Grabowiecki zwraca się nie tylko do Boga transcendentnego, dalekiego, przebywającego w niebie, ale także do Boga mieszkającego przez łaskę uświęcającą chrztu we wnętrzu człowieka: „ciebie chwając w sobie” (XXVI, w. 16).

Kontemplacja łaski w *Rymach duchownych* jest bardzo wyraźna już w utworze XIII. Człowiek nie może sobie łaski „odsłużyć” (w. 18). Jest ona mocą, która czyni możliwym „skok ku Bogu” (XXV). Wyznanie grzechów przeplata się w zbiorze z wysławianiem łaski, np. dwa takie utwory konsolacyjne (LXXIV i LXXV) występują po sonecie *Nieczystość* (LXXIII), a przed najlepszym wyznaniem grzeszności ukonkretnionym w obrazie syna marnotrawnego (zob. Lk 15, 18):

Zgrzeszyłem niebu i samemu tobie,
Niegodnym, abyś mnie synem zwał sobie,
Zbłądziłem, jak więc owca w ciemnym lesie,
Niech do owczarnie twa łaska doniesie.

[LXXVI, w. 5–8]

Przypowieść o synu marnotrawnym Alain Cugno opatruje następującym wiele nam wyjaśniającym komentarzem:

„Syn marnotrawny, nawet wróciwszy do domu ojca, z pewnością nie mógł wypowiedzieć tych dwóch słów: *ojcze, zgrzeszyłem*, dopóki nie uprzedził go gest ojca [tj. łaska uprzedzająca]. Grzech nie tyle jest tym, co nas krępuje, ile tym, z czego nas wyzwala miłość Boga do nas”³⁰.

Bóg jest gorący w łasce (CIV, w. 3), jej iskierka jest zaś wodzem i przewodnikiem, rozświetla mroki duszy, stanowi ozdobę człowieka i oświeca jego rozum, uzdolniając go do Bożych wyborów (LI). Współdziałanie z łaską jest konieczne i możliwe, z niej bierze swój początek i osiąga koniec wszystko, co dobrego czynimy (XXXVI, w. 25–28). Niczym są bez niej ludzkie starania (LXVIII, w. 5–6; CVI, w. 6–8). Łaska uprzedza działanie

³⁰ A. Cugno, *Saint Jean de la Croix*. Fayard 1979. Cyt. wg H. de Lubac, *O naturze i łasce*. Przełożyła J. Fenrychowa. Kraków 1986, s. 75.

człowieka (CXIX A). Ten zaś nawet nie jest w stanie wyrazić, jaką łaską Bóg go obdarza:

Zastałem, zdrowo, zastałem, mój Boże,
 W cale to, za co dziękować nie może
 Nie tylko mój, lecz język wymownego
 Wyrzec łaski twej, człowieka żadnego.
 [LXXIV, w. 1–4]

Łaska jest doświadczana zarówno jako promyk, jak i „szpada rozpalona” (XCVI, w. 46–47), Maryja zaś jest „źródłem łaski płynącym” (C, w. 7). Ta jej szczególna rola jest podkreślona również przez kompozycję obu setników. W ich zakończeniach pojawia się właśnie Maryja — Matka łaski Bożej i Ucieczka grzesznych. Jest nią zarówno podczas ziemskiej wędrówki, jak i na sądzie ostatecznym. Gdy nastąpi zjednoczenie z łaską, smutek zamieni się w radość, a człowiek będzie postrzegał Boga jako Ojca:

Wszakęs rzekł, że z smutku pociecha rósć miała,
 [.....]
 Jednak z twej dobroci samej sława wstanie,
 Lecz jeślim tak długo był skromny w żalości,
 Zażybś nie rychlej znał za łaskę wdzięczności?
 Co przystoi Ojcu, czyń proszę, a moje
 Rządź zmysły, by wdzięcznie dobrodziejstwa twoje
 Przyjmując mnie synem godnym okazały,
 A tu miłym czyniąc z tobą żyć podały.
 [XX, w. 9, 14–20]

Istotne jest to, że najważniejsze motywy charytologiczne występują już w utworze XXIX. Widać tu wyraźnie, że religijność Grabowieckiego nie ma nic wspólnego z kwietyzmem. Rym XXIX jest tekstem bardzo ważnym. Zwraca uwagę już sama jego forma. Jako jedyny w zbiorze jest on ujęty w tak charakterystyczną dla *devotio moderna* (tu, oczywiście, *De imitatione Christi*) formę dialogu Mistrza i ucznia, Chrystusa i duszy. Warto więc przytoczyć go w całości:

Rzekł Pan: włóż na mię żal i kłopoty swoje,
 A ja je obrócę na pociechy twoje,
 Późćcie do mnie wszyscy, pracą zmordowani,
 Bo u mnie takowym odpoczynek tani.

Ufałeś mi (mówi) a wszystkie dni twoje,
 Patrzyły na słowa i rzeczenia moje;
 Stanąwszy na miejscu miłosierdzia mego
 Przedłużę w radości dni wieku twojego.

Ukażę na tobie, jak one miłuję,
 W których sercach k sobie ufanie najduję,
 A to, żem żalością długi czas próbował,
 Obfitymem dobrem nagradzać zgotował.

Nieprzyjaciół twoich żal w sercach rozmnożę,
 Potomstwo po mieścach władających rozłożę,
 A ciebie samego na ten kres przywiodę,
 Gdzie wieczne radości mają swą pogodę.

Taką ja nadzieję czuję, Panie, w sobie,
 Gdyż to wiem, że ufam nieomylnie tobie,
 A iżem w lasce twej żywot ugruntował,
 Więc wierzę, że wkrótce będę się radował.

Będę się weselił w rychłym czasie, Panie,
 Będzie długo trwało moje radowanie,
 Żal mój obróci się w radość nieskończoną,
 Gdyż mam swą nadzieję w tobie zasadzoną.

Co więcej, forma tego tekstu jest bliska ignacjańskiej metodzie medytacji *Pisma świętego*. Przypomina przede wszystkim tzw. rozmowę końcową. Według św. Ignacego centrum medytacji mają stanowić: słuchanie tego, co mówi Bóg, poddanie się osądowi słowa Bożego, nasza odpowiedź na jego przesłanie. Rozmowę końcową Loyola tak charakteryzuje:

„Rozmowę końcową, ujmując ją trafnie, należy odbyć tak, jakby przyjaciel mówił do przyjaciela, albo sługa do pana swego, już to prosząc o jakąś łaskę, już to oskarżając się przed nim o jakiś zły uczynek, już to zwierzając mu się ufnie ze swoich spraw i prosząc go w nich o radę” (CD 54)³¹.

Punktem wyjścia w cytowanym rymie XXIX jest fragment *Ewangelii* św. Mateusza (11, 28): „Pójdźcie do mnie wszyscy, którzy pracujecie i jesteście obciążeni, a ja was ochłodzę”. W słowach Boga, jak i w wyznaniu duszy, dominuje ufność — dusza zaufała Mistrzowi, nie okazała się głucha na jego wezwanie, dlatego spełni się dana przez Boga obietnica zbawienia,

³¹Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*. Przełożył M. Bednarz. Rewizji przekładu dokonał J. Sieg. W: *Pisma wybrane. Komentarze*. T. 2. Opracował M. Bednarz przy współudziale A. Bobera i R. Skórki. Kraków 1968, s. 114. Skrót CD odsyła do powszechnie przyjmowanej numeracji *Ćwiczeń*.

smutek przemieni się w radość. Ale już tu, na ziemi, na co wskazuje bez wątpienia kolejny tekst:

Nie zejść z świata, aż ty każesz, Panie,
By się spełniło znacznie me ufanie,
Nie zejść z świata, aż hojnie dobrego
Zażywę z łaski Boga wszechmocnego.

[XXX, w. 1–4].

Ufności tej nic nie jest w stanie zachwiać, nawet grzech, bowiem to grzesznicy mają chwalić Boga. Grabowiecki nie przeciwstawia więc życia na ziemi i życia w niebie. Motyw „śmierć — życiem” nie funkcjonuje u niego w sposób zupełnie jednoznaczny. Na pewno nie jest tak w często przytaczanym rymie CXLIV (*inc.* „Z twej śmierci, Jezu, dochodźm żywota”). Wysławiana w wersach 7–8 „święta i wdzięczna” śmierć jest przeciwieństwem śmierci Jezusa na krzyżu, w której to dokonano się zjednoczenie natury i łaski³². Ona więc zbawia człowieka, daje żywot duchowy, chroni przed śmiercią wieczną — potępieniem i dlatego jest tak bardzo pożądana. Śmierć ludzka jest wartością o tyle, o ile stanowi zjednoczenie ze śmiercią Odkupiciela, tzn. gdy *compassio* staje się *conredemptio* (*nb.* w wielu innych tekstach Grabowieckiego odnajdujemy myśl, że tylko żywi będą chwalić Boga³³).

Grzesznik jest przekonany, że ludzkim wysiłkom towarzyszy łaska. Bez niej uczynki są niczym, są wprost niemożliwe. Wyraża się wiarę, że udzielana łaska jest zawsze dostateczna, a po przyjęciu jej przez człowieka staje się ona skuteczna³⁴:

Wiem, że staranie ludzkie nie pomoże,
Jeśli ty skutku nie udzielisz, Boże.

[LXVIII, w. 5–6]

5

Człowiek Grabowieckiego jest pielgrzymem, cudzoziemcem i wygnanym, tulającym się po wzburzonym morzu łódka, próbującym

³²Zob. de Lubac, *op.cit.*, s. 68.

³³Np. XLIII, w. 21–24; LXII; CXXIX, w. 5–8; CXXXV, w. 5–8; CXCVII, w. 1–4.

³⁴Przypomnijmy, że łaska uczynkowa dostateczna jest udzielana w ilości potrzebnej do wykonania czynu będącego zasługą nadprzyrodzoną. Staje się ona łaską skuteczną, gdy przyjmując ją, dokonamy owego czynu. Zob. F. Dziasek, *Księga życia Bożego. Traktat dogmatyczny o łasce*. Poznań 1970, s. 33–39.

dopłynąć do swego portu — wiecznego Jeruzalem. Są to, oczywiście, alegorie chrześcijańskiej *vita contemplativa*. Poezie jest jednak doskonale znana symbolika *vita activa*: postać rycerza Chrystusowego, *miles Christianus*. Konstrukcja ta jest przywoływana w rymie XXXII. Grabowiecki sięga jednak nie tyle do obiegowego motywu, co do jego źródeł, do *Księgi Izajasza*:

„[Pan] Oblókł się w sprawiedliwość jak w pancerz, a hełm zbawienia na głowie jego; oblókł się w szaty pomsty, a odział się jak płaszczem żarliwości, jak na pomstę, jak na odpłatę gniewu nieprzyjaciolom swoim i nagrodę przeciwnikom swoim”. (Iz 59, 17–18)

Te atrybuty Boga-Wojownika zostały dopiero przez św. Pawła przeniesione na człowieka dla scharakteryzowania duchowej walki toczonej przez chrześcijanina. W *Rymach duchownych* to właśnie Chrystus jest wodzem, „rycerzem nieprzewyciężonym” (CXXXVI, w. 9). Człowiek zaś, postawiony w sytuacji walki, jest jednak zbyt słaby, chociaż sam Bóg dostarcza mu oręża (XXXII). Bojowanie (jak u Skargi świętość) jest udziałem ludzi mocnych, do których poeta siebie nie zalicza. Zamiast bojowania mamy więc pokutę i modlitwę — następny rym podejmuje temat Popielca (XXXIII).

Jednak tu rodzi się wątpliwość. Czy wbrew unieważnianiu opozycji Szarzyński — Grabowiecki mimo woli w nią nie popadamy? Wydaje się że nie, jeżeli (podobnie jak Sokółowska³⁵) uznamy, iż to właśnie modlitwa jest najwyższą formą aktywności człowieka, kontemplacja zaś — dodajmy — nie odrywa go od świata, ale pozwala powrócić do jego problemów z nowym, pełniejszym ich widzeniem.

Subiektywizm ludzkich odczuć i doznań na drodze wiary stanowi dla Grabowieckiego poważny problem:

Wzdycham ku tobie w nocy, a niż słońce wstanie,
Uprzedza cię prośba ma: wzdys zaniebbał, Panie!
I czemuż mną tak gardzisz, Boże wszem władzący,
Przez oblicze odwracasz, w lutości słyńący?

[XLIII, w. 25–28]

Poeta czuje się więc opuszczony przez Boga, od którego jest oddzielony obłokiem. Niebo wydaje się zamknięte („Ale jakoż do Boga gdyż niebo zamknięte?” <XCIX, w. 1>), modlitwy wydają się nieprzyjmowane, niemiłe Bogu, który je odrzuca i odwraca swe oblicze od oranta (zob. LXIX, w. 25–29). Prosi on więc, by dusza mogła czuć i doznawać ogień łaski:

³⁵Sokolowska, *op.cit.*, s. 89.

Daj, aby czuła twój ogień grzejący,
 Co lodem obtoczona,
 Dusza występna, a w cnotach kwitnący,
 Od złości odwiedziona,
 Nie wracała się do chęci błądzący.

[LI, w. 46–50]

Chyba tylko w jednym utworze (*CLXXIV, inc.* „Przecz tak na Boga często kołacemy”), Grabowiecki porusza przyczynę tego subiektywizmu. Człowiek oszukuje sam siebie, próbuje manipulować Najwyższym, narzucić mu swą wolę, tak jakby zapominał o poznanej przecież fundamentalnej różnicy ontologicznej pomiędzy nim a sobą. Subiektywizmowi trzeba więc przeciwstawić rozum, który zabezpiecza człowieka przed zwątpieniem:

Umiluj rozum, kochaj się w baczeniu;
 Na miłosierdziu godzi się stworzeniu
 Pańskim polegać. Mów: niech, ojczcze, będzie
 Twa wola wszędzie.

[CLXXIV, w. 21–24]

Życie religijne to nie uczucia, nastroje. Nie można więc (jak Mrozowska³⁶) mieć do Grabowieckiego pretensji, że kołędy nie są pełne radości i wesela. Utwory te nie są wyrazem uczucia, ale po prostu zawierają ogląd pewnych prawd teologicznych. Zauważmy, że centrum obu stanowi cytaty z *Księgi Izajasza* (*XLVIII — Iz 11, LXXXVI — Iz 9*). Spełnienie się proctwa o „ródźce z pnia Jessego” jest faktem — czymś niemal namacalnym i pewnym. Na nim to ma się opierać życie religijne człowieka. Ufność w łaskę wynika nie z introspekcji, ale z kontemplacji dogmatu wcielenia:

Weselmy się z poskoki, gdyż Pan ten dzień sprawił,
 Nam wolność dał, szatana wszelkiej władzy zbawił.

[LXXXVI, w. 35–36]

Pozwólmy sobie na dłuższą, ale ważną dygresję.

W opracowaniach poświęconych twórczości Jana Kochanowskiego odnajdujemy sądy, które najogólniej określić można jako ujmujące relację między dogmatem bądź doktryną filozoficzną a doświadczeniem wewnętrznym. Analiza mowy *Przy pogrzebie rzecz*, owego „konspektu intelektualnego” *Trenów*, wykazuje znamienne przeciwstawienie tych kategorii:

³⁶Mrozowska, *op.cit.*, s. 80.

„I mieli po sobie wywody wielkie i ważne, jako się onym zdało, ale jako sama rzecz okazuje, nie barzo potężne. Bo nie tylko tego w ludzi wzmówić nie mogli, ale i między samymi rzadki, który by to był na sobie przełomil, żeby był w tej mierze według nauki swej się zachował. Tak podobno wszystko łatwiej słowy wyrzec niżli rzeczą samą wypełnić. I nie masz się zaprawdę czemu dziwować, że mądre i szerokie wywody smętku i żalości ludzkiej pohamować nie mogą, bo trudno jest z przyrodzeniem walczyć, a serce człowiecze nie jest kamienne ani żelazne, jakiego żadna troska i żaden żal nie ruszy — ale z tejże krwi, co sam człowiek, i z tegoż ciała stworzone, które jako radość i pociechę swoją czuje, tak z nieszczęścia i z przygody frasować się musi. Doświadczamy tego sami na sobie, daj Boże, aby nie tak często, ale zaiste, doświadczamy”³⁷.

Doświadczamy... I to doświadczenie wewnętrzne jest ważniejsze niż jakakolwiek mądrość filozofów, niż jakikolwiek najprecyzyjniej skonstruowany system. Skoro natura zadaje kłam filozofii, można — więcej: trzeba — ją uchylić, podważyć, właśnie w imię owego doświadczenia³⁸. Proces ten jest widoczny przede wszystkim w *Trenach*. Jak twierdzi Alina Nowicka–Jeżowa, dla Kochanowskiego „prawdą o człowieku jest przede wszystkim jego uczucie”³⁹.

Warto zatrzymać się jeszcze przy jednym ważnym tekście Kochanowskiego, pieśni 4 z *Fragmentów* [...] ⁴⁰. Symetryczna budowa tego utworu ma na celu ekspozycję strofy 4:

Wszyscy w niepewnej gospodzie mieszkamy,
Wszycysmy pod tym prawem się zrodzili,
Że wszem przygodom jako cel być mamy.

[w. 10–13]⁴¹

Pierwsza część pieśni (strofy 1–3) zawiera następujące twierdzenie: jeżeli Bóg dałby komukolwiek gwarancję, że nie stanie się nic złego, nie spotka go żadne nieszczęście, wówczas mielibyśmy prawo czynić mu wyrzuty; takiego zapewnienia jednak nikt nie otrzymał.

³⁷ J. Kochanowski, *Przy pogrzebie rzecz*. W: *Dzieła polskie*. Opracował J. Krzyżanowski. Warszawa 1989, s. 735.

³⁸ Por. S. Grzeszczuk, „Przy pogrzebie rzecz” — konspekt intelektualny „Trenów”. W zbiorze: *Jan Kochanowski. Interpretacje*. Kraków 1989.

³⁹ A. Nowicka–Jeżowa, *Sarmaci i śmierć. O staropolskiej poezji żałobnej*. Warszawa 1992, s. 106. Zob. też s. 99–100.

⁴⁰ Por. interpretację S. Grzeszczuka („Wszyscy w niepewnej gospodzie mieszkamy...”. *Poetyka i filozofia „Pieśni IV” z „Fragmentów” Jana Kochanowskiego*. „Pamiętnik Literacki”, 1979, z. 1).

⁴¹ Kochanowski, *op.cit.*, s. 535.

Natomiast trzecia część utworu (strofy 5–7) rozwija myśl: powinniśmy zachowywać się w miarę obojętnie wobec szczęścia i nieszczęścia; nad światem czuwa Opatrzność i tylko ona gwarantuje, że ziemską drogą człowieka–pielgrzyma zakończy się mimo wszystko pomyślnie.

Czy wolno tę trzecią część interpretować tylko jako nieco naiwne rozwiązanie problemu postawionego w części pierwszej? Chyba nie. W istocie między tymi fragmentami nie istnieje relacja wynikania. Strofy końcowe nie są odpowiedzią na początkowe. Wyekspozowana centralna część pieśni ma charakter od nich odmienny. Nie jest wykładem sądu, nie stawia ani nie próbuje rozwikłać jakiegoś problemu. Jest natomiast opisem świata, który jawi się jako „niepewna gospoda”. Łączy się ona zarówno z częścią pierwszą, jak i z trzecią, ale na odmiennym zasadzie: 1) Nie mamy gwarancji, że na świecie nie spotka nas nic złego (teza). Tak więc: świat jest, niestety, niepewną gospodą (wniosek–obserwacja). Ale również: Świat jest niepewną gospodą, gdyż nie dostrzegamy jakichkolwiek gwarancji od Boga. 2) Pomimo tego, iż doświadczamy świat jako niepewną gospodę, możemy ufać w „Boskie przeźrzenie” i optymistyczny finał ludzkiego losu. Ale również: Choć ufamy, nie przestajemy postrzegać świata jako „niepewną gospodę”.

Przekonaniu o istnieniu Opatrzności nie wpływa więc na nasze doświadczenie, nie redukuje go. To samo doświadczenie pozwala poprowadzić argumentację w dwu różnych kierunkach. Który z nich jest prawdziwy? Tego Kochanowski nie rozstrzyga, nie określa. Pozostawia czytelnikowi dwie równorzędne drogi (wyprowadzone z tego samego oglądu świata), mające taką samą wartość epistemologiczną⁴².

Stwierdzenie, że opisana postawa jest charakterystyczna dla renesansu (czy też schyłku odrodzenia) jest zapewne przedczesne. Potraktujmy ją więc jako indywidualną, właściwą Janowi z Czarnolasu. Wyraźnie różni się ona od analizowanej postawy Grabowieckiego. Autor *Rymów duchownych* nie mógł zaakceptować filozoficznej propozycji Kochanowskiego. Uwierzyć, że własne doświadczenie, odczucie jest prawdą ostateczną, byłoby zbyt niebezpiecznie⁴³. Skąd wiemy, że się nie mylimy, że nie zwodzą nas pozory albo wręcz że nie działa na nas zły duch, że nie jest to opisywane przez Ignacego Loyolę strapienie duchowe albo — jak mówi św. Jan

⁴²Podobnie jak w *Trenie XIX*. Słowa: „ludzkie przygody / Ludzkie noś” dają się zinterpretować co najmniej dwojako (sens neostoicki bądź chrześcijański) i znowu nie można uznać którejś z tych interpretacji za nieprawdziwą.

⁴³Inaczej sądzi Hernas (*op.cit.*, s. 34). Według niego Grabowiecki „wierzy tylko własnemu doświadczeniu analizy wewnętrznej”.

od Krzyża — ciemna noc? Trzeba więc poszukiwać czegoś, co pozwoli pokonać złudę. Grabowiecki, jak mówiliśmy, dokonuje tego dwójako. Po pierwsze, nieustannie wyznając ufność w Boga i jego łaskę, wbrew odczuciu jej braku oraz własnej „krewkości”. Po drugie zaś, kontemplując dogmat wcielenia, a później — świętych obcowania.

Czy jest to postawa w ogóle znamienna dla formującego się baroku, to znowu kwestia otwarta. Mamy jednak prawo doszukiwać się w metodzie Grabowieckiego programowego przeciwstawienia się Kochanowskiemu. Dawno już zauważono odmiennność poetyk tych autorów. Podobieństwa w ich parafrazach psalmów są znikome, jeżeli w ogóle istnieją, różnice zaś — duże i znaczące. Dobrzycki mówi nawet o „odporności” Grabowieckiego na wpływy czarnoleskie i widzi w tym element jego koncepcji estetycznej, poszukiwanie własnych form i środków ekspresji⁴⁴. Dokładna analiza kilku psalmów pozwoliła już Mrozowskiej stwierdzić, że

„uniką [on] starannie wszelkich podobieństw. Stara się o dobór innych wyrazów, innych zwrotów niż jego poprzednik, zwłaszcza na początku psalmów, jakby naumyślnie zatrzeć chciał analogię. Czyż byłoby rzeczą tylko przypadku, że tylko te psalmy rozpoczyna podobnie z oryginałem, w których Kochanowski od podobieństwa odstępował? Tam, gdzie Kochanowski wiernie tłumaczy, Grabowiecki ucieka się do różnych omówień, zaciemniając czasem myśl zasadniczą, albo też opuszcza pierwszy werset”⁴⁵.

Grabowiecki więc świadomie przeciwstawia się Kochanowskiemu. Buduje inny niż on model poezji „egzystencjalnej”, inaczej konstruuje również dwoistą całość liryczną (bo i *Pieśni* liczą ksiąg dwoje), neguje bezwzględną wartość introspekcji i doświadczenia. Wreszcie, jego reлектura *Biblii* pragnie być inna niż ta czarnoleska. Reлектura (czy aplikacja) to dostosowanie, zastosowanie, użycie tekstu natchnionego do konkretnej egzystencjalnej sytuacji osoby czy wspólnoty, która staje się jego podmiotem⁴⁶. A więc odniesienie cytatów ze *Starego Testamentu* do osoby Jezusa jako Mesjasza („aby się wypełniło *Pismo*”), ale także np. użycie *Psalmu 51*, tradycyjnie wiążanego z pokutą Dawida po grzechu z Batszebą, w liturgii Kościoła czy indywidualnej modlitwie przebłagalnej.

⁴⁴Dobrzycki, *Sebastian Grabowiecki i jego „Rymy duchowne”*, s. 302-304.

⁴⁵Mrozowska, *op.cit.*, s. 60. Podobnie o niezależności Grabowieckiego pisze J. Pelc w pracy: *Jan Kochanowski w tradycjach literatury polskiej (od XVI do połowy XVIII w.)*. Warszawa 1965, s. 143-144.

⁴⁶Zob. A. Gelin, *La question des „relectures bibliques” à l’intérieur d’une tradition vivante*. W zbiorze: *Sacra Pagina*. Paris-Gembloux 1959, s. 303-315. — H. Dodd, *Accordding the Scriptures. The Sub-structure of New Testament Theology*. London 1962, *passim*.

Cytat-fragment zaczyna żyć nowym życiem. Znaczy co innego niż pierwotnie. Jego sens k o n k r e t y z u j e s i ę, a nawet — w jakiejś mierze (z pewnością dotyczy to Jezusa) — s p e ł n i a.

Z punktu widzenia poetyki jest to zjawisko bliskie parafrazie. Bliskie, ale z nią nie tożsame. Parafraza wszakże to wyraz przekonania, że tę samą myśl da się wyrazić na wiele sposobów, a także — iż możliwe jest współzawodniczenie (*aemulatio*) z oryginałem. Natomiast przeciwstawienie tej techniki przyswojenia obcego tekstu przekładowi wprowadzi opozycję oryginalności i wierności⁴⁷. Czy rzeczywiście o którąś z tych kategorii idzie temu, kto podejmuje reлектurę tekstu natchnionego? Raczej nie. Jego działanie zdaje się wytrącać tekst z korpusu dzieł *stricte* literackich, a umieszczać go w gronie „użytkowych”. Dokonuje on w y b o r u z całości (jaką jest np. *Psalterz*), ale wyboru bardzo szczególnego i świadomego. Celem jego jest wyrażenie owej własnej sytuacji egzystencjalnej, więcej — jej poświadczenie przez tekst natchniony. Nie idzie tu więc o tworzenie literatury, o *aemulatio* z oryginałem. Literackość (w założeniu) jest czymś wtórnym, wynikającym z koherencji *res et verba*. Archetekstem można się posłużyć bardzo swobodnie — tak dalece, jak to jest tylko potrzebne. Jedynie spojrzenie z zewnątrz pozwala zadać pytanie o wymiar literacki tekstu, próbować określić stosunek obu utworów: naśladowanego i naśladowującego.

W przypadku *Rymów duchownych* problem ten nie jest jednoznaczny. Pośród 204 wierszy pomieszczonych w obu setnikach 33 to różnego rodzaju „przeróbki” psalmów. Litwornia, który ostatecznie dokonał zestawienia filiacji tekstów, użył wielu określeń, oznaczających różny stopień wierności wobec archetektu. Wymieńmy je w pewnym porządku: przekład (4 wiersze), swobodny przekład (7), parafraza (10), swobodna parafraza (5), luźna parafraza (1), odległa parafraza (5), utwór oparty na motywach psalmu (1). Do tego dochodzą jeszcze parafrazy parafraz Tassa i Fiammy, a więc podwójne zapośredniczenie. Przy czym zróżnicowane podejście do *Biblii* przeciwstawia się wierności, niemal dosłowności, wobec wzorów włoskich⁴⁸.

W moim odczuciu przypisanie wymienionych określeń konkretnym rymom jest dość dowolne i chyba nie wyjaśnia istoty zjawiska. Jest ono jeszcze bardziej złożone, gdyż np. Grabowiecki nie parafrazuje *Psalmu 3*

⁴⁷Zob. A. Karpiński, *Parafraza jako „aemulatio”*. (Na przykładzie staropolskich przeróbek epody Horacego „*Beatus ille qui procul negotiis*”). W zbiorze: *Retoryka a literatura*. Wrocław 1984.

⁴⁸Litwornia, *op.cit.*, s. 121–123, 116.

w oparciu o *Wulgatę*, ale właśnie o parafrazę Fiammy, i czyni to — jak wykazano⁴⁹ — niezmiernie dokładnie. Czy można to tłumaczyć jedynie szczególną bliskością obu poetów?

Grabowiecki ponadto wybiera tylko psalmy uniwersalne, tonuje starotestamentowe realia. Nie komponuje też z „przeróbek” (dotyczy to wszystkich wzorów) zwartego bloku wierszy, ale rozrzuca je po całym zbiorze, tworząc niekiedy minicykle, złożone z dwu lub trzech wierszy. Co więcej, stara się zatrzeć i s t n i e n i e owych archetekstów. Nie oznacza ich przecież (zgodnie z obyczajem epoki), nie podaje incipitów psalmów w wersji *Wulgaty* (czynili tak nawet protestanci), nie odsyła więc do wzoru, którego istnienie czytelnik miałby sobie uświadomić i w jego kontekście czytać emulację. Celem jego jest więc bez wątpienia zacieranie oryginałów (świadczy o tym również współczesne nam tropienie wzorców *Rymów duchownych*), a także — niwelowanie różnic między różnymi dykcjami poetyckimi. Bo chyba nie należy sądzić, że XVI-wieczny odbiorca czytywał i miał w pamięci autorów tak mało znanych, jak Gabriel Fiamma czy Bernardo Tasso.

Celem przyszłego opata bledzewskiego było więc stworzenie *Rymów duchownych* jako całości lirycznej — jednorodnej, podporządkowanej własnemu doświadczeniu egzystencji. Całości, która była relekturą, aplikacją wielorakich archetekstów, stawaniem się ich podmiotem. Możliwe było to właśnie dzięki interakcji różnych głosów, które czyni się własnymi. Tak więc przekładanie, ale nie z języka na język, ale — z doświadczenia na doświadczenie⁵⁰.

6

Zgodnie z nauką Kościoła katolickiego Eucharystia jest uobecnieniem i przedłużeniem ofiary Krzyża. W niej to człowiek otrzymuje wszelką łaskę. Co więcej, łaska nie przychodzi poza Mszą św. i niezależnie od niej⁵¹. Jest więc zrozumiałe, dlaczego tak wiele miejsca w drugim setniku

⁴⁹J. Pietrusiewiczowa, „Setnik rymów duchownych” Sebastiana Grabowieckiego w zestawieniu z „*Rime spirituali*” di Gabriele Fiamma. „Prace Polonistyczne”. Seria 3 (1939), s. 57. Nie wskazano jednak, że również rymy *CLIV* i *CLIX*, parafrazujące *Salmu XVII* oraz *Salmu XIX B*. Tassa stanowią zapośredniczoną parafrazę *Psalmu 42*.

⁵⁰Por. M. Hanusiewicz, *Świat podzielony. O poezji Sebastiana Grabowieckiego*. Lublin 1994, s. 107.

⁵¹Zob. prace z zakresu teologii Eucharystii: W. Granat, *Sakramenty święte*. Cz. 1. Lublin 1961. *Dogmatyka katolicka. Synteza*. Lublin 1967, rozdz. 12. — K. Hołda, *Eucharystyczna ofiara*. Warszawa 1981.

Rymów duchownych Grabowiecki poświęcił temu sakramentowi. Obserwujemy tu ciekawą sytuację. O ile początkiem cyklu eucharystycznego jest bez wątpienia utwór *CXXIV Przed przyjęciem sakramentu najświętszego ciała pańskiego*, to oznaczenie jego końca wydaje się niemożliwe. Szczaniecki w swym studium *Komunia poety* tego nie wyjaśnia⁵². Dość zasadne zdaje się przyjęcie, że końcem owego cyklu jest rym *CXLI*, gdzie po raz ostatni (po pewnej jednak przerwie) mówi się wprost o Eucharystii:

Dziękując, o Boże mój, żeś, acz niegodnego,
Raczył, ojcze, przypuścić do stołu twojego,
I uczyniłeś ducha mego ucześnikiem
Łaski w sprawie kapłańskiej, acz się znam nędznikiem.

[w. 1-4]

W kolejnych wierszach mówi się już o innych sprawach, np. opisuje się mękę, powraca też ton pokuty. Sądzę, że intencją Grabowieckiego było zatarcie granicy cyklu eucharystycznego, uniemożliwienie wyodrębnienia go. Eucharystia bowiem ma być wtopiona w całość życia duchowego człowieka, ma być jego źródłem i celem. Świadczy to o głębi religijności poety.

Zresztą, opisany fragment *Rymów duchownych* jest interesujący z jednego jeszcze powodu. Myślę o kwestii kapłaństwa Grabowieckiego. Po ustaleniach Litwornia jest jasne, iż w 2 lata po wydaniu tomu poetyckiego, w chwili wyboru na opata bledzewskiego, Grabowiecki był jeszcze *clericus minorum ordinum*, a w 1594 r. był tylko diakonem. Czy przyjął święcenia prezbiteriatu, nie wiadomo⁵³. Tymczasem już w pierwszej strofie cyklu eucharystycznego czytamy:

Panie nad pany, ojcze wszech lutości,
Do stołu syna twego w tej niskości
Idę, ciałem z krwią jego posilony
Chcąc być a pragnąc pociech, utrapiony.

[*CXXIV*, w. 1-4]

Wyraźnie idzie tu o komunię pod dwiema postaciami, w czasach Grabowieckiego zastrzeżoną dla kapłanów. Podobnie jest w wierszach: *CXXVI*

⁵²Szczaniecki (*op.cit.*) doprowadza do pewnego nieporozumienia. W przypisie 14 do s. 204 czytamy: „Wiersze nr *CXXXV-CLX* noszą wspólny tytuł: *Po przyjęciu najświętszego sakramentu ciała pańskiego*, s. 129-133”. Umieszczenie utworu *CLX* na s. 133 jest oczywistą pomyłką. Zapewne miał to być któryś z zamieszczonych na niej wierszy: *CXL* lub *CXLI*. Jeśli tak, nie wiadomo dlaczego autor omawia jeszcze rym *CLIV*?

⁵³Litwornia, *op.cit.*, s. 66-67.

(w. 5–6), *CXXXIX* (w. 20), *CXLV* (w. 23–24). Z kolei rym *CXXXIX*, w którym poeta wspomina o wzywaniu nad nim imienia Bożego, może dotyczyć zarówno święceń, jak i — choć to w moim odczuciu mniej prawdopodobne — sakramentu pojednania. Za pierwszą z tych możliwości opowiedział się Dobrzycki, stwierdzając, iż utwór ten jest modlitwą poety w dniu przyjęcia święceń kapłańskich⁵⁴. Oprócz tego badacz ten wspomina kilka innych utworów, w których Grabowiecki ma mówić o swym kapłaństwie. Z kolei Mrozowska sądzi — co jest oczywistym anachronizmem — że rym *XXVI* powstał po wstąpieniu poety do cystersów. Informuje także, iż pisząc swe wiersze był on kapłanem⁵⁵. Tak sądzi też Sczaniecki:

„wiersze Grabowieckiego nie reprezentują pobożności kapłańskiej [a więc wniosek inny niż u Mrozowskiej], chociaż już sam był księdzem, kiedy je tworzył. Został nim jednak późno i duszę miał już dojrzałą. A pisał swój *Setnik rymów duchownych* dla osoby świeckiej. [...] Wiersze zredagował w ten sposób, aby mogły służyć wszystkim pobożnym na drodze do Boga”⁵⁶.

Wydaje się, że przytoczone sądy nie są przypadkowe i świadczą o nieprzeciętnym poziomie duchowości Grabowieckiego⁵⁷. Jeżeli jednak wiemy, że pisząc swe utwory poeta z całą pewnością księdzem nie był, czy nie mamy w przypadku *Rymów duchownych* do czynienia ze *ś w i a d o m ą a u t o k r e a c j ą* — przedstawieniem siebie już jako kapłana? Chyba tak, choć nie przeczy to innemu jeszcze wyjaśnieniu.

Otóż, być może, rozumowanie poety jest po prostu zgodne z nauką Soboru Trydenckiego, że pod każdą z postaci przyjmuje się w pełni całego Chrystusa oraz prawdziwy sakrament⁵⁸. Jako człowiek świecki czy *clericus minorum ordinum* Grabowiecki raczej nie mógł przyjmować komunii pod dwiema postaciami. Praktyka ta z różnych względów została zaniechana

⁵⁴Dobrzycki, *Sebastian Grabowiecki i jego „Rymy duchowne”*, s. 415. Por. jednak *similium* Jer 15, 16, które komentarz w *Biblii Poznańskiej* wyjaśnia: „nosiłem (i nadal noszę) Twe Imię, tzn. należę istotnie do Ciebie, jako własność [...] stąd też mam prawo do Twojej opieki [...]” (t. 3, Poznań 1992, s. 225).

⁵⁵Mrozowska, *op.cit.*, s. 16, 65. *Nb.* wcześniej autorka napisała, że w chwili wyboru na opata Grabowiecki nie był jeszcze kapłanem.

⁵⁶Sczaniecki, *op.cit.*, s. 201.

⁵⁷Choć Sczaniecki (*op.cit.*, s. 207) zarzucił mu, iż nie bardzo rozumie Eucharystię jako ofiarę.

⁵⁸Zob. następujące dokumenty Soboru Trydenckiego: *Nauka o komunii pod dwiema postaciami i komunii małych dzieci*, rozdz. 3, oraz *Dekret o Najświętszym Sakramencie*, kanon III. W: *Breviarium Fidei*, s. 409, 405. O komunii zob. też J. Grześkowiak, *Do końca ich umiłował. Liturgia Eucharystii*. Katowice 1987, s. 256–262.

w w. XIII, po Soborze Trydenckim zaś, mimo świadomości jego uczestników, iż kiedyś trzeba będzie ją przywrócić, przyjmowanie Chrystusa tylko pod postacią Chleba stało się elementem odróżniającym katolików od innowierców⁵⁹. Sądzę, że istnieje możliwość, iż Grabowiecki mówi tu nie tyle o komunii sakramentalnej, ile o komunii duchowej czy raczej o tzw. *communio per mediatorem*, często praktykowanej szczególnie w późnych wiekach średnich, a polegającej na zjednoczeniu z przyjmującym komunię sakramentalną kapłanem, a przez niego — z Chrystusem. Tak więc „można komunikować Ciało i Krew Pańską obywając się bez św. postaci Chleba i Wina” — stwierdza Sczaniecki, komentując pisma XV-wiecznego biskupa chełmskiego Jana⁶⁰. Warto dodać, że kielich wyraźniej akcentuje charakter ofiary Chrystusa i zjednoczenie z nią człowieka w Eucharystii, a także jej paschalny wymiar. Być może dlatego właśnie w *Rymach duchownych* Grabowiecki pisze o przyjmowaniu Ciała i Krwi. Dodajmy, że pierwszy z wspomnianych motywów, ofiara, jest tematem utworu *CXLII*, który następuje zaraz po „właściwym” cyklu eucharystycznym.

7

Zapytajmy wreszcie czym są oba tomy (setniki) *Rymów duchownych*. Czy rzeczywiście są formą modlitewnika przeznaczonego dla szerokiego kręgu odbiorców (Sczaniecki⁶¹)? Czy też, jak twierdzi Litwornia, „Grabowieckiemu, który mierzył w górne rejony horyzontu oczekiwań, udało się spuścić do dolne, co i tak okazało się właściwie strzałem w dziesiątkę”?⁶² Czy ma rację Mrozowska sądząc, że to niedostatki kunsztu poetyckiego sprawiły, że Grabowiecki nie potrafił swoim utworom nadać jednolitego charakteru i pozostały w nich sprzeczności?⁶³

Myślę, iż jest zupełnie inaczej. Mamy bowiem do czynienia z literackim owocem niezwykle ważnego etapu w życiu duchownym, tzw. ciemnej nocy (miłości) — by posłużyć się wyrażeniem św. Jana od Krzyża⁶⁴. Ciemnej nocy zmysłów i ducha, będącej oczyszczeniem miłości wiążącej człowieka

⁵⁹Zob. P. Sczaniecki, *Komunia duchowa wiernych w średniowiecznej Polsce. W: Służba Boża w dawnej Polsce. Studia o Mszy św.* [Seria 1]. Poznań 1962, s. 191–192.

⁶⁰*Ibidem*.

⁶¹Sczaniecki, *Komunia poety*, s. 201.

⁶²Litwornia, *op.cit.*, s. 107.

⁶³Mrozowska, *op.cit.*, s. 65.

⁶⁴Zob. O. Filek, *Wprowadzenie w: Św. Jan od Krzyża, Dzieła*. Przełożył B. Smyrak. Wyd. 4, przejrzone i poprawione. Kraków 1986. Zob. też Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*. Cz. 2.

z Bogiem i prowadzącej do całkowitego upodobnienia duszy do Boga⁶⁵. Za pierwszą i najważniejszą korzyść „nocy” hiszpański mistyk uznaje poznanie siebie i swojej nędzy oraz poznanie Boga. To odczucie swej ogromnej grzeszności charakteryzuje właśnie największych świętych. Zetknięcie ze świętością Boga powoduje przeżycie swej obcości, grzechu. Stąd np. Loyola, będąc pod koniec życia zdolnym do znajdowania się w obecności Boga kiedy tylko tego pragnął, spowiadał się codziennie. Tak silna była u niego świadomość grzechu — oczywiście, nie uczynków, ale owego egzystencjalnego „pęknięcia”.

Wielki karmelita jako przykład osoby, która w doskonały sposób przeżyła ten ciemny okres życia mistycznego, przywołuje Hioba. Zauważmy, że do *Księgi Hioba* Grabowiecki odwołuje się w *Rymach duchownych* aż 9 razy⁶⁶. To znaczące. Noc ciemną opisuje się jako dręczącą tęsknotę za Bogiem. Nad oschłością duszy dominuje pragnienie służenia Bogu. Człowiek czuje się jednak opuszczony przez Boga, daleki od jego łaski, nie znajduje tego, co ją przedtem podtrzymywało. Przeżywa wielkie udreki i cierpienia:

„Sądzi, że wszystko już stracone i nie ma nikogo, kto by się nad nią [tj. duszą] uzalił” — pisze św. Jan od Krzyża. I dodaje:

„Choć bowiem ręka Boża jest tak łagodna i słodka, tutaj wydaje się duszy tak ciężka i nieprzyjazna, mimo że jej przecież nie przytłacza i nie karci. Dotyka jej jedynie miłosiernie, by jej udzielić łask, a nie kary”⁶⁷.

Św. Jan wyraźnie stwierdza, że jest to subiektywne odczucie, wynikające z przeżycia swoich ciemności w konfrontacji ze światłem Bożym, które właśnie wydaje się ciemnością. Celem tego doświadczenia jest tzw. drugie, mistyczne nawrócenie, całkowite zjednoczenie z Bogiem, które

„polega na tak całkowitej przemianie duszy w wolę Bożą, by w niej nie było nic przeciwnego woli Bożej, ale żeby we wszystkim i w każdym poruszeniu wola jej była wolą Bożą”⁶⁸.

Subiektywne przeżycie opuszczenia przez Boga i doświadczenie ciemności prowadzi w wielu przypadkach do rozpacz. Znaczący życia duchowego podkreślają, że nasze emocje chroni przed nią piękno, sztuka, integrując je. Piękno pomaga w tym na równi z wiedzą teologiczną, dostarczoną

⁶⁵ Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna* (I 12, 2). W: *Dzieła*, s. 432–433.

⁶⁶ Katalog podaje Litwornia (*op.cit.*, s. 124–125). Są to rymy: II, III, IV, V, VII, IX, XCIII, XCIV, CLXXIII, a także reminiscencje *Księgi Hioba* w wielu innych wierszach.

⁶⁷ Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna* (II 5, 7), s. 453–454.

⁶⁸ Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel* (I 11, 2). W: *Dzieła*, s. 160.

intelektowi. Oczywiście, z drugiej strony przed rozpaczą chroni sam Bóg⁶⁹.

Niewątpliwie taki proces duchowy jest tożsamy z zapisanym, a może tylko fingowanym — ale to już zupełnie inna sprawa — przez Grabowieckiego w *Rymach duchownych*⁷⁰. Dlatego nie mają one jednorodnego charakteru, nie prowadzą (jak chce Hernas⁷¹) od wierszy pokutnych przez błagalne i dziękczynne do pochwalnych⁷². Czas trwania ciemnej nocy nie jest określony, może więc obejmować owe 15 lat, w czasie których powstawały *Rymy*. Zauważmy, że zgodnie z dychotomicznym podziałem nocy (na noc zmysłów i ducha) *Rymy duchowne* rozpadają się na 2 setniki. W utworze kończącym pierwszy z nich (C) następuje za sprawą Maryi, do której modli się poeta, wyraźna pociecha, doznanie łaski. Pokój zdaje się osiągnięty. Między dwoma setnikami nie ma bezpośredniej łączności. Coś między nimi musiało się wydarzyć. Przyszło pocieszenie, słońce, łaska. Teraz jednak już ich nie ma:

Słoneczne zorza, alboście zniknęły,
Czyli me oczy łzami wypłynęły?
Że wesołego dnia widzieć nie mogę,
Nawet i nocna cichość dawa trwoję.

[CI, w. 1-4]

Wzrasta za to świadomość grzechu, „haniebnego zbłądzenia” (CII, w. 5), oraz konieczności pokuty. Nie ma tu już jednak mowy o konkretnych grzechach — uczynkach, ale raczej o sytuacji grzechu. Proces oczyszczenia zaczyna się raz jeszcze, lecz na znacznie wyższym poziomie. Bardzo ważną funkcję w integracji z łaską pełni cykl eucharystyczny. W końcu jedność z Trójcą Świętą zostaje osiągnięta:

⁶⁹Zob. M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*. Warszawa 1985, s. 115-116.

⁷⁰Historyk literatury nie jest wszakże kompetentny by orzekać o prawdziwości doznań mistycznych. Idzie więc jedynie o wskazanie paraleli między *Rymami duchownymi* a współczesną im duchowością, imitowania przez poetę charakterystycznych dla niej postaw i kategorii.

Brozura *Martinus Lauter eiusque levitas* (1585) „stała się dla Grabowieckiego swego rodzaju kartą wstępu do grona duchownych” (Litwornia, *op.cit.*, s. 45). Czyżby wiersze były swoistym wyznaniem wiary i argumentem pretendenta do — osiągniętej w rok po ich opublikowaniu — godności opata bledzewskiego?

⁷¹Hernas, *op.cit.*, s. 42.

⁷²Litwornia (*op.cit.*, s. 107-108) stwierdza, że takiego podziału w zbiorze nie możemy dokonać, gdyż go nie było w zamiśle autora.

Władza wszego twa własna, przetoć cześć dajemy,
 W trzech osobach istności jednej boskiej czcimy
 Ojca nierodzonego a jednorodnego
 Syna, więc od obudwu Ducha idącego:

Trójcę świętą, bez wszelkich działów i różności,
 Boga jednego, w jeden wszech wieków istności,
 Który, gdyśmy nie byli, z własnej nas swej chęci
 Stworzył, ani straconych puścić chciał z pamięci.

Laska twa, Boże wieczny, z niczego stworzyła;
 Taż, gdy nas grzech potracił, w wolność przywróciła.
 Przecz proszę, niewdzięcznym być nie daj tej dobroci,
 Daj, niech się wszystko, com jest, w twą chwałę obróci.

[CXC VII, w. 9–20]

Przypomniane zostaje misterium stworzenia oraz odkupienia, w którym jednoczy się natura i łaska. W tym nadprzyrodzonym związku między Bogiem a człowiekiem pośrednikami są Maryja, anioł stróż i święci — a więc *Rymy duchowne* kończą się ekspozycją dogmatu *communio sanctorum*, świętych obcowania⁷³:

W ten czas, o święci, o wojsko wybrane,
 Żalości wasze niechaj będą znane;
 Bronić mnie trudno, lecz prośbą ratować
 Możecie, gniewu wiecznego hamować.

[CC, w. 17–20]

Znaczenie takiego zakończenia *Rymów duchownych* nie sposób przecenić, jeśli czyta się je w perspektywie XVI-wiecznego sporu o naturę i łaskę. Przyzwyczajono nas do bardzo krytycznej oceny potrydenckiego kultu świętych. Zwykle upraszcza się jego sens i mówi się, że był on tym, co odróżniało katolicyzm od wyznań reformowanych, że był on *diffirentia specifica* wyznania rzymskiego. To powszechne przekonanie ilustrują następujące słowa:

„Przewaga kultu świętych, ze świętą rodziną na czele, nad czcią Trójcy św., a więc samego Boga, stanowiła niewątpliwie po części wynik upadku życia intelektualnego; w warunkach sprymityzowania mentalności musiał

⁷³ Jest ona zawarta w wierszach CXC VIII (do Maryi), CXC IX (do anioła stróża) oraz CC (do wszystkich świętych). Nie ma racji Dobrzycki (*op. cit.*, s. 399), gdy pisze: „nie mogę się oprzeć uczuciu, że te pieśni do Maryi, do świętych, są daleko słabsze artystycznie i nie tak gorące uczuciem, jak te utwory, w których Grabowiecki myśli i serce wznosi do Boga”.

się szerzyć kult realnych i łatwych do wyobrażenia postaci, a nie abstrakcyjnych pojęć”⁷⁴.

Jak się wydaje, nie powinniśmy poprzestać na tym, co powierzchowne, co jest — niewątpliwie istniejącym w baroku — przerostem czy wypaczeniem kultu świętych i przenosić tego na całość doktryny, odmawiając jej przy okazji wartości. A poruszony problem jest bardzo istotny. Dogmat *communio sanctorum* uważany jest za swoistą syntezę nauki Kościoła. W osobach świętych widzi się zarówno owoc niezwykłego działania łaski Bożej, jak również ich własnych wysiłków we współpracy z łaską. Skuteczność odkupienia to rzeczywiste zgładzenie grzechów, usprawiedliwienie zaś — to wewnętrzna przemiana człowieka.

„Święci właśnie są dowodem skuteczności tegoż pośrednictwa Chrystusa i swoją świętością wskazują na Niego jako na źródło łaski”⁷⁵.

Tak więc postać świętego jako wzorzec parenetyczny jest czytelnym przykładem, świadczącym o tym, że łaska nie tylko w sposób „zewewnętrzny” (jak w protestantyzmie) usprawiedliwia człowieka, ale iż możliwa jest jego przemiana, że natura może być uzdrowiona i przemieniona przez łaskę. Święci już to osiągnęli i wskazują nam, pielgrzymującym, wielorakie drogi do zjednoczenia natury i łaski. Ich życie było doskonałą odpowiedzią na ofiarowane im uświęcenie. Może więc stanowić drogę do twórczego, ciągle nowego rozumienia chrześcijaństwa. Teraz zaś uczestniczą już w stopniu najwyższym w „byciu-wzajemnie-dla siebie” i — jako Kościół tryumfujący — wspierają swą modlitwą Kościół pielgrzymujący (wojujący)⁷⁶. Dogmat *communio sanctorum* jest więc także wyrazem wiary w jedność porządku życia ziemskiego i pośmiertnego. Wiary w to, że Kościół obejmuje obie te formy rzeczywistości, między którymi istnieje nieustanna wymiana dóbr. Jasna staje się więc przyczyna, dla której Grabowiecki zakończył *Rymy duchowne* obrazem omawianego dogmatu. Czyż mógł lepiej wyekspozować to, co jawi się jako egzystencjalny punkt dojścia jego

⁷⁴J. Tazbir, *Sarmatyzacja katolicyzmu w XVII wieku*. W zbiorze: *Wiek XVII — Kontrreformacja — Barok*. Wrocław 1970, s. 25–26. Wskażmy tu również błąd dogmatyczny. Święta Rodzina to Jezus, Maryja i Józef. Pierwszą z tych postaci, a więc Drugą Osobę Trójcy Świętej, trudno określić jedynie mianem „świętego”.

Sąd ten np. został niemal dosłownie przytoczony w pracy H. Dziechcińskiej (*Biografia staropolska w latach 1476–1627. Kierunki i odmiany*. Wrocław 1971, s. 112) i wpłynął na interpretację *Zywotów świętych* Piotra Skargi.

⁷⁵W. Granat, *Eschatologia. Rzeczy ostateczne człowieka i świata*. Lublin 1962, s. 321 oraz rozdz. 10.

⁷⁶Zob. H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*. Wstęp M. Kehl. Wybór tekstów W. Löser. Przekład J. Fenrychowa. Kraków 1991, s. 325–332 (rozdz. *Kościół — świętych obcowanie*), 526–532 (rozdz. *Święci w Kościele oraz Święci jako temat teologii*).

zbioru poetyckiego, a więc zniesienie opozycji doczesności i wieczności, natury i łaski?

Gdy ciemna noc została zakończona, poeta — wkrótce opat w Bledzewie — mógł przystąpić do „aktywnego” życia. Ten etap jego biografii jest znany doskonale. Nie napisał już jednak ani jednej strofy. Nie dlatego, żeby był zbyt zaabsorbowany swymi obowiązkami⁷⁷. W klasztorze miał zapewne znacznie więcej czasu na pisanie niż na dworze królewskim, gdzie jednak oba setniki powstały. Piękno, poezja, okazały się już niepotrzebne. Na szczytach kontemplacji Karmel zupełnie przesłonił Parnas.

⁷⁷Taką przyczynę zamknięcia Grabowieckiego podaje Mrozowska (*op. cit.*, s. 8).

Rozdział IV

MACIEJA KAZIMIERZA SARBIEWSKIEGO TĘSKNOTA DO „OJCZYZNY NIEBIESKIEJ”

1

„Poezja Sarbiewskiego — pisał Jakub Z. Lichański — dokonuje rzeczy niezwyklej: podkreślając zmysłowość świata, zarazem — wyzwała nas od niej, więcej: wyzwała nas z lęku przed śmiercią. Poeta nie twierdzi, że śmierć nie jest dramatem; on tylko pokazuje, że można go zniwelować, gdy odrzucimy strach, a poniesiemy na drugą stronę swą tęsknotę do piękna i prawdy”¹.

Przywołany cytat charakteryzujący — w moim odczuciu nad wyraz trafnie, choć jednak niepełnie — duchowość Macieja Kazimierza Sarbiewskiego, cel i sens jego twórczości poetyckiej, może się stać dobrym punktem wyjścia do analizy, która chce być czytaniem liryków „chrześcijańskiego Horacego” jako całości. Dotychczasowe — liczne przecież — prace im poświęcone² cechuje często ta sama postawa, która występuje w niektórych studiach o poezji Wenuzyjczyka. Polega ona na

¹J.Z. Lichański, „*Horatius sarmaticus*”. W: M.K. Sarbiewski, *Poezje wybrane*. Wybór i wstęp J.Z. Lichański. Warszawa 1986, s. 18.

²Kompletną bibliografię sarbiewianów do 1984 r. zawiera praca: J. Warszawski, „*Dramat rzymski*” Macieja Kazimierza Sarbiewskiego TJ (1622–1625). *Studium literacko-biograficzne*. Rzym 1984, s. 15–43. Z rzeczy najważniejszych, które ukazały się po 1984 r. wymienić należy książki: K. Stawecka, *Maciej Kazimierz Sarbiewski. Prozaik i poeta*. Lublin 1989. — A.W. Mikołajczak, *Antyk w poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*. Poznań 1992. — *Nauka z poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego SJ*, Warszawa 1995.

rozłącznym interpretowaniu poszczególnych wątków tematycznych oraz na analizie różnych, często szczegółowych, aspektów i problemów. Brakuje w nich jednak próby określenia tego, co jest istotą „sarbiewianizmu”.

Poezję Sarbiewskiego niewątpliwie da się czytać wielorako. Można wyodrębnić z niej teksty polityczne i opisać — określane zwykle jako zgodny z celami kontrreformacyjnego Kościoła i Towarzystwa Jezusowego — program i aprobowane wartości. Podobnie można postąpić z wierszami okolicznościowymi, panegirycznymi i religijnymi (tu przede wszystkim utwory maryjne) *etc.* Są to wszystko teksty obsługujące różne sfery „zapotrzebowania społecznego” XVII-wiecznych czytelników. Na tle wymienionych umieścić trzeba w moim odczuciu niewątpliwie najważniejszy, a niedoceniany zbiór wierszy filozoficzno-teologicznych (chciałoby się rzec: „egzystencjalnych”, przyjmując jednak to określenie *cum grano salis*), a więc tych, które próbują podjąć fundamentalne problemy dotyczące miejsca człowieka na ziemi, jego przeznaczenia, celu i sensu istnienia, relacji do Boga i świata, wreszcie szczęścia. Lektura winna wyeksponować je z wielości, a także przyjrzeć się, jak pozornie od nich odległe wiersze np. polityczne czy laudacyjno-panegiryczne jakoś oświetlają problemy zasadnicze, wyostwiają przenikającą tę lirykę tęsknotę — za Nieskończonością, za „ojczyzną niebieską”:

Nec concitato pectoris impetu
 Nitente mentis remigio, soli
 Ignavus heres, innatantes
 Caeruleum per inane campos
 Pervadet umquam [...]

[III 25, w. 13–17]³

W tym kontekście inaczej nieco przedstawi się problem wartości poezji, jej związek z nieśmiertelnością. Czy poeta — jak u Horacego — jest według Sarbiewskiego szafarzem i dystrybutorem nieśmiertelności, a poezja (szczyt ludzkich możliwości!) ratuje od nieistnienia i zwycięża czas i śmierć?⁴

³ Wiersze M.K. Sarbiewskiego cytuję według wydania: M.K. Sarbiewski, *Lyrica [...] — Liryki oraz „Droga rzymska” i fragment „Lechiady”*. Przełożył T. Karyłowski. Opracował M. Korolko przy współudziale J. Okonia. Warszawa 1980. Ody cytowane są tylko z podaniem numerów (księgi, wiersza, wersów), bez odrębnego skrótu. Epody oznaczone są skrótem „Ep”, poezje pośmiertne — „Pp”. Natomiast epigramaty („Epigr”) przytaczam według wydania T. Walla: M.C. Sarbiewski, *Poemata omnia*. Staraviesiae 1892.

⁴ Zob. A. Wójcik, *Talent i sztuka. Rzecz o poezji Horacego*. Wrocław 1986, s. 182, 270, 272, 285, 287.

Można również postawić bardzo ostrożną hipotezę, że liryka polskiego jezuity — zgodnie z celem *Ćwiczeń duchownych* Ignacego Loyoli i ich duchowością (to przecież oczywisty fundament Sarbiewskiego) — służy jeszcze jednemu: przewyciężaniu wewnętrznego nieuporządkowania, próbie stworzenia bądź uzyskania osobowości w pełni zintegrowanej (porządek natury i porządek łaski, natury i nadprzyrodzoneości). Liryka ta jest także próbą odnalezienia jedności i harmonii nie tylko w sobie, ale i w świecie. Bowiem doświadczany chaos historii mąci umysł, uniemożliwia zachowanie spokoju wewnętrznego, oddala człowieka od tego, co jest jego domostwem. Okaże się, że podjęta w odach i epodach próba ocalenia dokonywać się będzie również za pomocą dyskretnie przywoływanych motywów ignacjańskich, a częściej — postaw wywiedzionych z *Ćwiczeń*. Warto już tu zauważyć, że pojawiają się one najwyraźniej w wierszach ks. III dodanych w edycji antwerpskiej z 1630 r. (np. III 4, 5, 6, 8) oraz w ks. IV ód, co jest powodowane tym, iż powstały owe teksty już po tzw. trzeciej probacji, odbytej przez Sarbiewskiego bezpośrednio po okresie rzymskim, w czasie której poeta — jak wszyscy jezuita — po raz drugi przeżył w całości czterotygodniowe rekolekcje ignacjańskie⁵.

Eksponowany tu problem, jedna z podstawowych kontrowersji epoki — spór o naturę i łaskę — nie zostaje przez Sarbiewskiego wyrażony wprost. Jest to zresztą zgodne z ogólnymi tendencjami poezji łacińskiej XVII w., która — w przeciwieństwie do XVI-wiecznej — zrezygnowała zupełnie z wierszowania kontrowersji teologicznych⁶. Wedle legendy literackiej, zakon miał wyrządzić poecie krzywdę i zaprzepaścić jego znakomity talent liryczny, przeznaczając go na profesora filozofii i teologii, podczas gdy w dyscyplinach tych był on dość mierny⁷. Jednak wnikliwa lektura pracy Józefa Zdanowicza⁸ do wniosku takiego zupełnie nie upoważnia. Historyk teologii na podstawie skryptu jego wykładu ocenia wysoko Sarbiewskiego-teologa. Umieszcza go w charakterystycznej dla jezuitów szkole molinistycznej, przy czym samego Moliny nigdy poeta nie cytuje, powołuje się raczej na nowszych autorów z jego szkoły. Nie tylko potrafi wybrać jedną

⁵ Rozwinięcie tej hipotezy w moim studium: *Poezja Sarbiewskiego wobec duchowości ignacjańskiej*. W zbiorze: *Nauka z poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego SJ*.

⁶ Zob. K. Stawecka, *Sacrum w teorii i praktyce poetyki M.K. Sarbiewskiego*. W zbiorze: *Sacrum w literaturze*. Lublin 1983, s. 203. Por. K. Stawecka, *Religijna poezja łacińska XVI wieku w Polsce. Zagadnienia wybrane*. Lublin 1964.

⁷ Opinię taką ugruntowuje M. Korolko (*Sarbiewski i jego liryki*. W: Sarbiewski, *Liryki*, s. XII).

⁸ J. Zdanowicz, *Sarbiewski na tle kontrowersji teologicznych swojego wieku*. Wilno 1932.

z możliwych argumentacji i opowiedzieć się za nią, ale również próbuje samodzielnie wniknąć w kontrowersje. Rzeczowo omawia poglądy przeciwników i zwolenników obranego kierunku, zapoznaje swoich studentów z najnowszymi osiągnięciami teologii. Świadczy to o wysokim poziomie nauczania teologii dogmatycznej w Akademii Wileńskiej.

Co interesujące, sporo miejsca przy wykładzie traktatu *De Deo Uno et Trinito* Sarbiewski poświęcił stosunkowi współdziałania Bożego do wolnych czynności istot rozumnych oraz spornej kwestii przeznaczenia.

„Moliniści za punkt wyjścia swego systemu przyjmują istnienie wolności decyzji w działaniu wolnych istot. Gdy chodzi o kwestię uzgodnienia bezwzględnej skuteczności łaski z wolnością ludzkiej woli, molinizm uzależnia skuteczność łaski od czynnika, będącego poza łaską, z zewnątrz, tj. z wolnego współdziałania człowieka z łaską Bożą. To wolne współdziałanie — zdaniem molinistów — Bóg z pewnością i nieomylnie przewiduje od wieków za pomocą tzw. wiedzy pośredniej, obejmującej wszystkie przyszłe warunkowo wolne czyny istot rozumnych; przewidzenie to jest podstawą udzielania łask. Stąd — według molinistów — przeznaczonym Bóg udziela łask skutecznych, które są takimi nie wskutek predeterminacji fizycznej, lecz wskutek współdziałania woli z mającą być udzieloną łaską, to zaś współdziałanie za pomocą wiedzy pośredniej Bóg nieomylnie przewidział”⁹.

Ponieważ, jak wspomniano, zagadnienia te nie mają prostego odzwierciedlenia w poezji, wprowadziwszy powyższym cytatem w istotę klimatu intelektualnego, z którego wyrasta Sarbiewski, wolno zrezygnować z ich szczegółowego referowania, pamiętając jednak o wysokiej kulturze teologicznej autora *Dii gentium*¹⁰.

2

Liryki Sarbiewskiego mają dwa początki. Stanowią je dwa pierwsze wiersze zbioru, otwierające obecne w nim nurty: polityczno-laudacyjno-

⁹Zdanowicz, *op. cit.*, s. 21. Następnie autor referuje rozbieżności wśród molinistów. Warto zauważyć, że znikoma liczba zachowanych w Polsce egzemplarzy dzieła Moliny (znane mi są dwa: w Bibliotece Uniwersytetu Warszawskiego oraz w Bibliotece Jagiellońskiej) świadczyć może, iż pomimo popularności jego poglądów nie należał on do autorów zbyt często studiowanych lub też przeciwnie — jego rozprawa została zupełnie „zacytana”.

¹⁰Potwierdza to J. Bolewski „*Nascitur una... discors concordia*”. *Aspekty teologiczne twórczości Sarbiewskiego*. W zbiorze: *Nauka z poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego SJ*.

–okolicznościowy oraz filozoficzno–teologiczny. Oda I 1 *Ad Urbanum VIII Pontificem Maximum* wprowadza wielokrotnie powracający motyw wieku złotego (np. I 5, III 1, III 14), który rozpoczął się z wyborem Urbana na stolicę Piotrową. Wraz z nim wróciły starożytne cnoty, odszedł wiek żelazny:

Meque veraci cecinisse plectro
Inter Octobres, tua festa, pompas,
Prisca Saturni rediisse saecula,
 Approbat orbis.

Aurei patrum niveique mores,
Exsul et sera procul usque Thule
Candor, et pulchro remeare Virtus
 Audet Olympo.

[I 1, w. 13–20]

W odbiorze współczesnych ważniejszy był zapewne ten pierwszy nurt: łatwiejszy do zrozumienia, bardziej uchwytny, a przy tym odwołujący się wprost do kreowanego przez Horacego ideału *renovatio rei publicae*. Pochwała papieża (ks. I), jego bratanka kard. Francesco Barberiniego (ks. III) i cesarza Ferdynanda II (ks. II) — ostoi katolicyzmu w ogarniętych wojną trzydziestoletnią krajach niemieckich, wezwanie do walki z Turkami oraz o wyzwolenie Bałkanów — nic specjalnie oryginalnego. Ponadto poeta raz po raz piętnuje wady współczesnych: gnuśność (I 8), opieszałość (II 10), chciwość (III 7) *etc.*, modeluje rzeczywistość na wzór starorzymski. Czytany w taki sposób Sarbiewski, podobnie jak Horacy, zawdzięczać będzie swą europejską sławę włączeniu się w taką czy inną akcję polityczną, dydaktyczną, wychowawczą (przekazywanie prawd ogólnych)¹¹.

Uważna lektura przekonuje jednak, że drugi nurt jest jednak istotniejszy. Pierwszy natomiast może być traktowany jako swoiste tło, ukazujące uwikłania jednostki poszukującej samej siebie, jej zwielokrotnienie, a nawet — rozproszenie, wynikające z konieczności występowania w różnych rolach. Oda I 2 *Ad Aurelium Lycum*, podobnie jak wszystkie inne utwory tego nurtu, kierowana jest do adresata fikcyjnego, literackiego. Jeden z członów imienia często zapożyczony bywa od Horacego, ale — jak się zdaje — jest to zabieg czysto werbalny, bez jakichkolwiek zbieżności treściowych między konkretną odą Sarbiewskiego i Horacego, sygnalizujący jednak pewną wspólnotę intelektualną obu poetów, ujawniającą się w pełni na zupełnie innych poziomach. Sarbiewski powołuje

¹¹Por. K. Stawecka, *Adresaci liryków Sarbiewskiego*. „Meander” 1975, nr 1, s. 54.

więc różne byty: adresatów już to mających proveniencję częściowo horacjańską, już to zupełnie fikcyjnych¹², i czyni je partnerami swego filozoficznego dialogu, wpisuje w nie cząstki (niekiedy sprzeczne) własnego doświadczenia.

3

Tym, co najbardziej niepokoi Sarbiewskiego już na samym początku zapisu oglądu świata, jest Fortuna¹³. W lirykach nie ma tak optymistycznego jej opisu, jaki sam poeta daje w *Dii gentium*. Tam została ona zaliczona w poczet bóstw, przez które — jak wierzyli starożytni — otwarty był dostęp do nieba. Co więcej, w procesie teologizacji mitu, ze względu na spełnianą funkcję — kierowanie życiem ludzkim — dało się ją nawet utożsamić z Duchem Świętym. W odach natomiast poeta zdaje się traktować serio to, co jako teoretyk nazywa bajkami, wyobrażeniami, skoro Fortuna jawi się mu jako złowroga siła, którą trzeba zwyciężyć. Jednocześnie to pojęcie zbliża się także do chrześcijańskiej idei Opatrzności Boskiej. Czytamy w *Dii gentium*:

„Fortuna [...], czyli wydarzenia kończące ludzkie sprawy, chociaż zdawałyby się przytrafić zupełnie przypadkiem, to jednak pochodzą z Opatrzności Boskiej [...]”¹⁴.

W odach spotykamy m.in. takie oto obrazy, zbudowane wokół motywów zmienności, niestałości, przemijalności:

Quod tibi larga dedit hora dextra,
 Hora furaci rapiet sinistra,
 More fallentis tenerum iocose
 Matris alumnus.

[I 4, w. 13–16]

At nos inani pascit imagine
 Fortuna rerum. Ludimur, Asteri,
 Umbris amicorum; et doloso
 Verba simul placuere fuco,

¹²Nie wydaje mi się słuszne przekonanie Staweckiej (*ibidem*, s. 49), że bliższe badania winny wskazać postaci współczesne poecie jako adresatów wielu jeszcze utworów.

¹³Zob. J. Sokolski, *Zmienność i trwanie. Idea Fortuny w dawnej literaturze polskiej*. „Prace Literackie” t. 22 (1981). Trudno się jednak zgodzić, że dla Sarbiewskiego Fortuna jest tylko pojęciem etycznym, a nie metafizycznym, i można ją przewyciężyć cnotą (*ibidem*, s. 11; podobnie Mikołajczak, *op.cit.*, s. 35).

¹⁴M.K. Sarbiewski, *Dii gentium. Bogowie pogan*. Wstęp, opracowanie i przekład K. Stawecka. Warszawa 1972, BPP B 20, s. 553.

Res esse stulti credimus. At simul
 Sors infidelem corripuit rotam,
 Gaudent recedenti sodales
 Non eadem dare verba Divae.

Plerumque falsis nominibus placent
 Humana. Rari pollicitis data
 Aequamus, et minor loquaci
 Religio solet esse voto.

[II 8, w. 1–12]

Obrazy Fortuny zostają skojarzone z motywem snu oraz z toposem „życie jako żegluga”. Tak np. w I 7 argumentację dowodzącą niestałości ludzkich losów otwiera takie oto wyznanie:

Eheu, Telephe, ludimur;
 Fortunae volucris ludimur impetu!
 Aeternum nihil est, sacro
 Quidquid lenta tulit materies sinu.
 Statur casibus. [...]

[I 7, w. 1–5]

Następują obrazy przywołujące tradycyjne symbole z pola semantycznego Fortuny: tocząca się piłka, wichura porywająca wieki, obracający wszystko w nicość czas–niszczyciel. Jednak nie są one tylko deklaracją, powtarzaniem konwencjonalnych motywów poetyckich. Potrzebne są do tego, by zakwestionować początek wypowiedzi, nadać nowe znaczenie słowu „*ludimur*”:

Dum nobis taciti diffugiunt dies,
 Eheu! Telephe, ludimur,
 Fatorum rapida ludimur orbita.
 An nos fallimur? an suam
 Rerum pulcher habet vultus imaginem?
 Et sunt quae, Lyce, cernimus?
 An peccant fatuis lumina palpebris,
 Et mendax oculi vitrum?
 An longi trahitur fabula somnii?

[I 7, w. 36–44]

Jest to przecież pytanie o naturę ludzkiego poznania. W dyskusji pamięta się o Tomaszowej zasadzie „*Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*” i dąży się do rozstrzygnięcia, czy konsekwencje analiz

są pozytywne (tj. obiektywne poznanie praw rządzących ludzkim losem jest możliwe), czy też negatywne. Czym jest owa złuda? Czy jest ona właściwością poznawanego czy poznającego? Dlaczego nie potrafimy nawet powiedzieć, czy to my się zwodzimy, czy też — jesteśmy zwodzeni? Może Fortuny w ogóle nie ma, a tylko nam się wydaje, że to ona wprowadza chaos w dzieje? Może tylko śnimy ową zmienność? A jeśli tak, jaka jest wartość epistemologiczna snu? Czy jest on objawieniem rzeczywistości, czy właśnie — złudą?¹⁵ A ponieważ rozstrzygnąć tego żadną miarą się nie da, „*Eheu!*” z w. 1, wyrażające lęk przed zmiennością Fortuny i przypadkowością losów, zamienia się w „*Eheu!*” wobec epistemologii. Rozważając problem granicy między jawą i snem oraz złudzenia, poeta staje więc na progu sceptycyzmu.

Sarbiewski prowadzi swego czytelnika od tezy o wszechwładzy Fortuny, przez potwierdzające ją obrazy, do nagłego zakwestionowania tego rozumowania, wyrażonego przy pomocy podobnych słów, a przesuwającego problem z kwestii determinizmu naszego działania (wolności) na płaszczyznę teorii poznania.

4

Problematyka ta będzie kontynuowana nieco inaczej w następnych wierszach. W II 5 *E rebus humanis excessus* Sarbiewski komplikuje horacjański motyw lotu (*Carm.* II 20).

Opisany w II 5 lot to nie tylko postawa wieszczca, który wznosi się ponad tłum (por. *Carm.* II 20, III 30). W utwór wpisany jest także — a może przede wszystkim — problem perspektywy oglądu świata, nabieranie dystansu wobec spraw gdzie indziej całkowicie aprobowanych (np. politycznych).

Co widzi Sarbiewski? Wojnę, pożogę, błąd ludzki, niesprawiedliwość:

Alterna rerum militat efficax
 In damna mundus. Cladibus instruit,
 Bellisque, rixisque, et ruinis
 Sanguineam Libitina scenam,
 Suprema donec stelligerum dies
 Claudat theatrum. Quid morer hactenus

¹⁵O motywie snu pisała ostatnio, przypominając jego tradycje, B. Otwinowska (*Sen w poezji Jana Kochanowskiego*. W zbiorze: *Jan Kochanowski 1584–1984. Epoka — Twórczość — Recepcja*. T. 1. Lublin 1989, s. 399–413. O popularności motywu „życie jest snem” zob. np. P.N. Skrine, *The Baroque. Literature and Culture in Seventeenth-century Europe*. New York 1978, rozdz. 8.

Viator aurarum, et serenas
 Sole domos auditurus, usque
 Humana mirer? Tollite praepetem
 Festina vatem, tollite, nubila,
 Qua solis et lunae labores
 Caeruleo vehit aethra campo.
 [II 5, w. 65–76]

Rzeczywistość jest nie do zaakceptowania. Należy szukać od niej wyzwolenia (por. określaną jako „mistyczną” odę I 19). Ale mimo wszystko jest w poznającym podmiocie jakieś ciążenie ku ziemi, podziw nawet, uwikłanie w to, co chciałoby się odrzucić. I znowu pytanie o złudę: „*Ludor?*” (w. 77). Opis zawarty w omawianej odzie pozbawiony został wszelkich konkretów. Nie ma odniesienia do prowadzonych wojen, imion wodzów, nazw ziem, nad którymi odbywa się ów lot. Jest to wyraźne pragnienie uniwersalizacji znaczeń, przeciwstawiające się konkretowi tekstów pierwszego nurtu. Uniwersalizacja ta, będąca wszakże bardziej próbą uchwycenia problemu niż potępieniem współczesności, dokonuje się także przez odwołanie do popularnego w baroku toposu „*theatrum mundi*”¹⁶. Nie ma tu jednak stoickiej wiary w to, że można podjąć własną grę, by nie wypaść z powierzonej sobie roli. Realizacja motywu jest bardzo pesymistyczna, zmusza czytelnika do wysnucia wniosku o marności świata doczesnego (średniowieczny *contemptus mundi*), a w rezultacie — do jego odrzucenia, do sformułowania pragnienia zanurzenia się w wieczności:

[...] O refusum
 Numinis oceanum! o carentem
 Mortalitatis portubus insulam!
 O clausa nullis marginibus freta!
 Haurite anhelantem, et perenni
 Sarbivium glomerate fluctu.
 [II 5, w. 81–88]

Czyżby było to zupełnie nieignacjańskie pojmowanie mistyki jako odrzucenia świata i ucieczki od jego problemów? Ucieczka zamiast walki

¹⁶Zob. F. J. Warnke, *Versions of Baroque. European Literature in the Seventeenth Century*. London 1975, rozdz. 4. — Skrine, *op.cit.*, rozdz. 1. — J. Kotarska, *Topos „theatrum mundi” w poezji przelomu XVI i XVII wieku*. W zbiorze: *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*. Wrocław 1984. — K. Mroczkowska-Brand, *Overt Theatricality and the Theatrum Mundi Metaphor in Spanish and English Drama 1570–1640*. Kraków 1993. Ostatnia praca zwraca szczególnie uwagę na powiązanie tego toposu z motywem „życie jest snem”.

dobrego rycerza Chrystusowego? Raczej nie, skoro już jedna z następnych ód (II 16) będzie prowadziła w zupełnie innym kierunku. Można ją czytać jako realizację sformułowanej w tzw. fundamencie *Ćwiczeń* Ignacjańskiej „obojętności” (CD 23). W kontekście celu istnienia człowieka — stworzonego po to, aby „Boga, Pana swego chwalił, czcił i Jemu służył, a przez to zbawił duszę swoją” — bycie „obojętnym” w stosunku do rzeczy doczesnych, stworzonych, i wybieranie tego, co nam lepiej pomaga w osiągnięciu celu, jawi się nie jako wyrachowanie czy pogarda, ale jako szkoła wolności, która pozwala zarówno odważnie zmagać się z przeciwnościami losu, Fortuny, jak również nie absolutyzować ich oraz starać się odczytywać ukryty sens historii. Stąd Sarbiewski raz po raz będzie doprowadzał do konfrontacji chaosu świata i pogoni za pozorem oraz „warowni serca” (II 16, w. 30). Tylko w sobie bowiem człowiek jest w stanie znaleźć siłę zdolną pokonać Fortunę. Dlatego największym zagrożeniem jest utrata samego siebie: „*Desertus a se cuncta sibi gemit / Deesse*” (w. 77–78), oraz lęk — wynikający ze zgubnej troski lub pożądania — przed udzieleniem odpowiedzi na wezwanie przyszłości. Stąd Sarbiewski uzna, iż dobrowolne ubóstwo zrównuje człowieka z najpotężniejszymi, gdyż powiększa sferę jego wolności. A odwoławszy się do konwencjonalnego motywu wanitacyjnego: „grób miarą wszystkiego”, zakończy:

Dum non onustus, sed moriar meus;
 Iam nunc perennes divitias mihi
 Nil concupiscendo paravi,
 Nil nimium metuendo, pacem.
 [II 16, w. 101–104]

Rozumowanie to jest kontynuowane w kilku odach ks. III, powstałych już po okresie rzymskim (III 4, 5, 6, 8). I tu „obojętność” staje się antidotum na doświadczenie zmienności Fortuny, ale myśl ta wzbogacona zostaje o rady zapożyczone z Ignacjańskiego opisu zachowania w pocieszeniu i strapieniu duchownym (zob. CD 313–336):

Cum leves visent tua tecta casus,
 Laetus occures: praeceunte Luctu
 Faustitas et Pax subeunt eosdem
 Saepe penates.
 Dextra sors omnis gerit hoc sinistrum,
 Quod facit molles; habet hoc sinistra
 Prosperum, quem nunc ferit, imminentes
 Durat in ictus.

Ille, qui longus fuit, esse magnus
 Desinit maeror. Facilem ferendo
 Finge fortunam: levis esse longo
 Discit ab usu.

[III 4, w. 13–24]

Z kolei zachęta do dzielenia się troskami z gronem wypróbowanych przyjaciół (III 5) jest tyleż horacjańską, co ignacjańską werbalizacją uczuć, traktowaną jako ważny element duchowej terapii. Podobnie ma się rzecz z introspekcją (III 6). Wszystkie te teksty starają się podkreślić różnicę między chaosem świata zewnętrznego a ładem serca jako wartością scalałącą człowieka, jedynym jego prawdziwym bogactwem, które czyni go równym władcóm i ocala nawet w obliczu zagłady świata (II 16, w. 20). Władanie sobą, czyli posiadanie siebie, pojmowane jest też jako najwyższa mądrość, pozwalająca w obliczu celu ludzkiej wędrówki zrównać wydarzenia pomyślne i niepomyślne. Dopiero w wieczności zostanie zniesiona opozycja między różnymi wartościami:

[...] Semel advehemur

Quam navigamus semper in insulam;
 Seu lata magnis stravimus aequora
 Reges carinis, seu Quirites
 Exigua vehimur phaselo.

Illo beatum margine me meus
 Exponat asser. Cur ego sistere aequo
 terno reformidem quietus
 Litore, si peritura linquam?

[IV 3, w. 56–64]

Dostrzec tu można dążność do przezwycięzania lęku przed śmiercią, a równocześnie zanegowania absolutnego charakteru wydarzeń doczesności; nadzieję, że dopiero wieczność ujawni prawdziwy sens historii, podległej — jak tego doświadczamy — Fortunie.

Na tym etapie próba rozwiązania problemu Fortuny dokonuje się jednak dość osobliwie. Oto z tego, co człowieka niepokoi, przeraża — ze zmienności — należy uczynić wartość! Sarbiewski tłumaczy fikcyjnemu Eliuszowi Cymikowi, by się nie martwił jego wyjazdem na Białoruś. Nie jesteśmy drzewem, które, wrósłszy korzeniami w jedno miejsce, gdzie indziej żyć nie może. Przeto przytacza przykłady tych, co mimo niebezpieczeństw szli naprzód (np. Herkules, Hannibal), realizując w ten sposób to, co jest zgodne z powszechnym prawem kosmosu — ruchem, zmiennością:

Mutant magna suas regna vices: nihil
 Perstat, quo genitum est, loco.
 Cum primum genit, matris inertia,
 Terrae viscera rupimus,
 Moti particulam traximus aetheris;
 Caelique ingenio patris,
 Cum matre immemores stare, cucurrimus.
 [III 8, w. 28-34]

Jest to przecież ignacjańska mobilność i dyspozycyjność, pojmowana przez Sarbiewskiego jako aktywna forma przewycięzania zmienności i przypadku. To do człowieka, a nie do Fortuny, należy pierwszy ruch. Dokonuje on zmiany jeszcze szybciej. Fortuna nie jest w stanie go uprzędzić — to on ją zaskakuje, a nie ona jego! Wniosek jednak dość paradoksalny. Jak się okaże, chyba także zawodny.

Pojawiają się przeto — utrzymane w tonie nieco bardziej pesymistycznym — wariacje na tematy już zasygnalizowane. Oto np. skierowane do cykady wyznanie:

[...] nulla fuit satis
 Umquam longa voluptas
 Longus saepius est dolor.
 [IV 23, w. 10-12]

A przede wszystkim — dokonuje się rozszerzenie opisu doświadczenia złudy, pozoru: „*Nulli vita sua est*” (IV 10, w. 16). Nic nie jest bowiem wolne od skazy; także to, co wydaje się nam dobre — jak np. sława, wzniosłość — choćby dlatego, że przemija. Stąd nerwowe poszukiwanie lepszego. Nic nas również nie zaspokaja, bo ból i cierpienie podążają za nami, gdziekolwiek byśmy się nie udali (IV 15). Sądy historii są niejasne, nieprawdziwe, zmienne (Pp. 8). Słowem „*fallor*” rozpoczyna się nawet jedna z ód opartych na *Pieśni nad pieśniami* (IV 21).

5

Pesymizm poety osiągnie apogeum w drukowanej dopiero w drugiej edycji antweperskiej (1634) epodzie 8 *Publicae Europae calamitates*, powstałej prawdopodobnie po śmierci Zygmunta III, w 15 roku wojny trzydziestoletniej (1632). Oto ekspozycja:

Nec satis est, nos posse mori, cum fata repossunt,
 Aguntque morbi lucis et vitae reos.
 Ipsi etiam exiguum bellis commisimus aevum,
 Omnesque ferro rupimus leti moras.

[Ep. 8, w. 1-4]

Kim jest mówiące tu „my”? Jaką wspólnotę oznacza? Czy tylko tych, którzy bezpośrednio uczestniczą w dramacie wojny rozpoczętej w 1618 r. (w. 11-13)? Raczej nie, skoro poeta do nich nie należał. A więc — może jest to wspólnota chrześcijańskiej Europy?

Przedstawione obrazy noszą wszelkie cechy apokalipsy. Stara się Sarbiewski najpierw dokonać egzemplifikacji (w. 5-32) tezy przedstawionej w ekspozycji: do grozy śmierci, która jest naturalną koleją losu, dodaliśmy jeszcze bardziej przerażającą zbrodnię wojny (*mors repetina*, by użyć średniowiecznego określenia). A skoro tak, skoro śmierć jest jakimś koszmarnym pragnieniem upadłej ludzkości, może pojawić się wizja potopu kładącego kres absurdowi (w. 33-48). Sarbiewski, chyba jeden jedyny raz w całej swej twórczości literackiej, nie występuje w tej epodzie jako nauczyciel, wychowawca, propagator określonej koncepcji politycznej czy moralnej. Przybiera maskę proroka, który — znużony bezmiarem zła i nieskutecznością nawoływania do poprawy — może już tylko przewidywać ostateczną klęskę:

Omnia sint unus magnarum campus aquarum,
 Nullique latam limites signet humum.
 Et maria et magni perdant sua nomina montes,
 Dum mergat omne Tethys humanum genus.

[Ep. 8, w. 45-48]

Konstruowany jest jednak i kolejny obraz, wzorowany na Wergiliuszowej bukolice 4 i epodzie 16 Horacego — wizja odrodzenia. Oto Bóg zlituje się i uratuje od zagłady „*pium nepotem*”. Budowana jest doczesna Arkadia, raj, wiek złoty. Zatraca się granica między marzeniem, pragnieniem a rzeczywistością: poeta już w i d z i świat odrodzony, którym włada pokój („*Omnia pacis erunt*”, w. 113)! Wprowadzona tak nieoczekiwanie wizja Arkadii zostaje jednak bardzo szybko zakwestionowana:

Quo me dulcis agit longo dementia cantu?
 An et poetas saeculi rapit furor?
 Et nihil, aut tantum everso promittere saeclo
 Acerba fati vis et irrarum sinit?

[Ep. 8, w. 119-123]

To tylko wizja, *furor*, obłąd. Wszystko to być może, ale... Zostaje podważony mit odrodzenia. Złotego wieku nie będzie. Czy to jednak możliwe? Sarbiewski — jeśli przyjąć tradycyjną jego charakterystykę — nie mógłby sobie pozwolić na tak destruktywny tekst. Powinien przecież dać nadzieję — i rzeczywiście ją daje. Nieoczekiwanie — deklaruje, że cała nadzieja w królach. To oni, gdy porzucą zgubną wrogość, dadzą przykład zgody i zjednoczą narody:

Sic, olim quod Musa gravis promisit Horati,
Praestabit aevum certior regum fides.

[Ep. 8, w. 139-140]

Horacy obiecał, ale czy wieszcz się nie mylił? Skoro to tylko wizja, *furor*, jaka jest więc wartość jego wypowiedzi? A ponadto — sam gatunek literacki, jakim jest epoda, czy zasługuje na zaufanie? Tradycja Archilocha i Horacego to bez wątpienia jamby satyryczne, a przynajmniej żartobliwe, które chcą jeśli nie ośmieszyć, to chociaż dobrotliwie uśmiechnąć się nad naiwnością świata. U Wenuzyjczyka, co prawda, często wymiar ten jest bardzo ukryty (np. refleksyjna epoda 13). Czy jednak wolno zaufać temu, co mówi się w epodzie? Przed takim oto dylematem stawia Sarbiewski czytelnika. Ale — dodajmy — czytelnika szczególnego. Takiego, który zechce pamiętać zarówno o całościowej lekturze dzieł Horacego i zawartego tam programu polityczno-moralnego, jak również o relacji Sarbiewski — Horacy, a także nie wzgardzi kontekstem biograficznym.

Program polityczny pryncypatu Oktawiana Augusta wyłonił się z chaosu wojny domowej, ta zaś zakwestionowała cnoty, dzięki którym imperium powstało¹⁷. Odrodzenie Rzymu republikańskiego dokonać się miało przez odrodzenie starorzymskich cnót (*renovatio virtus*), których uosobieniem miał być August — *restituor rei publice*. Taka jest ideologia zarówno tzw. *Monumentum Ancyranum*, spisu dokonań Oktawiana, jak i pierwszego zbioru pieśni Horacego, przede wszystkim zaś — ód rzymskich (*Carm.* III, 1-6). Ks. IV powstała już na wyraźne zamówienie imperatora. Zawiera nowy program. Z osoby Augusta ciężar przesunięty zostaje (dość niejawnie) na tworzoną przez niego dynastię (*Carm.* IV 4, 5, 14, 15), co było oczywistą zdradą pierwotnego ideału. Ten nowy nie był zapewne do końca aprobowany przez poetę, skoro subtelnie podważył go w ks. IV

¹⁷Por. Wójcik, *op.cit.* — J. Korpanty, *Rzeczpospolita potomków Romulusa*. Warszawa 1979. (Tu przedruk *Monumentum Ancyranum*, s. 254-267.); *Obraz człowieka i filozofia życia w literaturze rzymskiej epoki augustowskiej*. „Zeszyty Naukowe UJ” DCCXXXIX, „Prace Historycznoliterackie” z. 59. Kraków 1985, rozdz. II.

pieśni. Mam na myśli ody 7 i 10. W pierwszej z nich opis powracającej wiosny służy do skontrastowania rytmu przyrody, w której śmierć nigdy nie jest ostateczna i która zawsze się odradza, z prawami rządzącymi ludzkim życiem: to, co się zdarzyło, odchodzi bezpowrotnie. Nawet piękno przemija (*Carm.* IV 10). Tym prawom — można wnioskować — podlega i nowa dynastia.

U Sarbiewskiego miejsce Oktawiana Augusta zajmuje papież Urban VIII, przy czym laudacja obejmuje również jego bratanka kard. Franciszka Barberiniego oraz cesarza Ferdynanda II. To przecież wraz z nowym następcą św. Piotra powraca wiek złoty — pomimo toczącej się wojny, o której poeta nie wspomina, by nie burzyć tego optymistycznego przekonania. Oczywiście, wielki przywódca chrześcijaństwa i mecenas sztuki jak najbardziej nadawał się do wyrażenia (na wzór Horacego) pokładanych w nim nadziei. Nie ma przeto podstaw, by podejrzewać poetę o nieszczerłość. Konsekwentnie wolno by było spodziewać się, że ks. IV ód, napisana — znowu jak u Wenuzyjczyka — po dłuższej przerwie (*Lyricorum libri tres*, Kolonia 1625; *Lyricorum libri quatuor*, Antwerpia 1632) zmodyfikuje ideologię i jeszcze bardziej wyeksponuje znakomitego papieża. Nic takiego jednak się nie dzieje. Ani jeden utwór ks. IV nie jest dedykowany Urbanowi. Co więcej, edycja z 1630 r. pomija kilka najbardziej manifestacyjnych panegiryków. Są to np. I 17, I 21, I 22 (pochwala papieża-poety).

Wydane przed dziesięcioma laty (1984), a wciąż nie doceniane studium Józefa Warszawskiego (*Dramat rzymski Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*) pozwala widzieć tę kwestię następująco, wbrew nie posiadającej źródłowego potwierdzenia legendzie o wielkiej przyjaźni papieża i polskiego jezuita, która miała się wyrazić m.in. w powołaniu go do pracy przy reformie hymnów brewiarzowych¹⁸ i uwieńczeniu laurem poetyckim.

Warszawski zwraca uwagę na to, że wyjazd poety z Wiecznego Miasta 13 czerwca 1625 r. był nagły. Obowiązki prefekta *Collegium Germanicum* wymagały, by przynajmniej do końca miesiąca był tam obecny. Ponadto po jego wyjeździe ten ważny urząd przez dłuższy czas nie został obsadzony. Także w Polsce nie czekały Sarbiewskiego pilne prace, skoro przed rozpoczęciem trzeciej probacji dłuższy czas spędził w rodzinnym majątku. Warszawski analizuje również przyczyny, dla których gotowy już tom *Lyricorum libri tres* nie ukazał się (lub nie mógł się ukazać) w Rzymie i jego wydanie było możliwe dopiero w nieznanej poecie, bar-

¹⁸Podważył to, oczywiście, już B. Gładysz (*Maciej Kazimierz Sarbiewski a reforma hymnów brewiarzowych za czasów papieża Urbana VIII*. Poznań 1927).

dzo wówczas niespokojnej Kolonii. Nie wdając się w szczegóły, ze studium Warszawskiego wypływa wniosek bardzo jednoznaczny, choć nie do końca wyrażony wprost. Oto Urban VIII stwierdził w końcu, że w Rzymie jest o jednego poetę za dużo! Mimowolny rywal musiał zatem odejść, pomimo nadziei wiązanych ze swoim dotychczasowym mecenasem.

Nic więc dziwnego, że szczerzy zachwyt dla Urbana musiał ustąpić miejsca rozczarowaniu. Papież przestał być dla Sarbiewskiego tym, dzięki komu dokona się kolejne odrodzenie chrześcijańskiej Europy, fundament nowego ładu. Wyjaśnia to pesymizm wielu utworów, a także katastrofizm epody 8, oraz konieczność zmiany adresata i głównego bohatera ks. IV.

6

Wszystko jednak zostało skonstruowane na wzór Horacego, ale czytane bardzo szczególnie. Nie ulega wątpliwości, że Sarbiewski doskonale zdawał sobie sprawę z istoty horacjanizmu, a poezja Wenuzyjczyka nie kryła dla niego żadnych tajemnic. Świadczą o tym przecież jego liryki i sława „chrześcijańskiego Horacego”. Poeta — profesor poetyki winien w takim razie swoim uczniom wyjawić tę istotę. Czym jednak jest tekst jego wykładów? Władysław Tatarkiewicz określa go jako „wręcz przerażający” schematycznością, nudą i monotonią¹⁹. Stanisław Skimina wskazuje, iż celem poety było dostarczenie studentom rad, przepisów i gotowych wzorów, pomocnych przy pisaniu wierszy²⁰. Natomiast Tadeusz Sinko ironizował:

„czytaj Horacego, byś sobie z niego przyswoił jak najwięcej formuł, gotowych do użycia we własnych lirykach; czytaj Wergiliusza, byś go mógł naśladować w epepei... Czytaj, byś mógł pisać! A inwencję, dyspozycję i elokucję ułatwi ci — *Poetyka* O. Sarbiewskiego. Nie dowiesz się z niej, co to jest poezja, co piękno, ale znajdziesz gotowy kwestionariusz, na który odpowiadając, znajdziesz bohatera i jego przymioty, i będziesz wiedział od czego zacząć i jak zacząć, i co potem pisać, i jak zakończyć”²¹.

¹⁹W. Tatarkiewicz, *Pierwszy Polak w dziejach estetyki*. „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej” Seria A, z. 12, 1968, s. 180.

²⁰S. Skimina, *Przedmowa*. W: M.K. Sarbiewski, *Wykłady poetyki. Praecepta poetica*. Przełożył i opracował S. Skimina. Wrocław 1958, BPP B 5, s. XXIII.

²¹T. Sinko, *Poetyka Sarbiewskiego*. „Rozprawy Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności” T. LVIII, nr 3. Kraków 1918, s. 55.

Czytelnik rozpraw Sarbiewskiego zapozna się więc z wykładem o charakterze technicznym, ujętym nawet w kategorii scholastyczne²², nie dowie się jednak, co jest istotą poezji Horacego. Sarbiewski najwyraźniej nie chciał jej publicznie ujawnić, być może dlatego, że — wbrew powszechnemu mniemaniu — Wenuzyjczyk czytany najgłębiej nie był przecież autorem zbyt wychowawczym. A jeśli zważymy, że „istota horacjanizmu” była dla poety częściowo przynajmniej własną konstrukcją, nie można mieć do niego pretensji. Wydaje się *nb.* ciekawe, że sytuacja autora pieśni w teorii i praktyce poetyckiej jezuita jest zupełnie inna niż autora *Eneidy*. Istotą tego dzieła (twierdzą tak wbrew Since) ujawnia właśnie w jego alegorycznym odczytaniu²³. Natomiast nie udało się mu stworzyć epepei, a więc zrealizować „wergilianizm” w praktyce. I przeciwnie: stworzył horacjaną lirykę, dając dowód pełnego zrozumienia swojego mistrza, nie ujawniając przy tym w wypowiedziach teoretycznych, czym jest — w jego rozumieniu — horacjanizm.

Na czym więc mogło polegać specyficzne odczytanie Horacego, którego świadectwem są liryki autora *Dii gentium*? Otóż — wolno postawić hipotezę — odczytuje on Wenuzyjczyka przez pryzmat *Księgi Koheleta*²⁴, a nawet traktuje go jako pogańskiego Eklezjastesa. Nietrudno jest przecież wskazać na podobieństwo zarówno klimatu, jak i myśli obu autorów: pesymizm, rozmyślanie nad przemijaniem i marnością. Punktem wyjścia jest dla Koheleta (ok. 300–250 p.n.e.) załamanie się starej koncepcji retrybucji mówiącej, że to na ziemi Jahwe odplaca ludziom za ich dobre bądź złe życie. Robiąca w baroku (w Polsce już od Hieronima Morsztyna) niebывałą karierę sentencja „*Vanitas vanitatum et omnia vanitas*” nie funkcjonuje jednak u Koheleta w sposób absolutny. Wolno ją traktować jako zdanie warunkowe: jeżeli los człowieka i zwierzęcia jest jednakowy, jeżeli sens ludzkiej egzystencji wyczerpuje się już w doczesności, w takim razie świat i życie muszą być marnością. Barok wydaje się czasem przypominać o tym warunkowym charakterze Koheletowej marności i tak oto zaczęło owo *adagium* funkcjonować jako tragiczny sąd wiodący aż do po-

²²Zob. W. Górny, *Sarbiewskiego próba scholastycznej teorii literatury*. „Roczniki Humanistyczne” T. VIII (1959), z. 1. Lublin 1960.

²³Zob. J. Abramowska, *Alegoreza jako problem przekładu („Eneida” czytana przez Macieja Kazimierza Sarbiewskiego)*. W zbiorze: *Wielojęzyczność literatury i problemy przekładu artystycznego*. Wrocław 1984.

²⁴Zob. A. Cholewiński, *Refleksje nad „Księgą Eklezjastesa”*. „Znak” 1968, nr 9. — M. Filipiak, *Księga Koheleta. Wstęp — Przekład z oryginału — Komentarz — Ekskursy*. Poznań 1980.

kusy przerażającej nicości²⁵. U nas nie brzmiało ono jednak zbyt tragicznie, bywało chyba głównie papierową deklaracją, powtarzaniem obiegowego komunału. Jednakże w dość wczesnej fazie epoki, do której należy Sarbiewski, miało ono jeszcze posmak świeżości i prawdziwości — właśnie m.in. dzięki możliwości znalezienia pokrewieństwa z Horacym (bo przecież i „*carpe diem*” może brzmieć bardzo pesymistycznie!). Paralela ta była tym bardziej naturalna, że *Księga Koheleta* często bywała interpretowana na tle myśli greckiej, epikureizmu i stoicyzmu. Zbieżne są wypowiedzi o roli przypadku i przeznaczenia (epikureizm) oraz o bojaźni Bożej i powrocie prochu do ziemi, a duszy do Boga (stoicyzm). Bliskie Horacemu są też myśli o poszukiwaniu szczęścia i nieosiągalności tego celu oraz o krótkości ludzkiego życia, na które stale pada cień śmierci. Obaj więc autorzy, Kohelet i Horacy, stoją u progu Nieskończoności, nie przekraczając go nigdy.

7

Oczywiście, należałoby się spodziewać, że poezja Sarbiewskiego winna zawierać teksty opisujące bezpośrednie doświadczenie religijne, odważmy się powiedzieć — mistyczne. Jezuita sięga w tym celu do *Pieśni nad pieśniami*, przy czym stara się uzasadnić swój wybór, a jednocześnie — znowu odczytuje ją dość specyficznie. Czytamy:

Satis daturi, si Salomoniam
 Utcumque lenes tendere barbiam,
 Castam Sunamitum et pudicos
 Carmine sollicitamus ignes.

[IV 7, w. 81–84]

Tekst *Pieśni nad pieśniami*, do którego poeta sięga już w utworach najwcześniejszych, w epigramatach, jest podstawową księgą biblijną, z której Sarbiewski czerpie inspirację²⁶.

²⁵Zob. Ph. Ariès, *Człowiek i śmierć*. Przełożyła E. Bąkowska. Warszawa 1989, ks. II, cz. III, rozdz. 7.

²⁶Zob. J. Budzyński, *Tradycja biblijna w liryce religijnej Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*. „Roczniki Humanistyczne” T. XXI, z. 3, 1973. — K. Stawecka, *Maciej Kazimierz Sarbiewski prozaik i poeta*, s. 95 n.

Komentarze do *Pieśni nad pieśniami*: J. Kudasiewicz, *Biblia — Historia — Nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*. Kraków 1987, s. 77–84 i 188–202. — J. Warzecha, *Miłość potężna jak śmierć („Pieśń nad pieśniami”)*. W zbiorze: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*. T. 7. *Pieśni Izraela*. Warszawa 1988.

Przyjrzyjmy się kilku tylko, najważniejszym, wierszom. W odzie IV 19 z pierwowzoru bierze tylko jeden motyw, który — jak się wydaje — będzie dla niego najważniejszy przy lekturze całej księgi i stanowić będzie kryterium wyboru podejmowanych parafraz. Jest to motyw tęsknoty i poszukiwania Boskiego Oblubieńca. Zjednoczenie już się kiedyś dokonało, teraz pozostaje tylko wspomnienie, napełniające człowieka nieskończoną tęsknotą. Relektura *Pieśni nad pieśniami* jest więc próbą opisu tego poszukiwania, przywołania ukrytego Chrystusa:

Nam visi mora Numinis
Mi sacris animam torret in ignibus.

[II 25, w. 5–6]

Z bogatej stylistyki księgi Sarbiewski uprzywilejowuje porównanie Oblubieńca do sarny, jelonka, gazeli. Ale rozbudowuje je o horacjańskie określenie trwożliwości, płochliwości, pierzchliwości²⁷. W często przywoływanej jako przykład parodii chrześcijańskiej odzie II 19 poeta w ogóle zataja horacjański pierwowzór (*Carm.* I 23), poprzestaje na wskazaniu *Pieśni nad pieśniami* oraz podaniu z niej motto: „*Similis est dilectus meus capreae hinnuloque cervorum*”. Pierzchliwość ta, skłonność do uciezki, ukrywania się, staje się więc najważniejszą cechą Chrystusa. (Inaczej niż w *Pieśni nad pieśniami*, gdzie oblubieniec i oblubienica szukają się wzajemnie.) Czy Chrystus podejmuje więc jakąś „grę” z człowiekiem, zwodzi go, nie daje nadziei na ponowne spotkanie? Bo do powtórnego zjednoczenia nie dochodzi, a nic innego, żaden inny „oblubieniec”, nie jest w stanie nasycić duszy:

Quaerebam, nostris si quis daret oscula labris,
Dum meus, heu! longo tempore Sponsus abest.
Oscula poscebam caelum: dabat oscula caelum:
Sed satiare meas non potuere genas.
Oscula poscebam terram: dabam oscula terra;
Sed fuerant tacis asperiora petris.
Terra vale, caelumque vale; dabit oscula Sponsus:
O essent, quot sunt vota, tot ora mihi!

[Epigr. XXV]

Również próba budowania Arkadii świętej, szczególnie bożonarodzeniowej, nie powodzi się (II 25), nie doświadcza się jej — choć przecież i Ar-

²⁷Wiele interesujących wniosków powinna dać dokładna filologiczna analiza leksykalna, pozwalająca pokazać również na tej płaszczyźnie spór z Horacym. Wykracza to jednak poza cel i metodę mojego studium.

kadia, i Oblubieniec są tuż obok! Więcej, Jezus wola, przyzywa człowieka, szuka go:

Sed quo me rapit incitatus ardor?
 Ambo ludimur, ambo: dum Puellum
 Quaero, quaerit et ipse me Puellus,
 Et vastos procul obsecrat recessus,
 Obtestatur argos, nihilque de me
 Respondentia sciscitatur arva:
 Sic me fuga ludit et Puellum.
 Stabo: quemque vagum nequit, videbo
 An possit Deus invenire stantem.

[Epigr. VII, w. 50–58]

Oczywiście, Sarbiewski jako teoretyk nie zaliczał epigramatu do poezji. Wydaje się jednak, że praktyka przedstawiała się nieco inaczej i nie można widzieć wszystkich epigramatów tylko jako zgodnego z duchem epoki popisu bystrości umysłu. Dotyczy to przede wszystkim tekstów opartych na *Pieśni nad pieśniami*²⁸. Epigramaty te, podobnie jak liryki wykorzystujące tę księgę biblijną, są niewątpliwie próbą włączenia się w nurt poezji mistycznej. Różnią się jednak od niej tym, że nigdy nie opisują zjednoczenia, a tylko poszukiwanie, tęsknotę, ukrywanie się Oblubieńca. Czy do zjednoczenia dojść nie może w ogóle, czy też utwory te zaświadcniają jedynie o konwencji wynikającej zarówno z poetyki klasycyzmu, jak i duchowości ignacjańskiej? Loyola, choć — jak sam powiada — zdolny był znaleźć się w obecności Boga, kiedy tylko tego pragnął, nigdy nie opisywał tego stanu w sposób właściwy np. dla duchowości karmelitańskiej. Po prostu — milczał o tym intymnym doświadczeniu. Czy jego właśnie wzorem postępuje Sarbiewski?

Wolno chyba widzieć poetę jako oscylującego między dwoma nurtami duchowości. Pierwszy, platońsko–augustyński, traktuje relację między człowiekiem i Bogiem właśnie jako miłosne oddanie, całkowite zjednoczenie z nim i podporządkowanie bez reszty, rezygnację z jakiegokolwiek niezależności od Przedmiotu miłości. Opisać relację między człowiekiem a Bogiem daje się w kategoriach miłości oblubieńczej, erotycznej. Drugiemu nurtowi, arystotelesowsko–tomistycznemu, bliższa byłaby kategoria przyjaźni. Miłość, będąca główną zasadą postępowania, jest tu bardziej

²⁸Zob. Stawecka, *Maciej Kazimierz Sarbiewski jako prozaik i poeta*, s. 175–185. Inaczej widzi znaczenie epigramatów — jako osobistej *Pieśni nad pieśniami* — Warszawski (*op. cit.*, s. 158 n, 184 n). Pamiętać trzeba o tym, że teoria epigramatu w czasach Sarbiewskiego rozwijała się bardzo intensywnie.

cnotą niż uczuciem, określoną dyspozycją do realizowania woli Boga ze względu na niego samego.

Duchowa i intelektualna formacja Sarbiewskiego wyrasta, oczywiście, z nurtu arystotelesowsko-tomistycznego, ze scholastyki. Ale znalazł on też i aprobował, przynajmniej w pewnym zakresie, florencki neoplatonizm, czego świadectwem są zawarte w *Dii gentium* uwagi o Wenerze i Kupidynie (rozdz. XIV i XV)²⁹. Być może tu należałoby szukać przyczyn, dla których poeta próbował opisywać doświadczenie mistyczne w kategoriach tyleż platońsko-augustyńskich, co zbliżonych do zapewne znanej mu szkoły karmelitańskiej. Opisanie zjednoczenia jednak okazało się — nieważne dlaczego — niemożliwe. Próba integracji wieczności i doczesności musiała dokonać się jeszcze w inny sposób.

8

Wzorem Horacego, pozostawała jeszcze jedna droga, a więc uznanie poezji za szczególne miejsce zetknięcia się dwu porządków: wieczności i doczesności. Można było jednak zrealizować tę myśl dwojako: zgodnie z etosem klasycznym lub chrześcijańskim. Liryki Sarbiewskiego zawierają więc motywy wywiedzione z obu tych kręgów, ale ich znaczenie i wzajemna relacja nie są do końca oczywiste. Nie da się ich np. wyjaśnić jako proste przewyżnianie opcji antycznej. Horacy jako mistrz poezji został przywołany wprost w zakończeniu ody III 16:

Tunque (nam me quis prohibet?) reposta
Affer in primis mihi, Fusce, grati
Carmina Flacci.

[III 16, w. 54–56]

Wiele rozwiązań ideowych Sarbiewskiego, jak wiemy, zostało wywiedzionych z poezji Wenuzyjczyka. Pojawiają się u niego także zapożyczone z niej, wykorzystane chociażby przez Kochanowskiego, motywy lotu poetyckiego i łabędzia (np. I 10, IV 32), sławy i mocy uczynienia nieśmiertelnym (np. I 3, II 9, III 11), zasługi pisarskiej przenoszącej w wieczność (np. III 31), opozycji między poetą-wieszczem a tłumem (np. II 10, IV 11, IV 12). Jednak wiele wskazuje na to, że pomimo daleko idącej wspólnoty z mistrzem, pełna identyfikacja z nim nie była zamiarem poety. Więcej, w Sarbiewskim tkwiła wyraźna chęć bycia przeciw Horacemu. Czytamy oto:

²⁹Zwraca na to uwagę Tatarkiewicz (*op.cit.*, s. 181).

Idem iam vigil et meus,
 Non ingrata simul somnia dispuli,
 Cum ter mobilibus lyram
 Percussi digitis, immemor, et ducis
 Nil sectator Horatii,
 Sublimis liquidum nitor in aera.

[IV 32, w. 17–22]

W odzie tej wyraźnie jest bliskie skojarzenie snu (*somnium*) i poezji, które jednakowo mogą zwodzić człowieka, aż do kłęski Ikara³⁰. Ale — zastrzega Sarbiewski — jestem o tyle lepszy (zapewne — od mistrza), że mam tego świadomość. Nie upadnę, gdyż:

Nam, seu dormio, me torus,
 Seu scribo, stabili sella tenet situ.

[IV 32, w. 33–34]

Opisywany zabieg, polemika z Horacym, jest jeszcze wyraźniejszy w zakończeniu III księgi ód. U Horacego (*Carm.* III 30) pojawia się dumny obraz pomnika trwalszego od spiżu, który poeta sam sobie wznosi swoją twórczością. Nieśmiertelna sława, wieczne istnienie — przez to (w tym), co pozostało po człowieku. Wieczne — to znaczy trwające tak długo, jak długo istnieć będzie Rzym. Tymczasem finał pierwszego zbioru liryków naszego jezuita wydaje się zanegowaniem ideału Horacego. Trudno orzekać z całkowitą pewnością, czy ten tekst Wenuzyczyka wydawał się mu zbyt pogański, bo wyczerpujący ludzkie istnienie w wymiarze doczesności, a to pragnienie przetrwania w dziele i pamięci potomnych wydawało się mu szkodliwe, bo zwodzące człowieka. Oda III 32 *Ad amicos* wyraźnie jednak deprecjonuje poezję: to tylko miła rozrywka, *otium*, a teraz trzeba się zająć sprawami poważnymi: „*Se ad sacra studia animum appellere*” — informuje podtytuł. Inna sprawa, że polemiczny charakter tego wiersza może osłabiać fakt, że w rzeczywistości powstał przed przybyciem do Rzymu, czyli przed napisaniem większości pomieszczonych w *Lyricorum libri tres* utworów.

Jedyna prawdziwa nieśmiertelność, którą zdolny jest zapewnić sobie poeta, to dla Sarbiewskiego możliwość przeniesienia swych tęsknot w wieczność. Także właśnie pragnienia przewyciężenia lęku przed przemijaniem ludzkich dokonań i sławy, przed — możliwą, choć nie nazwaną — pokusą nicości:

³⁰ *Nb.* u Horacego (*Carm.* II 20) Ikar nie jest symbolem upadku, ale wzlotu — odwagi wzbicia się ku Słońcu.

Insculpta caelo gloria sospitat
 Heroas; anni cetera subruunt:
 Aulaeque, sceptroque, et columnis
 Excidium sua dixit aetas.

[III 11, w. 45–48]

Poezja może być swoistym medium między światem żywych a zmarłych:

Ante diem raptae vivunt post funera vatum
 Perpetuos in carmine fastos.

[IV 30, w. 23–24]

Poeta natomiast, mając moc wniknięcia w zaświaty, może zaświadczyć o ich istnieniu. Nie może jednak ochronić sam siebie przed melancholią i smutkiem (II 3)! Musi stale oscylować między grzeszną złudą a realnością, jakiej jest uczestnikiem. Realnością — także tą najwyższą, niewidzialną, wieczną, której prześwity może zatrzymać. I to jest jego (najwyższy?, jedyny możliwy?) sposób na zintegrowanie porządku przyrodzonego i nadprzyrodzonego, natury i łaski.

9

Sarbiewski jednak zamknął w swoich lirykach jedno jeszcze doświadczenie, które stanować miało — zjawiając się trochę jak *deus ex machina* — rozwiązanie czy raczej unieważnienie problematyki „egzystencjalnej”. Wyżej pisałem o załamaniu się na skutek „dramatu rzymskiego” nadziei pokładanych w Urbanie VIII. Jeśli jednak, wzorem mistrza, poeta chciał wydać także IV księgę ód, należało wprowadzić do niej jakiś nowy świat wartości, także tych politycznych. Pisanie o „dynastii” Barberich było tu co najmniej niestosowne. Miejsce jej zajmuje więc rycerstwo polskie. To ono jest adresatem i bohaterem większości liryków nurtu pierwszego (tj. polityczno–laudacyjno–okolicznościowego) pomieszczonych w ks. IV. Zbiorowy ten adresat, wzorem ksiąg poprzednich wyeksponowany w pierwszym utworze, zajął miejsce papieża, cesarza, kardynała. Nie był to wszakże przełom, ale proces przygotowany przez liczne epigramaty, przede wszystkim te adresowane do Jana Karola Chodkiewicza, a także kilka liryków związanych z Wazami. W lirykach manifestem sarmatyzmu są jednak przed wszystkim ody IV 16 oraz kończąca IV księgę

oda 38 *Ad libertatem*, bardzo już wyraźnie zapowiadające tę wersję sarmatyzmu, która zapanuje po potopie³¹.

Czyż więc tęsknota do „ojczyzny niebieskiej”, różnorako opisywana w lirykach, zakończyła się swoistą kapitulacją? Ucieczka w sarmatyzm najwybitniejszego łacińskiego poety XVII-wiecznej Europy, choć mogła być dlań jedyną szansą ocalenia przed pokusą nicości, jawi się jednak jako dramatyczna klęska. Horacy chrześcijański przegrał z Horacym sarmackim.

³¹Zob. S. Zabłocki, *Paradoksy sarmatyzmu*. W: *Od prerenesansu do oświecenia. Z dziejów inspiracji klasycznych w literaturze polskiej*. Warszawa 1976.

Rozdział V

GLOSZY DO „NADOBNEJ PASQUALINY”

Wydana w 1655 r. *Nadobna Pasqualina*¹ Samuela ze Skrzypny Twardowskiego — jak pisał Jan Ślaski — „dzieło niezwykle, [...] oryginalne nie w rozumieniu absolutnej niezależności od obczyzny, lecz w sensie głębszym, jako zjawisko na gruncie polskim nowe, reprezentujące rodzimą odmianę baroku ogólnoeuropejskiego”², nadal stawia przed badaczami liczne problemy. Dotyczą one — przypomnijmy:

- 1) genezy utworu, a przede wszystkim kwestii tego, czy tekst prozatorski *O Nadobnej Pasqualinie, jako prze gładkość swą od Wenusa wiele ucierpieć musiała* z rękopisu warszawskiego (opisany po raz pierwszy przez Krystynę Niklewiczównę w r. 1950, wydany zaś przez Teresę Kruszeuską-Michałowską i dołączony do wydania *Nadobnej Pasqualiny* w serii „Biblioteka Narodowa” przez Jana Okonia³), jest

¹ Taką pisownię tytułu romansu Twardowskiego staram się uzasadnić na s. 132.

² J. Ślaski, *Postłowie*. W: S. Twardowski, *Nadobna Paskwalina z hiszpańskiego świeżo w polski przemieniona ubiór*. Opracował J. Ślaski. Warszawa 1983, s. 194.

³ K. Niklewiczówna, *Do genezy „Nadobnej Paskwaliny” (Nieznany siedemnastowieczny przekład nowel włoskich i hiszpańskich)*, „Pamiętnik Literacki” XXXIX, 1950. — T. Kruszeuska, *Historie świeże i niezwyckie*, Warszawa 1961, s. 67–108. — S. Twardowski, *Nadobna Paskwalina*. Opracował J. Okoń. Wyd. 2, zmienione. Wrocław 1980, BN I 87. Wszystkie cytaty z *Nadobnej Pasqualiny* oraz tekstu prozatorskiego *O Nadobnej Pasqualinie* według tego wydania, a ich lokalizacja bezpośrednio po cytatach w tekście rozdziału. Cyfry arabskie, zastosowane przy lokalizacji tekstu prozatorskiego, odsyłają do odpowiednich stronicy wydania BN-owskiego. Natomiast w przypadku romansu Twardowskiego cyfry rzymskie oznaczają punkty (części), z których składa się utwór.

- pierwowzorem utworu; przeczy temu Ślaski⁴;
- 2) możliwości istnienia archetekstu, być może wspólnego dla obu opowieści, oraz jego języka: hiszpańskiego, włoskiego, łaciny;
 - 3) kwalifikacji genologicznej. Nazwa „romans duchowny”, która pojawiła się we wstępie Okonia do przywołanej edycji, nie była przezeń przyjmowana jako oczywista. Tak określiła jednak dzieło Twardowskiego autorka najnowszego i znakomitego studium o *Nadobnej Pasqualinie*, Jolanta Żurawska⁵;
 - 4) wreszcie, co chyba najbardziej warte uwagi, ciekawa jest kwestia interpretacji wielu szczegółów świata przedstawionego oraz rozwiązań fabularnych i wynikającej z niej „wymowy ideowej” dzieła. Interpretacji domagają się więc zarówno poszczególne miejsca tekstu, jak i jego całość. W dziele bowiem barokowym, czy to literackim, czy to plastycznym, nie ma nic przypadkowego. Każdy z elementów ważny jest ze względu nie na siebie samego, ale na całość. Inaczej niż w renesansie, kiedy to — jak twierdzi Arnold Hauser — całość przedstawień była „sumą szczegółów, w której różne składniki dawały się jeszcze wyraźnie rozpoznawać”⁶.

Studium to, zgodnie z tytułem, chce podjąć tylko wybrane problemy interpretacyjne, ale — jak się zdaje — najważniejsze i uprawniające do zaproponowania całościowej wizji utworu, pozwalającej czytać go właśnie jako „romans duchowny”. Założyć jednak trzeba, że rzeczywistość pomiędzy utworem Twardowskiego a tekstem warszawskim istnieje realny związek, co pozwala traktować wielorakie przekształcenia, opisane w studium, jako dokonane przez poetę w stosunku do wersji prozatorskiej. Natomiast gdyby przyjąć hipotezę mówiącą o wspólnym archeteksie obu utworów, jednoznaczne uznanie owych przekształceń za własność Twardowskiego nie jest możliwe. Skoro jednak nie dysponujemy archetekstem⁷, proponowana interpretacja wydaje się zasadna.

⁴ Ślaski, *op.cit.*, s. 182: „Natomiast i nasz poeta, i anonimowy rówieśny mu prozaik czerpali zapewne z tożsamoego pierwowzoru obcego (czy może z pierwowzorów o wspólnym źródle), którego jednak niestety dotąd nie udało się zidentyfikować”.

⁵ J. Żurawska, *Pre-tekst „Nadobnej Pasqualiny”*. Referat wygłoszony podczas symposium *Kultura baroku i jej tradycje. Kolokwium polsko-włoskie* (Uniwersytet Śląski w Katowicach, 15–17 V 1991).

⁶ A. Hauser, *Spółeczna historia sztuki i literatury*. Przełożyła J. Ruszczyńska. T. 1. Warszawa 1974, s. 345.

⁷ Używane przez Żurawską (*op.cit.*) termin „pre-tekst” nie jest tożsamy z „archetekstem”. Por. uwagę Ślaskiego, przywołaną w przypisie 3.

Przypomnijmy. Zraniona strzałą Kupidyna za winę matki (rozstrzygnięcie na niekorzyść Wenus sporu o złote jabłko) oraz swoją własną (postawienie swej urody na równi z pięknnością bogini miłości), Pasqualina udaje się do stojącej za murami Lizbony świątyni Minerwy, by tam ugasić płomień występnej i nie odwzajemnionej miłości do Oliwera. Jednak, pomimo obiecaney jeszcze przed narodzeniem bohaterki opieki bogini, nie znalazła ona w jej przybytku uzdrowienia. Kapłanka Felicycja wysłała ją natomiast w długą i niebezpieczną drogę do świątyni Junony. Dlaczego tak się dzieje?

Dotychczasowe prace poświęcone romansowi Twardowskiego interpretują wewnętrzne zmagania Pasqualiny jako „odwieczną walkę uczucia z rozumem”:

„Wszystko składa się na to — pisał Roman Pollak — że mogłaby w pełni uciech życia zażywać, leci ku nim jak motyl ku światłu. Ale rozsądek, ponęty wyższego życia, biorą górę”⁸.

I jest ów konflikt rozumu i uczucia znakomicie potwierdzony przez tekst. Np.:

Posłuchaj mię, nie możesz drugi raz tak błędzić,
Gdy nie, tylko rozumem swym się będziesz rządzić.

[I, w. 1043-1044]

Przecież ma rozumowi afekt ten podlegać.

[I, w. 1135]

Rodzi się tu jednak kilka pytań. Dlaczego Minerwa, bogini mądrości, nie chce pomóc swej podopiecznej? Dlaczego musi ona podjąć wędrowkę — pielgrzymkę pokutną? Co jest w istocie jej celem? *etc.*

Na pierwsze z tych pytań oba teksty, zarówno z rękopisu warszawskiego, jak i utwór Twardowskiego, dają odpowiedzi dość wymijające. W rękopisie warszawskim czytamy następujące wyjaśnienie Felicji:

„Rady inszej ja tobie dać nie mogę, jedno, abyś szła do przybytku Junony, bo acz moja bogini jest niepomąłu obruszona przeciwko Wenusowi z wielu rzeczy [...], jednak, że jest źródłem rozumu, pomsty nad Wenussem inszym życzy, sama miarkując w sobie żądzą, co sercu mądrymu i wielkiemu przynależy, nie chce tedy, aby w bożnicy jej byli liczone [tj. leczone] boleści miłosne, ale te odsyła do Junony, dając jednak przez mię naukę,

⁸R. Pollak, *Samuel Twardowski i jego „Nadobna Paskwalina”*. W: *Od renesansu do baroku*. Warszawa 1969, s. 238. (Przedruk wstępu z wydania BN-owskiego z 1926 roku).

jako sobie kto w tem ma postępować, bo żaden do kościoła Junony przyść nie może, któremu ja nauki nie dam, jako się sprawować ma, i tych czasów wielką nowinę, żeś się ty znalazła, która tę drogę czynić musisz” [220–221].

U Twardowskiego:

[...] Lubo to ani w mojej mocy,
 Ani tej tu bogini należące dzieło,
 Czystej z swojej natury. Zaczym jej niemilo
 Słuchać bywa, ile tych bredni ladajakich,
 I raczej je odsyła w materyjach takich
 Do przybytku Junony, gdzie takowe razy
 Uleczone bywają. [...]
 [.....]
 [...] Więc że ich [Wenery i Minerwy] zabawy
 Różne i przyrodzenie, żadnej mieć z nią sprawy
 Nie chce nigdy — prócz kiedy z ludzi jej kto wzywa,
 Miłością pogrążony, tak jest dobrotliwa,
 Ze po prawdzie nie sama w to się intryguje,
 Ale o tym z Junoną spółkomunikuje.

[I, w. 1350–1356, 1361–1366]

Z przytoczonych cytatów wynika tylko tyle, że Minerwa nie chce mieć nic wspólnego z Wenerą i wcale nie zamierza wykorzystywać swojego atrybutu — rozumu, by pomóc tym, którzy popadli w moc „nieporządnej miłości”. Mimo wielokrotnie występującej w utworze pochwały rozumu jako najwyższej wartości, którą pragnie zdobyć bohaterka, jak i równie częstej deprecjacji miłości zmysłowej, okazuje się, że Minerwa może tu niewiele. Właściwie już samym swym rozsądnym wyborem, szukaniem pomocy, Pasqualina w jakiejś mierze zwyciężyła uczucie (*resp.* namiętność) rozumem. Ten zaś cały czas będzie przy niej i umożliwi dokonanie czynu nadprzyrodzonego. Mówi o tym Felicja:

Wszakże kiedy Minerwę będziesz mieć przy boku,
 A w rozum się uzbroisz, nie ustąpisz kroku,
 I nie tylko że dojdiesz progów tak dostojnych,
 I wszystkich tych pozbędziesz myśli niespokojnych
 Ale oraz ręką swą dokażesz tam tego,
 Czemu się świat zdumieje i nie dopiął czego
 Nikt z śmiertelnych przed tobą. [...]

[I, w. 1385–1391]

Rozum ma więc być tylko przewodnikiem na drodze do jakiejś wyższej wartości, symbolizowanej przez „kościół Junony”. Jakiej jednak, tego jeszcze nie wiemy, a Twardowski w ogóle wprost jej nie ujawni, nie nazwie. Pozostawi ją interpretacji czytelnika, któremu w tekście proponuje do zdeszyfrowania różne i niejednakowo czytelne znaki. Trzeba zatem przeanalizować całą wędrówkę Pasqualiny, by odpowiedzieć na pytanie, dlaczego bohaterka musi pielgrzymować aż do świątyni Junony.

W studium pt. *Peregrynacja* Janina Abramowska wyróżniła 4 zasadnicze modele wędrówki, opisane przez różne kombinacje dodatniego oraz ujemnego wartościowania „domu”, z którego się wyrusza, i „świata” — drogi, którą się przemierza. Trzeci charakteryzuje się dodatnią waloryzacją obu członów opozycji:

„Rubryka trzecia mieści schemat najbliższy potocznym sytuacjom życiowym. Realizuje się tu przekonanie, że w domu najlepiej, ale i gdzie indziej dobrze, przekonanie, które jest udziałem kogoś ceniącego i akceptującego własne miejsce w świecie, silnie związanego z domem, kto jednak gotów jest chwilowo dobrowolnie go opuścić, aby przyswoić sobie wartości, jakie są do zdobycia gdzie indziej. W zasadzie wartości zdobyte w drodze mają być przyniesione i zużytkowane po powrocie, a czasem wręcz warunkują byt domu. Mieszczą się tu zatem wszelkiego typu wycieczki, wyprawy wojenne (obronne, a może także po łupy i *po żonę*), wyprawy edukacyjne i dyplomatyczne, wreszcie pielgrzymki do miejsc świętych, w których się z reguły nie pozostaje, lecz wypełniwszy ślub, doznawszy łaski, otrzymawszy uświęcenie czy choćby odpust, powraca do zwykłego bytu. *Sacrum* i *profanum*, dom i cel pielgrzymki, nie dają się po prostu opatrzyć znakami przeciwstawnymi. Oba reprezentują wartości dodatnie, choć nieporównywalne”⁹.

Do przedstawionego modelu Abramowska zakwalifikowała również historię Pasqualiny. Wydaje się jednak, że opisany przez badaczkę wariant ulega w romansie Twardowskiego daleko idącej transformacji. Waloryzacja dodatnia „domu” i „drogi” musi być odnoszona do jakiegoś systemu wartości. Tylko właśnie — czyjego? Bohaterki, czy narratora i jego wirtualnego czytelnika? Czy z obu tych pozycji opowiedziana przez Samuela ze Skrzypny historia wędrówki wygląda jednakowo?

Dla Pasqualiny „dom”, który ma opuścić, jest wartością niewątpliwą. Tu, w Lizbonie, cieszy się olbrzymim powodzeniem u młodzieńców, urody zazdroszczą jej dziewczęta, może nią konkurować nawet z Wenus. Droga,

⁹J. Abramowska, *Peregrynacja*. W zbiorze: *Przestrzeń i literatura*. Wrocław 1978, s. 128–129.

którą ma przebyć, nie może więc być dla niej wartością pozytywną. Jest nieznaną, długą i trudną, a nawet niebezpieczną. Zamiast pięknych szat i klejnotów strojem jej będzie ubiór pielgrzyma. Wyrusza do świątyni Junony tylko z racji rozumowych, determinowana aktem woli, by znaleźć wyjście z trudnej sytuacji. Mówi o tym do Felicji:

Pójdę jednak, gdzie każesz [...]
 [.....]
 Byłem tylko — czego mię matki tej zlej synek,
 Ach, nabawił! — miała swój kiedy odpoczynek.
 [I, w. 1091, 1097–1098]

Nie bez żalu opuszcza Lizbonę:

[...] ukochane miasto pożegnała,
 Nie bez i tu której łzy, gdy sobie wspomniała
 Jego one rozkoszy, które w nim służyły,
 Póki sława i ludzkie jej nie naruszyły
 Złe języki. A jako opuszcza je teraz,
 Tułaczka nieszczęśliwa! [...]
 [II, w. 19–24]

Nie wie, co ją czeka w drodze, czy wróci do Lizbony, jak będzie wyglądało jej dalsze życie. Strach i niepewność określają pierwszy etap wędrówki. Z czasem okaże się jednak, że ów „dom” był wartością pozorną, wynikającą z błędnej perspektywy aksjologicznej bohaterki. Po jej powrocie ulegnie on zasadniczej przemianie, stanie się „klasztorem”. Dopiero wtedy uzyska swą prawdziwą wartość. Jest to więc to samo miejsce w przestrzeni fizycznej, ale nie duchowej czy „metafizycznej”. Pierwotne przywiązanie do „domu”, do zmysłowej i nieuporządkowanej miłości oraz do „życia pieśczonego” jako wartości najwyższej, było efektem błędnego, subiektywnego postrzegania świata. Własne odczucie przyjemności i radości, jakich doświadczała Pasqualina, przesłaniało jej rzeczywistą (negatywną) wartość „domu”. Mamy więc tu do czynienia z istotnym konfliktem aksjologicznym: „dom” i „droga” nie mogą być — tak przez Pasqualinę, jak przez narratora — jednakowo waloryzowane. W utworze spotykamy zresztą wypowiedzi, które wprost poruszają problem wyłącznie emocjonalnego (a więc bardzo subiektywnego) odbioru rzeczywistości. Okazuje się on złudą. Tak więc o miłości czytamy:

Bo cóż miłość? — jedno jest pigwą z wierzchu śliczną
I w cukrze arsenikiem, dręcząc ustawiczną
Brańce swoje niewolą, co jej ręce dali.

[I, w. 1123–1125]

Najwyraźniej jednak problem ten ukazany jest w opowiedzianej przez Dianę historii Orfeusza i Eurydyki (II, w. 1300–1323). Tracki śpiewak zaufał bardziej swemu wewnętrznemu odczuciu niż zapewnieniu bogów i stracił nie tylko Eurydykę, ale — w rezultacie — także własne życie. A przy tym okrył się niesławą, mimowolnie rzucając na siebie podejrzenie, że tylko pozornie pragnął powrotu żony.

U Pasqualiny przemiana postrzegania (*resp.* odczuwania), uwalnianie się i odwracanie od nieuporządkowanego przywiązania¹⁰ do opuszczonego „domu” i od *vitae voluptariae*, dokona się przez szereg spotkań. Wypełniony jest nimi cały punkt II utworu. Nie można *nb.* zgodzić się z autorami, dla których jest owa część nieważna dla rozwoju akcji¹¹. Owszem, przedstawia ona „akcję duchową” — wewnątrz bohaterki uczącej się mądrości i innych cnót. Tak więc Pasqualina poznaje rzeczywistą wartość miejsca, w którym przebiega ludzkie życie — życie proste, pracowite i surowe, skierowane ku elementarnym wartościom, takim jak np. wierność małżeńska i więź z miejscem bytowania (spotkanie z Rybakiem). Utwierdza się w przekonaniu o cenie dziewictwa (spotkania z Nimfą oraz Dianą), raz po raz przywoływanego jako wartość, którą jednak Pasqualina ocaliła i dzięki temu ta pokutna pielgrzymka była w ogóle możliwa. Spotkanie z Pasterzami przekonuje ją o pozorności szczęścia w Arkadii, której byt jest stale zagrożony, a jej istnienie warunkowane i zabezpieczane tylko przez opiekę (opatrność) bogów (II, w. 414). Od Apollina dowiaduje się o wszechpotędze miłości i o tym, że nawet bogowie nie są od niej wolni ani niewrażliwi na strzały Kupidyna. Wreszcie najdłuższe — być może także najważniejsze — spotkanie z Dianą poucza, iż pomimo ułomności ludzkiej natury (II, w. 1003) człowiek może zachować wolność wobec Wenery i tylko u ludzi z gruntu złych nie można liczyć na poprawę. Stąd ukazana przez boginię eschatologiczna panorama ludzkiego żywota ma jednak wydzźwięk wyraźnie optymistyczny, wbrew pewnym elementom występującej w niej katastroficznej stylizacji (*Dies irae, Oracula Sibyllina*).

¹⁰Zob. Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*. W: *Pisma wybrane. Komentarze*. Opracował M. Bednarz przy współudziale A. Bobera i R. Skórki. Przełożył M. Bednarz. Rewizji przekładu dokonał J. Sieg. T. 2. Kraków 1968, s. 105 (CD 21) oraz s. 99 (CD 1).

¹¹Zob. T. Sinko, *Pierwotwór „Nadobnej Paskwaliny”*. W: *Echa klasyczne w literaturze polskiej*. Kraków 1923, s. 111.

W punkcie III Pasqualina jest już gruntownie przygotowana do podjęcia zadania, które ją czeka. W jej przekonaniu idzie tu tylko o dojscie do świątyni Junony po pociechę. Uważa lektura przekonuje jednak, że tak nie jest, że chodzi tu o coś znacznie więcej — o zwyciężenie „małego boga”. Zapowiada to np. Apollo:

[...] Jakoż bez wątpienia,
 Będziesz li się nauki szczerzej jej [tj. Felicyi] trzymała,
 Nie tylko tych pozbędziesz, w któreś się to wdala,
 Szumów i niepokoju, ale się też o tę
 Rzecz poważysz, czym zadasz na wieki sromotę
 Hardej tej monarszynie i swoje wywyższysz
 Bardzo imię wysoko. [...]

[II, w. 758–764]

Na początku punktu III rozgrywa się centralna scena romansu — połamanie luku i strzał Kupidyna. Zauważmy, że jest to miejsce bardzo eksponowane przez dawnych autorów — dwie trzecie tekstu, w którym należało przedstawić sprawę najważniejszą¹². To, czego Pasqualina nauczyła się w czasie wędrówki i spotkań, musi teraz zaowocować. Bardzo ważny wydaje się fakt, iż bohaterka w czasie dokonywania swej „zemsty” nie ma na szyi amuletu — kamienia danego przez kapłankę Minerwy. Dotąd, w czasie niebezpiecznej wędrówki edukacyjnej Pasqualiny, był on chroniącą ją siłą magiczną. Dzięki niemu czuła się bezpiecznie. Tu zaś dokonuje czynu, o którym już od punktu I wiemy, że ma wartość nadprzyrodzoną (zob. I, w. 1460 n.), „bronią przyrodzoną” — własnymi rękoma. Czyni to swą świeżo zdobytą siłą wewnętrzną, mocą wzbogaconej osobowości. To w jej gestii znalazło się dokonanie niezwykłego czynu, uwolnienie z mocy Kupidyna nie tylko siebie, ale także całego świata (traktuje o tym obszerna wypowiedź Satyra, <III, w. 505–564>). Strata zaś, jaką poniósł Kupido, jest nie do naprawienia. Nigdy już nie zdobędzie tak niebezpiecznej i skutecznej broni.

Edukacja Pasqualiny okazała się bardzo owocna. Egzamin wypadł pomyślnie, jednak nie stanowił końca jej doświadczeń. Zaślepiona radością z dokonanego dzieła, zasypia na łące i zostaje związana przez „małego boga”. W opresji ma możliwość przeanalizować swe postępowanie, odkryć błąd. Zdaje sobie sprawę, że przestała czuć, omamiona „mizerną rozkoszą” miejsca (III, w. 330). Popada w zwątpienie, w desperację, a nawet

¹²Zob. A. Nasiliwska, *Poezja opisowa Stanisława Trembeckiego*. Wrocław 1990, s. 238.

pragnie śmierci. Zabrakło jej więc roztropności. Obudziła się w niej pycha. Do nie przemienionej jeszcze do końca Pasqualiny zło znowu miało dostęp. Jednak raz jeszcze otrzymała wsparcie — w osobie Satyra. Twardowski ukazał więc różne poruszenia duchowe bohaterki; by użyć terminologii ignacjańskiej: strapienia i pocieszenia¹³.

Po zwycięstwie Pasqualiny nad Kupidyndem, dla dopełnienia jej doświadczeń, musiało się dokonać jeszcze jedno spotkanie — właśnie z Satyrem. Miało ono za zadanie pokazać, że prawdziwe piękno duchowe, jakie realizuje się w jego osobie — owa „saturnowa niewinność” (III, w. 376), o której mówi się zresztą także w zakończeniu dzieła (III, w. 1090–1094), może mieszkać w szkaradnej postaci. A więc piękno duchowe i cielesne niekoniecznie przestają z sobą w jednym domu.

Inaczej niż w rękopisie warszawskim — w utworze Twardowskiego paw, ptak Junony, pojawia się tylko raz. Zwróciła już na to uwagę Niklewiczówna, nie funkcjonalizując jednak tego faktu¹⁴. W rękopisie paw jest najpierw znakiem, że bohaterka wchodzi na teren — a właściwie w sferę działania — Junony. Co prawda, sama jeszcze o tym nie wie. Dopiero Satyr powie jej, że ów piękny ptak, którego zobaczyła przed kąpielą, to właśnie paw. Jednakże dla XVII-wiecznego czytelnika, dobrze znającego mitologię, scena ta mogła być czytelnym znakiem, iż mimo niebezpieczeństwa, w jakim zaraz znajdzie się Pasqualina, wszystko zakończy się szczęśliwie: wprawdzie amulet — kamień Minerwy — został „zagubiony”, zapomniany przez bohaterkę, jednak teraz chroni ją obecność pawia czy nawet samej Junony.

Twardowski, jak się wydaje całkowicie świadomie, zrezygnował z pierwszego spotkania z pawiem. Szło mu bowiem o ukazanie wartości przemienionej wnętrza Pasqualiny. Po zakończeniu edukacji, jak powiedzieliśmy, bohaterka mogła „bronią przyrodzoną” — rozumianą oczywiście nie czysto fizycznie, ale duchowo — zwyciężyć boga. Paw więc w dziele Twardowskiego dopiero zaprowadzi ją do świątyni Junony. Dlaczego jednak właśnie ten ptak? Czy jego symbolika nie jest sprzeczna z tym, co Pasqualina teraz sobą reprezentuje? Jeżeli sięgniemy do ówczesnych traktatów mitograficznych, znajdziemy w nich bardzo negatywną charakterystykę ptaka Junony. I tak Michael Pexenfelder w wydanym w 1675 r. dziele pt. *Ethica symbolica* pisał:

„*Pavo Junoni sacer est, animal superbum, ambitiosum, alta petens, variis coloribus ornatum. Feminae divitis et fastuosae est haec avis imago*”

¹³ Zob. Św. Ignacy Loyola, *op.cit.*, t. 2., s. 170 n. (CD 316 n.).

¹⁴ Niklewiczówna, *op.cit.*, s. 201.

*splenditiae, tunc praesertim cum pennam syrma explicat et sese spectantium oculis ostentat*¹⁵.

A więc ptak ten jest symbolem pychy, próżności *etc.* Jest waloryzowany jednoznacznie ujemnie. Wydaje się więc oczywiste, że paw przybiera u Twardowskiego zupełnie inną symbolikę: nie antyczną, ale chrześcijańską. Tu zaś oznaczał już od czasów przedkonstantyńskich katakumb wiosnę, nieśmiertelność, Eucharystię (ptak z winoroślą), łaskę, odrodzenie duchowe. Wreszcie, umieszczony we wspaniałym ogrodzie, symbolizował zmartwychwstanie, życie wieczne, raj¹⁶. U św. Antoniego z Padwy czytamy:

„Przy powszechnym zmartwychwstaniu, gdy wszystkie drzewa, mam na myśli wszystkich świętych, okryją się znów świeżą zielenią, ów paw (nasze ciało), który zrzucił pióra śmiertelności, otrzyma nieśmiertelność”¹⁷.

Ta radykalna przemiana symboliki pawia jest znacząca. Ciekawe, że ów atrybut Junony został zupełnie pominięty przez Macieja Kazimierza Sarbiewskiego w traktacie *Dii gentium*. Jednak właśnie tu znajdujemy informację, która być może pozwoli odpowiedzieć na ważne pytanie, dlaczego Pasqualina musiała wędrować od świątyni Minerwy do przybytku Junony. Twardowski zapewne nie znał dzieła Sarbiewskiego, *nb.* urodzonego być może w tym samym roku (1595), choć nie można chyba wykluczyć ich kontaktów za sprawą wspólnego przyjaciela, biskupa Stanisława Lubieńskiego. To jednak nie jest istotne, jeżeli uwzględnimy fakt, iż Sarbiewski zebrał w swym traktacie możliwie kompletnie ustalenia wcześniejszych, XVI- i XVII-wiecznych autorów, Twardowski natomiast wyniósł dobrą znajomość mitologii właśnie z jezuickiego kolegium. Ważne jest, że dla Sarbiewskiego — tu zacytujmy obszernie Elżbietę Sarnowską-Temeriusz —

¹⁵M. Pexenfelder, *Ethica symbolica [...]*. Monachii 1675, s. 627–628. Przekład: „Paw jest poświęcony Junonie; zwierzę pyszne, próżne (*resp.* chciwe zaszczytów), wysoko mierzące, ozdobione wieloma barwami. Ptak ten jest symbolem niewiasty bogatej i wyniosłej, obrazem przepychu, wtedy szczególnie, gdy rozpościera ogon i ukazuje go oczom oglądających”.

¹⁶Zob. hasła poświęcone pawiowi w: J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dictionnaires des symboles*. Paris 1982. — G. Jobes, *Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols*. New York 1962. — W. Kopaliński, *Słownik symboli*. Warszawa 1990. — D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Przełożyli i opracowali W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński. Warszawa 1990. Przykłady występowania motywu pawia w ikonografii katakumb podaje B. Wronikowska w pracy *Picturae sacrae. Motywy ikonograficzne malowideł przedkonstantyńskich w chrześcijańskich katakumbach Rzymu*. Lublin 1990, s. 220, 221, 223.

¹⁷Cyt. za Forstner, *op.cit.*, s. 245.

„niwelowanie sprzeczności między mitologią dosłownie pojmowaną a kulturą chrześcijańską [...] polega na dokonywaniu syntezy [...] mitologii i *Biblii*, w oparciu o ich identyfikację, dokonaną z poznawczego punktu widzenia, o dowodzenie ich wspólnej genezy”¹⁸.

„Mitologia w świetle tych objaśnień nie jest już filozofią natury ani też prawd moralnych¹⁹; okazuje się przede wszystkim wiedzą o Bogu, swoistą teologią starożytnych. Zaryzykować można nawet twierdzenie, iż poza Sarbiewskim żaden z wcześniejszych, ani też późniejszych (siedemnasto- i osiemnastowiecznych) badaczy mitologii antycznej nie wykazał takiej konsekwencji i maksymalizacji założeń w dziedzinie teologizacji mitów. Chociaż zatem autora *Dii gentium* nie można uznać za twórcę jakiegoś nowego prądu w nurcie alegorycznej interpretacji mitologii, to jedną z zastanych tendencji badawczych — tendencją *teologizującą* — podniósł do pozycji przedtem nie spotykanej. Tym samym nadał mitom antycznym rangę w gruncie rzeczy nie zamierzoną, status *quasi-Pisma świętego starożytnych*”²⁰.

W moralizujących traktatach mitograficznych Junona nie cieszyła się dobrą opinią. Dla Pexenfeldera jest ona „*emblema imperiosae mulieris*”, symbolem pychy, gniewu, plotkarstwa, niestałości *etc.*²¹ Sarbiewski o Junonie ma stosunkowo niewiele do powiedzenia. Jej charakterystyka jest zaskakująco krótka w porównaniu z opisem np. Wenery, Kupida, Minerwy. Ale przytacza też pewną wersję interpretacji tej postaci, która całkowicie przeczy najczęstszej, powyżej przywołanej:

„Lukjan napisał książkę *O bogini syryjskiej*. Podaje w niej, że widział w Syrii posąg, który, chociaż miał być wizerunkiem Junony, posiadał jednak pewne szczegółowe atrybuty wszystkich bogiń: Wenery, Pallady, Diany i Parek. W jednej dłoni trzymał berło, w drugiej wrzeczono, na głowie (miał) promienie, ogień i przepaskę. Czy nie może oznaczać to duszy ozdobionej wszystkimi boskimi łaskami lub doskonałości św. Dziewicy Matki, o której słusznie śpiewa *Pismo św.: Wiele córek zgromadziło bogactwa, Ty przewyższyłaś wszystkie*”²².

¹⁸E. Sarnowska-Temeriusz, *Świat mitów i świat znaczeń. Maciej Kazimierz Sarbiewski i problemy wiedzy o starożytności*. Wrocław 1969, s. 87.

¹⁹Tak będzie najczęściej w późniejszych traktatach, m.in. u cytowanego tu także Pexenfeldera.

²⁰Sarnowska-Temeriusz, *op.cit.*, s. 151.

²¹Pexenfelder, *op.cit.*, s. 624.

²²M.K. Sarbiewski, *Dii gentium. Bogowie pogan*. Wstęp, opracowanie i przekład K. Stawecka. Wrocław 1972, s. 91. BPP B 20.

Samo zaś imię Junony — referuje Sarbiewski — ma pochodzić od „drzwi” [*ianua*] lub od czynności wspierania, wspomagania [*a iuvando*]. Ta druga etymologia, dodajmy, potwierdzona jest przez Cycerona w *De natura deorum*: „Imię Junony pochodzi, jak sądzę, także od wyrazu *iuvare*, to znaczy wspomagać”²³. Podobnie czytamy u Pexenfeldera: „*Etymon eius nominis est, quod una cum Iove iuuet*”²⁴.

Niewątpliwie u Twardowskiego kreacja Junony zbliża się do postaci Maryi²⁵ — no bo któż jest „*sopra Minerva*”? , by przywołać nazwę rzymskiego kościoła Santa Maria Sopra Minerva. Ponadto w liturgii katolickiej Matka Boża obdarzona jest podobnymi tytułami, np. „*auxilium christianorum*” — „wspomożycielka wiernych”, „*Ianua caeli*” — „brama niebios” w *Litanii Loretańskiej*, „*felix caeli porta*” — „bramo niebios błoga” w hymnie *Ave, maris stella*; określenie „*porta*” pojawia się też w antyfonie *Regina caelorum*, zaś *Alma Redemptoris* zawiera wyznanie: „*quae pervia caeli / Porta manes, et stella maris, succurre cadenti*” („do nieba ścieżko najprościejsza, / Tyś jest przechodnią bramą do raju wiecznego”). Wreszcie obie — i Junona, i Maryja — obdarzone są tytułem „*Regina*”²⁶.

Pasqualina w czasie swej pielgrzymki zdobywa nie tylko naturalny rozum (ten towarzyszy jej, jak powiedzieliśmy, od początku), ale dochodzi także do mądrości niebiańskiej. Teologia nazywa ją darem Ducha Świętego — darem mądrości. W dziejach teologii cnoty, w tym cnota rozumu, były najczęściej kojarzone z *vita activa*, natomiast dary, w szczególności rozumu i mądrości — z *vita contemplativa*. Według św. Bonawentury trzem etapom życia kontemplacyjnego towarzyszy szczególniejsze działanie odpowiednich darów. Tak więc dary bojaźni Bożej, pobożności, męstwa i wiedzy oczyszczają duszę. Do pełni oświecenia doprowadza ją dar rady i rozumu, dar mądrości zaś sprzyja mistycznemu zjednoczeniu z Bogiem. Człowiek w owym zjednoczeniu dokonuje dwóch aktów: *cognitio* i *delectatio*, czyli poznania i swoistego upodobania w Przedmiocie swojego poznania. Ten dar mądrości, warunkowany ustawicznym zjednoczeniem

²³M.T. Cicero, *O naturze bogów*. Przełożył W. Kornatowski, komentarzem opatrzył K. Leśniak. W: *Pisma filozoficzne*. T. 1. Warszawa 1960, s. 110. W komentarzu do wydania *Dii gentium* w „Bibliotece Pisarzy Polskich” nie odnotowano tego cytatu.

²⁴Pexenfelder, *op.cit.*, s. 624. Przekład: „Etymologia jej imienia pochodzi stąd, że razem z Jowiszem wspomaga”.

²⁵Junony, a nie Diany, jak sugeruje Cz. Hernas w syntezie *Barok*. Warszawa 1980, s. 311: „A więc Diana nie jest wprawdzie Matką Boską, ale może występować jako jej literacki synonim [podkreśl. P.U.]. Paskwalina zwraca się do Diany słowami: *Panno święta*”.

²⁶Teksty liturgiczne cytuję według *Breviarium romanum [...] Pars hiemalis*. Roma 1952. — *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. T. 2. Poznań 1984.

z Bogiem, ze względu na doświadczenie wewnętrzne, jakie mu towarzyszy, bywa określany przedsmakiem nieba²⁷.

Nie może więc dziwić, że droga Pasqualiny zakończyła się erygowaniem klasztoru. Nie miał racji Okoń, gdy pisał, iż „sam jej *grzech* obracał się w kategoriach romansowo-psychologicznych. Chodziło zatem w gruncie rzeczy o ukazanie w utworze świeckiej konwersji Paskwaliny, *nawracającej się* do proponowanego jej wzoru życia aktywnego i ideału kultury sarmacko-ziemiańskiej”²⁸.

Zależało bowiem Twardowskiemu na ukazaniu mistycznego i wiecznego zjednoczenia człowieka z Bogiem, opisanego jednak w kostiumie mitologicznym. Zauważmy, iż tylko raz w utworze pada słowo „Bóg”, w znaczącej eksklamacji „Utwierdź ją w tym, Boże!” (III, w. 832). Dowodem wysokiej kultury religijnej Samuela ze Skrzypny jest niewątpliwie fakt, że to zjednoczenie dokonać się miało — raczej nietypowo dla większości pisarzy baroku, którzy zdecydowanie przeciwstawiają doczesność i wieczność — właśnie już na ziemi, za życia, a nie dopiero po jego zakończeniu. Słusznie zauważył przed laty Tadeusz Sinko, analizując *Nadobną Pasqualinę* jako szczególną realizację schematu fabularnego Apulejuszowego *Erosa i Psyche*, iż

„Nie chcąc akcji swej opowieści przenosić za grób, nie mógł inaczej wyrazić swej myśli, jak przez włożenie na bohaterkę ślubów zakonnych, jako najpewniejszej rękąmi przyszłego związku z boskim oblubieńcem”²⁹.

W istocie, życie zakonne, nie będąc sakramentem — „znakiem widzialnym łaski niewidzialnej” (by przywołać powszechnie znaną trydencką definicję), zarezerwowanym dla terażniejszości, bywa często określane jako antycypacja przyszłej niebiańskiej doskonałości. W nim to wymiar eschatologiczny osiąga doczesności, stając się dla człowieka swoistą sytuacją zbawczą, która — dzięki dokonującemu się przeobstwieńczeniu natury, zjednoczeniu jej z łaską³⁰ — pozwala na osiągnięcie tzw. stanu bezgrzeszności (*resp.* niezdolności do grzechu)³¹, który stał się udziałem Pasqualiny:

²⁷K. Romaniuk, *O siedmiu darach Ducha Świętego*. Warszawa 1990, *passim*, zwłaszcza s. 33, 36, 62. Zob. też przypisywany do niedawna św. Bonawenturze traktat Rudolfa z Biberach, *O siedmiu darach Ducha Świętego*. Przełożył J. Hojnowski. W zbiorze: *Antologia mistyków franciszkańskich*. T. 3. Warszawa 1987.

²⁸Okoń, *Wstęp* w: *ed.cit.*, s. LIV. Ma to więc być „stylizacja pokutna” (s. LV.)

²⁹Sinko, *op.cit.*, s. 117–118. Wybór takiego rozwiązania motywuje więc autor raczej względami fabularnymi niż ideowymi.

³⁰Zob. H. Langkammer, *Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej*. Wrocław 1987, rozdz. 8, *passim*.

³¹Zob. K. Rahner i H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*. Przełożyli T. Mieszkowski i P. Pachciarek, Warszawa 1987, s.v. *Bezgrzeszność* (kol. 35).

[...] Jakoż z tych nie odyjdiesz progów
 Bez łaski w tym osobnej dobrotliwych bogów,
 Że lubo by-ć natura chciała w czym przekazić
 Tę zawziętość — nie będziesz mogła ich obrazić
 Ani zgrzeszyć na wieki, żyjąc w ciele czystym,
 Ani chodząc po węglu sparzyć się żarzystym.

[III, w. 745–750; zob. też III, w. 709–712]

To, co dokonało się w utworze — transgresja Pasqualiny — jest sygnalizowane już przez samo imię bohaterki. Okoń wywodzi je od łacińskiego „pasco” (‘paść’, a także: ‘zachwycać się’) i podaje jako przykład potwierdzający tę etymologię frazę o pasieniu oczu pięknem:

Gdzie zwykła się ubierać i wzrok paść kochany
 Przez ckna kryształowe [...].

[I, w. 288–289]³²

Jednakże imię „Pasqualina” (łac. *Paschalina*) jest żeńską formą starochrześcijańskiego imienia „*Paschalis*” i oznacza tyle co „wielkanocna”, „dotycząca Wielkanocy”³³, a więc przejścia, przemiany, czyli także — zmartwychwstania, przejścia ze śmierci do życia. Tak więc Pasqualina to jakby Zmartwychwstanka, ta, która uległa całkowitej przemianie, całkowicie została wypelniona przez łaskę.

Dziwi również stosowana konsekwentnie przez wydawców i badaczy transkrypcja imienia bohaterki: „Paskwalina”. Na karcie tytułowej wydania 1. utworu z r. 1655, jak również w tytule rękopisu warszawskiego³⁴ widnieje wyraźnie „Pasqualina”. I chyba należy to imię czytać z włoska, a nie z łacińska (*Paschalina*). Przyjęcie przez Twardowskiego wersji włoskiej imienia, a nie hiszpańskiej (*Pascualina*), może być argumentem, który przemawia właśnie za włoskim pochodzeniem archetekstu *Nadobnej Pasqualiny* i jednocześnie, jak to już sugerowano³⁵, nie pozwalającym dosłownie traktować tytułowego określenia „z hiszpańskiego świeżo w polski przemieniona ubiór”.

Tworząc swój „kontreformacyjny”, włączający się w serię *anty-Diany*³⁶ utwór — romans duchowny — Samuel ze Skrzypny Twardowski przyoblekł go w zgodną z oczekiwaniami przeciętnego sarmackiego

³³Zob. A. Prati, *Vocabolario etimologico italiano*. Milano 1970. — H. Fross, F. Sowa, *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*. Kraków 1976, s.v. *Paschalis*.

³⁴Fotokopie kart tytułowych zamieścił J. Okoń w BN-owskim wydaniu *Nadobnej Pasqualiny*. Ciekawe jest, że pomimo zapisu „Pasqualina” w tytule, autor rękopisu warszawskiego transkrybuje to imię w tekście jak współcześni wydawcy: Paskwalina.

³⁵Zob. Ślaski, *op.cit.*, s. 181–184.

³⁶Zob. Żurawska, *op.cit.*

czytelnika, faworyzowaną przezeń poetykę romansu (przygodowego, pasterskiego *etc.*). Maksymalnie wykorzystał przyzwyczajenia lekturowe swego odbiorcy oraz zawartość jego uniwersum kulturowego. Jednakże niespodziewanie dla czytelnika, sięgającego po tak atrakcyjnie zatytułowaną opowieść, to, co jej autor miał do zaproponowania w sferze ideowej, okazywało się (mimo zbieżności poetyki) zupełnie inne niż horyzont oczekiwania. Jak zauważył Czesław Hernas,

„*Nadobna Paskwalina* jest jednak przede wszystkim szeroko zakreślonym poematem o filozofii życia, syntezą wyrażoną w romansie przygodowym”³⁷.

Zgadając się na taką swoistą „grę” z czytelnikiem, Twardowski pod pozorem blahej, „romansowej”, niby zupełnie świeckiej i zmitologizowanej opowieści, przekazał treści religijne, a nawet mistyczne. Urzeczony pięknem i artyzmem dzieła czytelnik otrzymywał więcej niż się spodziewał — utwór, w którego fabule kunsztownie umieszczono problem nurtujący całą barokową, poreformacyjną i potrydencką Europę: problem relacji i współdziałania natury człowieka z łaską Bożą. Odpowiedź, jaką Twardowski daje w losach Pasqualiny — tej, która uległa całkowitej przemianie — jest bez wątpienia zgodna z ortodoksją katolicką. Łaska Boża nie tylko usprawiedliwia człowieka, ale nieskończenie podnosi jego naturę, przemienia ją, tak, że człowiek jest zdolny do dokonywania czynów, które mają nadprzyrodzoną wartość, a nawet pozwala mu osiągnąć stan bezgrzeszności. I udało się to Twardowskiemu pokazać w świetnym dziele epickim, które niewątpliwie stanowi coś znacznie więcej niż fragmenty poetyckie przeplatane rymowaną teologią³⁸. Ta zaś nie pojawia się w *Nadobnej Pasqualinie* w formie dyskursu ani razu. Dodajmy, że literacka praktyka Twardowskiego jest całkowicie zgodna z zaleceniami barokowych poetek, najwyżej ceniących właśnie dzieła epickie jako najszlachetniejszy sposób przedstawiania prawdy, bowiem dzieło takie „pokazuje ją [prawdę] godnie przyodzianą, jak gdyby okrytą szatą fabuły”³⁹. Również suma wiadomości, dostępnych czytelnikowi w alegorezie tekstu, a więc tylko pośrednio wyłożonych w fabule, ceniona była wyżej, niż podanych wprost⁴⁰.

³⁷Hernas, *op. cit.*, s. 310.

³⁸Taka była opinia B. Crocego o *Boskiej Komedii*(!) — zob. R. Wellek, A. Warren, *Teoria literatury*. Przekład pod redakcją i z postłowiem M. Żurowskiego. Warszawa 1975, s. 160.

³⁹M.K. Sarbiewski, *O poezji doskonałej czyli Wergiliusz i Homer. De perfecta poesi, sive Vergilius et Homerus*. Przełożył M. Plezia. Opracował S. Skimina. Wrocław 1954, s. 33. BPP B 4.

⁴⁰Zob. *ibidem*, ks. VI rozdz. X.

Zakończenie

Przedstawiona w rozprawie analiza utworów skłania do kilku ogólniejszych wniosków:

1. Ruch intelektualny i duchowość, jakie zrodziły się na Soborze Trydenckim, wydały znaczące teksty literackie, które układają się w pewną serię, a dominującym w nich problemem, czy raczej klimatem organizującym całość — zwykle obecnym *implicite*, czasem kunsztownie ukrytym w fabule czy stylizacji na tekst użytkowy — jest podstawowa kontrowersja teologiczna epoki, spór o naturę i łaskę. Wolno powiedzieć, że wszystkie analizowane dzieła stanowią swego rodzaju „poezję egzystencji”. Określenie to, choć umowne i niejednoznaczne (sugeruje niestety powiązanie ze współczesnym egzystencjalizmem) wydaje się jednak lepsze i bardziej precyzyjne niż rozpowszechniona „poezja metafizyczna”.

2. Początki polskiej recepcji *Tridentinum* rozpoczynają się dużo wcześniej, niż dotąd sądzono, podobnie jak wpływ *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego Loyoli na literaturę. Interesujące, że postawy z nich wywiezione są wszechobecne, choć nie zawsze łatwo zauważalne, a przy tym „literacki ignacjanizm” rozpoczyna się u autorów niejezuitów (Dantyszek, Szarzyński).

3. Zaobserwowany u Sarbiewskiego akces do kultury sarmatyzmu być może pozwala lepiej zrozumieć przemiany poezji polskiej w drugiej fazie dojrzałego baroku. Tym ciekawiej brzmi na tle sarmackiej literatury wcale nie sarmacka, a „egzystencjalna”, potrydencka z ducha, *Nadobna Pasqualina* Samuela Twardowskiego.

4. Opisany nurt poezji na płaszczyźnie estetyki odpowiada analizowanemu przez Stefana Zabłockiego problemowi manieryzmu, rozumianemu jako manifestacja kultury potrydenckiej i jezuickiej. Z dużym prawdo-

podobieństwem można stwierdzić, że wszystkim analizowanym w mojej pracy autorom bliska była manierystyczna teoria metafory.

„Niewątpliwie manieryzm XVII w. sprzyjał postawom estetyzującym, nie był jednak tylko wyrazem estetyzującej postawy, wręcz przeciwnie; miał wyrażać światopogląd podporządkowujący działanie estetyczne normom i prawidłom moralnym, stąd lec mógł on u podstaw estetyki jezuickiej”¹.

5. Niektórzy autorzy XVII-wieczni skłonni byli interpretować postawę urodzonych pod znakiem Saturna jako skutek grzechu pierworodnego (Robert Burton, *Anatomy of Melancholy*, Oxford 1621), a sama rozwijana w epoce teoria melancholii była jedną z wersji dyskusji o granicach wolnej woli, o możliwości jej ograniczenia przez wpływ planet i humory². Gdyby analizować omówione w rozprawie teksty w kontekście teorii melancholii, okazałyby się, że opis byłby zapewne bardzo podobny, ale nie docierałby do przyczyn zjawiska.

Warto dodać, że spory doktrynalne o naturę i łaskę są w pewnej mierze aktualne i dzisiaj. W połowie 1993 r. obradowała w Norwegii Światowa Federacja Luterńska, która postanowiła, że wspólnie z Papieską Radą ds. Jedności Chrześcijan opracuje do 1997 r. deklarację w sprawie różnic doktrynalnych, dotyczących kwestii usprawiedliwienia.

Pozwólmy sobie zakończyć cytatem, który w moim przekonaniu niezwykle trafnie podsumowuje analizowany w rozprawie problem:

„Jeśli fatum działa na człowieka podstępnie, nie pytając go o zdanie, to łaska działa jawnie, kierując pytanie do człowieka, czy zechce ją przyjąć; najpierw jest ZWIASTOWANIE łaski, aby mogło być NARODZENIE. W sposobie działania łaska przypomina działanie piękna. Łacińskie *gratia* znaczy ‘wdzięk’. WDZIĘK jest wyrazem piękna. Nie wywiera on przymusu — pociąga, ale zostawia wolność. Można powiedzieć: łaska jest WDZIĘKIEM ducha”³.

¹S. Zabłocki, *Powstanie manierystycznej teorii metafory i jej znaczenie na tle poglądów estetycznych epoki. Przyczynek do dziejów arystotelizmu w XVI wieku*. W: *Od prerenesansu do oświecenia. Z dziejów inspiracji klasycznych w literaturze polskiej*. Warszawa 1976, s. 177.

²Zob. J. Mitarski, *Z dziejów melancholii*. W: A. Kępiński, *Melancholia*. Warszawa 1985, s. 314–317. — J. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII–XVII w.* Przełożył A. Szymanowski. Warszawa 1994, s. 243–268.

³J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*. Kraków 1991, s. 101.

Piotr Urbanski

NATURE AND GRACE IN THE POETRY OF POLISH
BAROQUE (POST-TRENT PERIOD).
ANALYSIS OF LITERARY TEXTS

Summary

In the 16th century, two Christian reforms occurred, namely Protestant and Catholic ones. The reforms were preceded by the religious revival of 14th and 15th century. The character of the revival was not that much intellectual but rather emotional. Whereas, in the 16th century, strictly theological controversy started to play a prevailing role. Then existing theological unrest was most vividly shown by the question of the Christ presence in the Eucharist, as well as, in the dispute over the condition of human nature and the influence of God's grace on it.

The controversies to the question of human nature and grace were described in the introduction. The description is based on the historical background and may be summarised as follows: (1) the definition of the terms "nature" and "grace"; the description of the state of nature; (2) the idea of exculpation: ontological transformation of a man or lack of it; the meaning of baptising; (3) the relation between nature and grace in human life; (4) the question of free will (*resp.* decision = *arbitrium*); freedom related to grace; (5) possibility of receiving grace (or lack of it);

preparation to receive it, cooperate with it and develop; (6) the awareness of the state of grace; (7) broad sense of predestination; (8) the question of deeds; excupulating character of faith (deeds are unnecessary and even sinful); faith stimulated deeds; earning character of deeds.

The question of nature and grace attracts to reading the 16th–17th century literary texts. It is simply a question about the human condition in the world, and his relation to God. The question may be seen as a theological version of the dispute over human life determinism, and as a kind of causality which dominates 17th century philosophical systems (Descartes, Malebranche, Hobbes, Spinoza, Leibniz; already in the next century, Hume goes to the extremes in his point of view).

The dispute over the question of nature and grace is highly appreciated as far as, at least, partial understanding of the baroque culture is concerned. This book deals only with especially selected part of the epoch. A part which, as can be safely claimed, is significantly influenced by Luther and Calvin's doctrines on the one side, and the Trent Ecumenical Council (1548–1563) on the other. It is also influenced by the intellectual tension created by the conflict of the two. The period expires in the half of 17th century. This chronology has been accepted in the history of spirituality long ago, and therefore, we may talk about a post-Trent period and post-Trent spirituality. At that time, a decisive role was played by the doctrine and direction of the Church reform hammered out during the Trent Council, as well as Spanish mysticism. The modern era begins with the development of French spirituality and its spread through European countries. Spirituality which was essentially focused on Christ and inspired by St. Paul and St. Augustine's theologies. In Poland, a turning point was the beginning of internal and external wars (1648), and slightly later on, the influence of the French culture; the arrival of the *Congregatio Missionis* and the two new congregations of sisters: *Ordo Visitationis BMV* and *Moniales Ordini S. Benedicti Adorationis Perpetuae Sanctissimi Sacramenti*.

The adopted final date (about 1655) coincides with the modern periodization of baroque by Janusz Pelc, historian of literature. After an early baroque period, when aesthetics and attitudes of baroque and renaissance coexist and clash (1570–1614), Pelc distinguishes two phases of mature baroque with the turning point in 1655 (the beginning of wars between Poland and Sweden).

Chapter I ("HYMNI" BY JAN DANTYSZEK — AN ATTEMPT TO INTERPRETATION) provides the complex study on an important but forgotten collection of poems by Jan Dantyszek, bishop of Warmia. A genological analysis reveals that the collection is a kind of poetic meditation framed in the pattern of hymns. The collection is compared to the structure of *Spiritual Exercises* by St. Ignatius Loyola. The piece of writing that served as a pattern in Dantyszek's times. The model was not applied in full by the poet, however, all the hymns fall under the same schemata, that is: history and the use of it.

Chapter I includes also the analysis of an unknown letter written by the bishop and the description of his relations with the archbishop Filipo Archinto and, through his mediation, with Jesuits. The analysis supports an interpretation of the letter, which leads to the conclusions important for further study of the 16th century culture in Poland. It is to say that the first counterreformation action in Poland was taken long before the resolutions of the Trent Council were approved by the Polish king and senate (1565) and then by the clergy during the synod in Piotrków (1577). The date of the beginning of counterreformation in Poland has to be moved to somewhere around 1545. There is no doubt that *Christiana de Fide et Sacramentum explanatio* by Archinto, published by Dantyszek and recommended in his pastoral letter as a catechism for the Warmia diocese, evolves from the same trend of the Catholic reform. A trend which was initiated by the Council. In the spirit of the ministration programme developing in Italy at that time, and, what is even more significant, on the basis of cultural and literary programmes, Dantyszek created his *Hymni*. A piece of poetry which includes theses of the Catholic approach to the question of nature and grace. The theses were equally influenced by the work of Archinto and the Trent *Decretum de iustificatione*.

The reception of Ignatian spirituality in Poland can be moved to the time before the publication of *Hymni*, and this work can be recognised as the first influence of Loyola's *Spiritual Exercises*. Again, this occurs nearly 20 years earlier before Dantyszek's successor cardinal Stanisław Hozjusz invited Jesuits to move to Poland (1564).

Chapter II ("RYTMY, ABO WIERSZE POLSKIE" BY MIKOŁAJ SĘP SZARZYŃSKI — POETICAL TREATISE ON NATURE AND GRACE) directly addresses the question of grace. The situation pertaining to this piece of writing is somewhat different than in the case of Dantyszek's *Hymni*. In *Hymni*, the theological content was revealed only after a historical

literary interpretation. In this chapter following questions are taken under consideration: (1) an attempt to revalue a common opinion about anthropological pessimism of the poet (nature is sinful and grace is insufficient); (2) *Rytmy* considering Erasmian and Ignatian spiritualities; detailed argumentation in favour of the strong influence of *Spiritual Exercises* on the ideological and compositional layer; (3) Szarzyński's "Augustinianism".

The chapter aims to show a vivid presence of the question of nature and grace in the poet's writing. A poet who turned from Protestantism to Catholicism at his young age and had to assimilate to the theological system that was completely new for him. Thus, in *Hymni* we can trace that the poet is perplexed by the rejected Protestant doctrine (intellectual, volitional and probably also emotional rejection) on one side, and adopted Catholic doctrine, with all paradoxes emerging from it and an attempt to solve them by power of mind and faith on the other.

Chapter III (QUIETISME? NATURE AND GRACE IN "RYMY DUCHOWNE" BY SEBASTIAN GRABOWIECKI) revalues previous interpretations of the poetry by the Bledzew abbot in the light of quietisme. The chapter attempts to describe the idea of charity presented in *Rymy duchowne* and provides an analysis of its poetics. It opens a discussion, for example, over the question of Grabowiecki's priest autocreation and his inspiration, mainly formal, by the Carmelite spirituality.

Chapter IV (MACIEJ KAZIMIERZ SARBIEWSKI YEARNING FOR CITIZENSHIP IN HEAVEN) analyses the collection of lyrics by Pollotian professor as a polyphonic whole. The analysis exhibits "existential" poems (*resp.* philosophical and theological) extracting them from the whole collection, and discusses the question of their relation to other works created in the political-laudatory-occasional trend. The analysis shows that the poems, apparently distant, focus more light on the "existential" questions and strengthen the yearning which dominates Sarbiewski's lyrics. A yearning for eternity, in other words for "Citizenship in Heaven" (*ad caelestem patriam*). This chapter discusses also Sarbiewski's understanding of Horace. An understanding which was derived from Ecclesiastes. It also discusses Józef Warszawski's hypothesis about Sarbiewski's "Roman drama". Thus, we may take a look from a different angle at Sarbiewski's poetry and receive an explanation of his escape to the old Polish Sarmatic culture.

Chapter V (GLOSSES ON "NADOBNA PASQUALINA" BY SAMUEL TWARDOWSKI) interprets this excellent epic piece of writing as a spiritual romance. The interpretation is provided through the analysis of: (1) the destination and sense of the main character peregrination, (2) her name, and (3) meaning other characters and symbols. The interpretation reveals an uncommon character of this piece of writing in the background of the old Polish Sarmatian culture. A character which is conditioned by Twardowski's post-Trent intellectual paradigm. His literary work fully complies with the poetics of baroque which highly appreciated an epic mode as the noblest way to present the truth. This type of literary work, according to Sarbiewski, "*non nudam veritatem, [...] sed vestiam honeste et quasi pallio fabulam tectam ostendit*" ("reveals the truth no naked, but attired with dignity, as if covered by the disguise of the plot").

The analysis of literary works presented in the book implies a few general conclusions:

(1) The intellectual movement and spirituality which stemmed from the Trent Council, produced numerous significant literary texts. They comprise a form of a series with the predominant question of nature and grace presented in it as a basic theological controversy of the epoch. A prevailing mood of these texts, usually presented implicitly, was sometimes meticulously hidden in the plot or in the adopted style of an applied text. I may say that all literary works analyzed here falls into the category of "existential poetry". This term, however disputable, seems to be better and more precise than the popular and very conventional term "metaphysical poetry".

(2) The beginning of Polish reception of *Tridentinum* is dated back much earlier than formerly thought. The same is the case with the influence of St. Ignatius Loyola's *Spiritual Exercises* on literature. Interesting seems the fact that the attitudes based on *Spiritual Exercises* are omnipresent, however not always explicit. More over, so called "literary Ignatianism" was initiated by non-Jesuit authors (Jan Dantyszczak, and Mikołaj Sep Szarzyński).

(3) Sarbiewski's transition to the old Polish Sarmatic culture, mainly observed in the 4th book of his poetry, paves the way for better understanding of Polish poetry transformations in the second phase of mature baroque. In comparison to the Sarmatian literature, *Nadobna Pasqualina* by Samuel Twardowski appears even more interesting, as non-Sarmatian, "existential", and possessing post-Trent spirituality piece of writing.

(4) As far as an aesthetic layer is concerned, the described poetic trend corresponds to the mannerism analyzed by Stefan Zabłocki (*Od prerenesansu do oświecenia*, Warszawa 1976). Mannerism which can be understood as a manifestation of the post-Trent and Jesuit culture. It is very likely to be true that the theory of metaphor, which stemmed from mannerism, was adopted by all the authors analyzed in my work.

(5) Some of the 17th century authors had a tendency to interpret the attitude presented by those born under the influence of Saturn as a result of the original sin (Robert Burton, *Anatomy of Melancholy*, Oxford 1621). During this epoch, the theory of melancholy itself was another way to discuss the question of free will and its possible limitations by the influence of planets and moods. If we were to interpret the literary texts discussed in my work in the context of the theory of melancholy we would obtain a similar picture. However, it would turn out that such a description does not reach the rationale of the phenomena.

Translated by Paweł Zimecki



Indeks nazwisk

nie obejmuje imion-terminów teologicznych oraz mitologicznych

- Abramowska Janina 66, 113, 125
Agricola Rudolf młodszy 36
Albergio G. 38, 39
Ambroży św. 21
Anakreont 56
Antoni z Padwy św. 130
Anzelm św. 24
Apulejusz 133
Archiloch 110
Archinto Filippo 38-41
Aries Philipe 114
Armogathe J.R. 72
Augustyn św. (Aureliusz Augustyn)
 9, 15, 22, 23, 56, 57
Aumann Jordan 15, 37
Axe Jerzy 20
Backvis Claude 42, 59
Balthasar Hans Urs von 95
Baranowicz Włodzimierz 40
Barberini Francesco, kardynał 101,
 111
Barwiński Eugeniusz 40
Bąkowska Eligia 114
Bednarz Mieczysław 26, 40, 47, 48,
 80, 127
Bernard z Clairvaux 56, 57
Białobrzeski Marcin 75
Białostocki Jan 48
Biaudet 39
Bieda Ignacy 8, 72
Biernacki Andrzej 42
Birkenmajer Ludwik 40
Bista Stanisław 73
Błoński Jan 42, 46, 58
Bober Andrzej 47, 80, 127
Boehme Jacob 64
Bolewski Jacek 25, 100
Bonawentura św. 131
Borgia Franciszek 39
Borowski Andrzej 42, 60, 63
Bouyer Louis 23
Braun Jerzy 11, 12
Brodrick James 40
Brożek Mieczysław 22
Buchanan George 64, 65
Budzyński Józef 114
Burton Robert 137
Cano Melchior 39
Chanu Pierre 54
Chevalier J. 130
Chodkiewicz Jan Karol 119
Cholewiński Alfred 113
Ciampi S. 39
Cisneros Garcia Ximenez de 37

- Croce Benedetto 135
Cugno Alain 78
Cyceron (Marcus Tullius Cicero)
130
Cygielska E. 56
Danielewicz Jerzy 56
Dante Alighieri 43
Dantyszek Jan 16, 18–41, 136
Dąbrowski Stanisław 25
Delumeau Jean 11, 54, 137
Desiderius Erasmus Rotterdamus
46–50, 52
Divarkar Parmanda 48
Dobrzycki Stanisław 68, 69, 86, 90,
94
Dodd H. 86
Domański Juliusz 47
Dramińska-Joczowa Maria 59
Dürer Albrecht 48
Dziasek Franciszek 9, 81
Dziechcińska Hanna 59, 95
Eborowicz Władysław 9
Fenrychowa Janina 8, 78, 95
Ferdynand II, cesarz 101, 111
Fiamma Gabriele 87, 88
Filek Otto 91
Filipiak Marian 113
Filipo Claude 49
Filipowicz Stanisław 26, 47
Forstner Dorothea 130
Fross Henryk 134
Gadamer Hans-Georg 14
Ganszyniec Ryszard 18, 19, 21
Garin Eugenio 55
Gelin A. 86
Ghebrant A. 130
Gilson Etienne 56, 57
Gładysz Bronisław 111
Głębińska Ewa J. 59
Głombiowska Zofia 16
Głowa Stanisław 8, 72, 73
Gogacz Mieczysław 93
Górny Wojciech 113
Górski Karol 15, 72
Górski Konrad 75
Grabowiecki Sebastian 16, 67–95
Granat Wincenty 8, 72, 77, 88, 95
Grela Kazimierz 46
Grelot P. 45
Grosfeld Jan 54
Grotius Gerard 37
Gruchała Janusz Stanisław 43, 52,
54
Gryga Stanisław 37
Grzeszczuk Stanisław 84
Grześkowiak Jerzy 90
Hanusiewicz Mirosława 88
Harhala Jan Michał 18
Hauser Arnold 122
Hernas Czesław 63, 67, 69, 71, 73,
85, 93, 132, 135
Hobbes Thomas 14
Hojnowski Jan 131
Hołda Kazimierz 88
Homer 133
Horacy (Quintus Horatius Flaccus)
22, 87, 97, 98, 101, 109–115, 117–
–120
Hozjusz Stanisław 18, 19, 24, 39, 41
Jakimiak Z. 57
Jan od Krzyża 85, 91, 92
Jan biskup chełmski 91
Jan Ewangelista 44, 64, 65, 71
Jobes G. 130
Kalwin Jan (Calvin Jean) 11, 12, 15
Kamieńska Anna 19, 66
Kania Ireneusz 13
Kant Immanuel 43

- Karpiński Adam 87
 Kartezjusz (Descartes Rene) 14
 Karyłowski Tadeusz 21, 27, 98
 Kehl Medard 95
 Kępiński Antoni 137
 Klaniczay Tibor 56
 Kłoczowski Jan Maria 11, 54
 Kłoczowski Jerzy 7
 Kochanowski Jan 16, 17, 36, 56, 69,
 84-87, 104, 117
 Kohelet 113, 114
 Kolbuszowski J. 69
 Kołakowski Leszek 13, 14, 49, 72, 73
 Kopaliński Władysław 130
 Kopeć Józef Jerzy 24
 Kornatowski W. 132
 Korolko Mirosław 24, 32, 97, 98, 99
 Korpanty Józef 110
 Korzeniowski Józef 74
 Kossowski Stanisław 20
 Kostecki Romuald 8, 10, 13
 Kostyło Paweł 49
 Kotarska Jadwiga 105
 Kruszewska-Michałowska Teresa
 zob. Michałowska Teresa
 Krzyszpień Jerzy 54
 Krzyżanowski Julian 43, 68, 70, 84
 Kubiak Zygmunt 56
 Kuczyńska Alicja 56
 Kudasiewicz Józef 114
 Kwiatkowski Jerzy 77
 Langkammer Hugolin 133
 Lechoń Jan 77
 Leibniz Gottfried Wilhelm 14
 Leon X, papież 10
 Leon-Dufour Xavier 45
 Lesquirit Colomban 45
 Leśniak Kazimierz 130
 Lichański Jakub Zdzisław 17, 97
 Lichońska Irmina 12, 54
 Litwornia Andrzej 68, 87, 89, 91, 92,
 93
 Löser Werner 95
 Lovejoy Arthur O. 14
 Loyola Ignacy św. 26, 27, 37-40, 43,
 46-50, 52, 58, 59, 65, 80, 85, 92,
 99, 116, 127, 129, 136
 Lubac Henri de 8, 9, 78, 81
 Lubomirski Stanisław Herakliusz 15
 Lukjan 131
 Luter Marcin (Luther Martin) 9, 10,
 11, 15, 36, 54, 92
 Łoś Jan 40
 Lubiński Stanisław 130
 Machniak Jan 15, 37
 Machnik Ryszard 49
 Malebranche Nicolas 14
 Malicki Jan 17, 46, 48, 50
 Maloney George A. 65
 Manare Oliver 47
 Marek Ewangelista 53
 Martelet Gustave 8
 Mateusz Ewangelista 80
 Mateusz z Krakowa 36
 Mejor Mieczysław 39
 Merton Thomas 73, 74, 95
 Michałowska Teresa 23, 121
 Mickiewicz Adam 65
 Mieszkowski Tadeusz 8, 65, 133
 Mikołajczak Aleksander Wojciech
 97, 102
 Mitarski Jan 137
 Molina Ludwik de 13, 99, 100
 Molinos Ludwik de 72
 Monlunc Blaise de 59
 Montusiewicz Ryszard 77
 Morsztyn Hieronim 113
 Morsztyn Jan Andrzej 15

- Morsztyn Zbigniew 15
Moysa Stefan 77
Mroczkowska-Brand Krystyna 105
Mrowciewicz Krzysztof 54, 56, 60
Mrozewska Oktawia 68, 83, 86, 90, 91, 96
Müller-Blessing Inge Brigitte 19, 41
Naborowski Daniel 15
Napiórkowski Stanisław Celestyn 35
Nasiłowska Anna 128
Natoński Bronisław 7
Niemczyk Wiktor 10, 11
Nieznanowski Stefan 68
Niklewiczówna Krystyna 121, 129
Nowak Zbigniew 19, 36
Nowak-Dłużewski Juliusz 24
Nowicka-Jeżowa Alina 84
Ogonowski Zbigniew 15
Okoń Jan 98, 121, 122, 133, 134
Oktawian August 110
Opalińscy Krzysztof i Łukasz 15
Orygenes 28
Osmólski Jan 16
Otwinowska Barbara 104
Pachciarek Paweł 130, 133
Panofsky Erwin 48
Parlej Piotr 74
Pascal Blaise 13
Paweł Apostoł 15, 47, 52, 54, 76, 81
Paweł III, papież 13, 39
Paweł V, papież 13
Pelc Janusz 15, 19, 86
Petrucci Pietro 73
Pexenfelder Michael 128, 131, 132
Pietrusiewiczowa Jadwiga 88
Pilat Roman 20
Plezia Marian 135
Pollak Roman 123
Potocki Wacław 15, 46
Prati A. 134
Prudencjusz Aureliusz Klemens 20, 21, 22, 36
Puzynina Jadwiga 24
Radziwiłłowa Elżbieta 42
Rahner Karl 8, 133
Rahner Hugo 47
Rechowicz Marian 7
Rej Mikołaj 7
Ricoeur Paul 14
Romaniuk Kazimierz 45, 51, 55, 133
Rotkowska Paulina 48
Rudolf z Biberach 133
Ruszcycówna J. 122
Rybalt Jan 57
Sarbiewski Maciej Kazimierz 15, 18, 97-120, 130, 131, 135, 136
Sarnowska-Temeriusz Elżbieta 130, 131
Sczaniecki Paweł 68, 89, 91
Sęp Szarzyński Mikołaj 16, 42-66, 67, 69, 70, 71, 136
Sieg Jan 26, 48, 80, 127
Sinko Tadeusz 20, 56, 112, 113, 127, 133
Skarga Piotr 95
Skimina Stanisław 19, 20, 35, 112, 135
Skórka Roman 26, 47, 80, 127
Skrine Peter N. 104, 105
Smyrak Bernard 91
Sokolski Jacek 102
Sokolowska Jadwiga 71, 82
Sowa Franciszek 134
Spielberg Jan 39
Spinoza Benedykt 14
Stawecka Krystyna 19, 97, 98, 101, 102, 114, 116, 131
Steczek Bogusław 48

- Szarzyński Jakub 58
Szczucki Lech 10, 54
Szymanowski Adam 136
Szymusiak Jan Maria 73
Ślaski Jan 56, 121, 122, 134
Ślękowa Ludwika 17
Tasso Bernardo 87, 88
Tatarkiewicz Władysław 112, 117
Tazbir Janusz 12, 95
Tischner Józef 137
Tomasz z Akwinu 9
Tomasz a Kempis 66
Trembecki Stanisław 128
Turzyński Ryszard 130
Twardowski Jan 66
Twardowski Samuel ze Skrzypny
15, 121–136
Urban VIII, papież 100, 101, 111,
112, 119
Urbański Piotr 13
Vanderbroucke Francis 37
Viard Claude 49
Vorgrimler Herbert 133
Wall Tomasz 98
Warnke Frank J. 105
Warren Austin 135
Warszawski Józef 97, 111, 116
Warszawski Stanisław [pseudonim]
73
Warzecha Janusz 114
Weintraub Wiktor 45, 56
Wellek Rene 135
Wergiliusz (Publius Vergilius Maro)
22, 109, 112, 135
Wichowa Maria 69
Wietor Hieronim 37
Wilhelm z Saint-Thierry 56, 57
Windakiewicz Stanisław 21
Wojtyska Henryk 39
Woronzak Jerzy 23
Wójcik Andrzej 98, 110
Wronikowska Bożena 130
Wujek Jakub 44, 75
Zabłocki Stefan 17, 19, 20, 36, 120,
136, 137
Zakrzewska Wanda 130
Zalewski Maciej 43, 53, 60
Zdanowicz Józef 99
Ziomek Jerzy 42, 43, 70
Zygmunt III Waza 108
Zaboklicki Krzysztof 56
Żurawska Jolanta 122, 134
Żurowski Maciej 135

Spis treści

Wprowadzenie	7
Rozdział I. „HYMNY” JANA DANTYSZKA — PRÓBA INTERPRETACJI	18
Rozdział II. MIKOŁAJA SĘPA SZARZYŃSKIEGO POETYCKI	
TRAKTAT O NATURZE I ŁASCIE	42
Rozdział III. CZY RZECZYWIŚCIE KWIETYZM? O „RYMACH	
DUCHOWNYCH” SEBASTIANA GRABOWIECKIEGO	67
Rozdział IV. MACIEJA KAZIMIERZA SARBIEWSKIEGO TĘSKNOTA	
DO „OJCZYZNY NIEBIESKIEJ”	97
Rozdział V. GŁOSY DO „NADOBNEJ PASQUALINY”	121
Zakończenie.	136
Summary	138
Indeks nazwisk	144



WYDAWNICTWO SZUMACHER

naukowym wydawnictwem Twoich dzieł

Nowości:

FILMOZNAWSTWO

- ◇ Andrzej Gwóźdź (red.): *Prędkość i przyjemność. Kino i telewizja w dobie symulacji elektronicznej*. Zbiór tekstów stanowiący próbę sformułowania odpowiedzi na pytania o kształt kultury współczesnej, która w coraz szerszym zakresie staje się kulturą medialną. 248 ss.

NAUKA O LITERATURZE

- ◇ Grażyna Szewczyk *Selma Lagerlöf — szwedzka laureatka Nagrody Nobla*. Seria: *Spotkania z literaturą* nr 14. 52 ss.
- ◇ Tadeusz Sławek *Człowiek radosny: Blake, Nietzsche*. Seria: *Spotkania z literaturą* nr 15. 48 ss.
- ◇ Marek Piechota *"Pan Tadeusz" i "Król-Duch" — dwie koncepcje romantycznej epopei*. Seria: *Spotkania z literaturą* nr 16. 48 ss.
- ◇ Piotr Wilczek *Spory i Biblię w literaturze renesansu i reformacji. Wybrane problemy*. Seria: *Spotkania z literaturą* nr 17. 48 ss.
- ◇ Zofia Wójcicka, Piotr Urbański (red.) *Kłamstwo w literaturze*. Wielce interesująca dla polonistów i miłośników literatury praca demystyfikująca niektóre "prawdy" funkcjonujące obiegowo w literaturze różnych epok. Obj. 20 ark. wyd.

RELIGIOZNAWSTWO

- ◇ Janusz Sztumski (red.) *Sekty. Studium socjologiczno-historyczne*. Geneza powstania i dzieje takich sekt (wyznań) jak: baptyzm, chrześcijańska nauka (ew. scjentyzm) (Christian Science), judaizanci czescy, kwakrzy, świadkowie Jehowy oraz krótkie, encyklopedyczne omówienia wybranych sekt świata zachodniego i rosyjskiego prawosławia. 104 ss.

SOCJOLOGIA

- ◇ Władysław Jacher (red.) *Sytuacja społeczno-kulturowa mniejszości niemieckiej na Górnym Śląsku*. Ukazuje formalną i rzeczywistą strukturę organizacyjną mniejszości niemieckiej, elementy świadomości potocznej jej członków, wybrane aspekty więzi społecznej w środowisku, tradycję i funkcjonowanie rodziny oraz zagadnienie odradzania się niemieckiej tożsamości kulturowej w kontekście religijności. 124 ss.