

Wiesław Pawlak

**BŁ. STANISŁAW PAPCZYŃSKI
WŚRÓD BAROKOWYCH KAZNODZIEJÓW**

1. Wielkopostne rozważania bł. S. Papczyńskiego¹

Bł. Stanisław Papczyński, „prawdziwy twórca nowego kierunku życia wewnętrznego”², kojarzony jest zwykle z maryjnym nurtem w religijności i duchowości polskiej w drugiej połowie XVII w. Życie i pisma o. Papczyńskiego zawierają wiele świadectw głębokiej pobożności maryjnej³, a główny cel założonego przez niego zgromadzenia to szerzenie czci Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny⁴. Elementy mariologiczne w działalności Stanisława Papczyńskiego dobrze oddają ducha siedemnastowiecznego katolicyzmu polskiego, którego charakterystycznym rysem był niezwykle żywy kult maryjny. Jego wyrazem była wzrastająca rola sanktuariów

¹ Wiesław Pawlak, adiunkt w Katedrze Historii Literatury Staropolskiej KUL; w latach 1993-1998 studia w Instytucie Filologii Polskiej KUL. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa uzyskał w lutym 2003 r. na podstawie rozprawy *Koncept w polskich kazaniach barokowych* (promotor: prof. Mirosława Hanusiewicz). Główne obszary zainteresowań naukowych: klasyczna teoria retoryki i jej rola w kształtowaniu prozy staropolskiej, homiletyka, kaznodziejstwo, proza i poezja religijna epoki baroku. Ważniejsze publikacje: *O wyobraźni religijnej Wespazjana Kochowskiego – „Ogród Panieński”*, w: *Wespazjan Kochowski w kręgu kultury literackiej*, red. D. Chemperek, Lublin 2003, s. 161-183; *Koncept w polskich kazaniach barokowych*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2005, s. 354; *Papierowe łzy barokowego homilety – „Instructissima bibliotheca manualis concionatoria” T. Lohmera*, w: *Śmiech i łzy w kulturze staropolskiej*, red. A. Karpiński, E. Lasocińska, M. Hanusiewicz, Warszawa 2003, s. 168-185; *Koncepty kaznodziejskie w oczach krytyków*, w: *Koncept w kulturze staropolskiej*, red. L. Ślęk, A. Karpiński, W. Pawlak, Lublin 2005, s. 251-271; *Jan Kochanowski wobec starości*, w: *Dojrzwianie do pełni życia. Starość w literaturze polskiej i obcej*, red. S. Kruka, E. Flis-Czerniak, Lublin 2006, s. 87-97; *„Praedicator urbanus” – Walerian Gutowski OFMConv*, w: *Wielcy kaznodzieje Krakowa*, red. K. Panuś, Kraków 2006, s. 191-206.

² K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 219. Do grona najwybitniejszych teologów duchowości polskiej XVII w. zalicza Papczyńskiego także J. Misiurek. Zob. *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1 (w. X-XVII), Lublin 1994, s. 395.

³ J. Bukowicz, *Cześć Niepokalanie Poczętej Matki Bożej w życiu Ojca Stanisława Papczyńskiego*, „Immaculata” 7(1965), s. 1015; A. Szostek, *Pobożność maryjna Sługi Bożego o. Stanisława Papczyńskiego i Marianów w 300-lecie istnienia*, „Immaculata” 5(1974), s. 16-27; Z. Żywica, *Maryjność w życiu i pismach o. Stanisława Papczyńskiego, założyciela Marianów (1631-1701)*, Lublin 1976, mps Biblioteki KUL; W. Nieciecki, *Ojciec Stanisław Papczyński w hołdzie tajemnicy Niepokalanego Poczęcia NMP*, „Immaculata” 12(1992), s. 25-31; D. Kwiatkowski, *Niepokalanie Poczęcie Najświętszej Maryi Panny w pismach i dokumentach Sługi Bożego o. Stanisława Papczyńskiego (1631-1701)*, „Salvatoris Mater” 3(2001) nr 1, s. 238-278; tenże, *Niepokalanie Poczęcie Najświętszej Maryi Panny według ojca Stanisława Papczyńskiego (1631-1701)*, Warszawa-Lublin 2004.

⁴ Zob. *Reguła życia przeznaczona dla Zgromadzenia Zakonnego Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej Eremitów Marianów*, tłum. K. Krzyżanowski MIC, PZ, s. 46; M. Pisarszak, *Maryjna specyfika Zgromadzenia Marianów. Aspekt teologiczno-praktyczny*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 9/10(1981/1982), s. 281-294.

maryjnych z Jasną Górą na czele i związany z tym ruch pielgrzymkowy, popularność bractw szkaplerzowych, różańcowych oraz sodalicii mariańskich, zakładanych od końca XVI w. przez jezuitów. Pobożność maryjną szerzyły popularne modlitewniki ze słynną *Harfą duchowną* Marcina Laterny (pierwsze wydanie w 1585 r.) na czele, kazania oraz poezja religijna⁵. Kult maryjny był tak intensywny, że ulegali mu nawet polscy protestanci, pielgrzymujący niekiedy razem z katolikami do Częstochowy lub do Świętej Lipki⁶.

Niewątpliwie udział w szerzeniu pobożności maryjnej miał także bł. Stanisław Papczyński i założone przez niego zgromadzenie. Warto jednak zauważyć, że w zachowanym dorobku pisarskim fundatora marianów pisma poświęcone Maryi są bardzo nieliczne i rozproszone⁷, a propagowany przez niego model pobożności daleki jest chociażby od idei niewolnictwa maryjnego, którą szerzyli siedemnastowieczni jezuita z Janem Chomętowskim i Stanisławem Fenickim na czele⁸. Większość opublikowanych za życia i po śmierci pism o. Papczyńskiego koncentruje się na osobie Chrystusa, co pozwala kojarzyć błogosławionego z siedemnastowiecznymi mistrzami życia duchowego o nastawieniu chrystocentrycznym, takimi jak Mikołaj Łęczycki czy Kasper Drużbicki⁹.

Nurt maryjny w religijności polskiej XVII w., choć niewątpliwie odgrywał dużą rolę i stanowił jej rys charakterystyczny, to jednak nie był ani jedyny, ani najważniejszy. Zgodnie ze starą zasadą: *per Mariam ad Iesum* (przez Maryję do Jezusa), kult maryjny powinien być organicznie włączony do „kultu jedynego, który słusznie zwie się kultem chrześcijańskim, gdyż z Chrystusa bierze on swój początek i skuteczność, w Chrys-

⁵ S. Nieznanowski, *Matka Boska w poezji baroku i czasów saskich*, w: *Matka Boska w poezji polskiej, t. 1, Szkice o dziejach motywu*, Lublin 1959, s. 37-61.

⁶ J. Tazbir, *Różnowiercy a kult maryjny*, w: tenże, *Świat panów Pasków. Eseje i studia*, Łódź 1986, s. 242-264.

⁷ Niepokalanego Poczęcia dotyczy niewielki utwór poetycki S. Papczyńskiego: *Triumphus sine originali macula conceptae Magnae Virginis nova methodo celeberrimae adornatae*, wydrukowany w dziele D. C. Kochanowskiego *Novus asserendae Immaculatae Conceptionis Deiparae Virginis modus*, Kazimierz przy Krakowie 1669. Krytycznie dzieło wydał K. Krzyżanowski w: S. Papczyński, *Norma vitae et alia scripta*, Varsaviae 2001, s. 147-154. Przekład R. Sawy pt. *Triumf bez zmaży pierworodnej poczętej Wielkiej Dziewicy najwspanialej w nowy sposób ozdobionej*, w wydaniu PZ, s. 1393-1400. O zaginionych mowach Papczyńskiego *de singulari, eoque illibato ab originis labe conceptu B. V. Mariae* wspomina A. Horanyi, *Scriptores Piarum Scholarum*, pars II, Budae 1809, s. 460; zob. *Kalendarium życia i wykaz pism bł. Stanisława Papczyńskiego*, PZ, s. 25.

⁸ W. Makoś, *Forma kultu Maryi propagowana przez Drużbickiego, Fenickiego i Chomętowskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL”, 2(1982), s. 127-154; Misiurek, dz. cyt., s. 242-251.

⁹ Zob. K. Pek MIC, *O czci i naśladowaniu Niepokalanej Matki Chrystusa*, w: *Mąż Boży. Szkice teologiczno-duszpasterskie o S. Papczyńskim*, red. A. Pakuła, Warszawa 2007, s. 65-73.

tusie ma swój pełny rozwój i przez Chrystusa, w Duchu, prowadzi do Ojca”¹⁰. Zasada ta, chociaż sformułowana przez Ojca świętego Pawła VI w adhortacji apostolskiej *Marialis cultus*, nie była obca także dawnym mistrzom życia duchowego, którzy podejmując refleksję nad rolą Maryi w dziele zbawienia i szerząc jej kult, czynili to w perspektywie trynitarnej, a zwłaszcza chrystologicznej. Dotyczy to także Stanisława Papczyńskiego, który podkreślał, że „doskonałość chrześcijańska nie opiera się [...] na rozpływaniu się w uczuciach, na szukaniu wrażeń religijnych, wywoływaniu stanów ekstatycznych, ale, jak naucza katolicka nauka moralna i ascetyczna, polega przede wszystkim na spełnianiu przykazań i rad Boskiego Mistrza”¹¹. Naukę tę głosił Stanisław Papczyński słowem i czynem, a utrwał w ogłaszanych drukiem lub zachowanych w rękopisach dziełach ascetycznych i kazaniach. Wśród tych ostatnich najważniejszą pozycję stanowią dwa zbiory kazań pasyjnych – *Orator Crucifixus* (*Ukrzyżowany Mówca*) i *Christus Patiens* (*Chrystus Cierpiący*). Dzieła te stawiają autora w rzędzie wybitnych mówców kościelnych drugiej połowy XVII stulecia, cenionych za życia i... zapomnianych po śmierci. Mamy nadzieję, że niniejsza edycja pism oraz towarzyszące jej komentarze wydobędą z cienia i przybliżą sylwetkę bł. Stanisława Papczyńskiego – niedocenionego kaznodziei barokowego.

Orator Crucifixus oraz *Christus Patiens* należą do kilku dzieł ascetycznych Stanisława Papczyńskiego napisanych w języku łacińskim i opublikowanych w drugiej połowie XVII stulecia¹². *Ukrzyżowany Mówca* został wydany po raz pierwszy w Krakowie w 1670 r. i dedykowany był ówczesnemu biskupowi krakowskiemu, Andrzejowi Trzebickiemu. *Chrystus Cierpiący* ukazał się w Warszawie w 1690 r. i dedykowany był ówczesnemu biskupowi poznańskiemu, Janowi Stanisławowi Witwickiemu¹³. Autorstwo dzieł nie budzi wątpliwości – nazwisko autora znalazło się bowiem na kartach

¹⁰ *Mały słownik maryjny*, przeł. K. Brodzik, Niepokalanów 1987, s. 95.

¹¹ S. Sydry, *O. Stanisław Papczyński i jego dzieło*, Warszawa 1937, s. 127, cyt. za: Górski, dz. cyt., s. 220.

¹² Pozostałe to przede wszystkim: *Templum Dei mysticum quod in homine christiano demonstravit R.P. Stanislaus a Iesu Maria Presbyter Polonus*, Kraków 1675 (edycja krytyczna: Warszawa 1998; przekład W. Makosia pt. *Mistyczna świątynia Boga*, PZ, s. 1067-1188; *Inspectio cordis*, rkps Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego w Lublinie (edycja krytyczna: *Inspectio cordis*, ed. C. Krzyżanowski, Varsaviae 2000; przekład W. Makosia pt. *Wejście w głąb serca*, PZ, s. 597-1063).

¹³ Podstawowe informacje zaczerpnięto ze wstępów do edycji krytycznych obu dzieł, opracowanych przez Kazimierza Krzyżanowskiego: *Orator Crucifixus sive ultima septem verba Domini Nostri Iesu Christi totidem piis discursibus exposita, per R.P. Ioannem Papczyński Presbyterum Polonum*, ed. C. Krzyżanowski, Varsaviae 1998; *Christus Patiens septem discursibus quadragesimali paenitentiae accomodatis devotae piorum considerationi propositus, per Patrem Stanislaum a Iesu Maria Papczyński Sacerdotem Polonum*, ed. C. Krzyżanowski, Varsaviae 1998. Informacje te powtórzone bez większych zmian we wprowadzeniach do przekładu obu dzieł (autorstwa R. R. Piętki MIC), zamieszczonych w PZ,

tytułowych pierwodruków i jest poświadczane przez źródła zewnętrzne¹⁴. Mimo że oba teksty ukazały się w odstępie dwudziestu lat, to jednak zostały napisane mniej więcej w tym samym czasie.

Pierwsza redakcja *Ukrzyżowanego Mówcy* powstała prawdopodobnie jako kolekcja kazań wielkopostnych, przygotowanych i ogłoszonych w 1668 r. Wiadomo, że już wówczas autor nosił się z zamiarem wydania ich drukiem i trzykrotnie zabiegał (bezsukcesyjnie) o to u swoich przełożonych zakonnych. Jednak dopiero w 1670 r., już po opuszczeniu macierzystego zgromadzenia pijarów, jako kapłan poddany władzy duchownej biskupa krakowskiego, Stanisław Papczyński uzyskał zgodę cenzora diecezjalnego na druk swojego dzieła¹⁵.

Podobną genezę miał także *Chrystus Cierpiący*, którego wczesna redakcja miała formę kazań wielkopostnych, napisanych w 1669 lub 1670 r. Świadczą o tym wzmianki w tekście utworu, pozwalające dość dokładnie określić czas jego powstania. Na przykład w czwartej części dzieła autor wspomina jednocześnie koronację Michała Korybuta Wiśniowieckiego, która odbyła się 29 września 1669 r., oraz „koronację” (koronę cierniową) Chrystusa, która miała miejsce „przed tysiącem sześciuset trzydziestoma kilkoma laty”, z czego wynika, że autor pisał te słowa ok. 1670 r. Oczywiście, nie można wykluczyć, że przed publikacją autor wprowadził do pierwotnego tekstu mniejsze lub większe zmiany. Dwudziestoletnia zwłoka w publikacji kazań spowodowana była zapewne nadmiarem zajęć związanych z organizacją nowego zgromadzenia lub brakiem środków niezbędnych do sfinansowania druku¹⁶.

Ukrzyżowanego Mówcę oraz *Chrystusa Cierpiącego* łączy nie tylko podobna geneza i przypuszczalny czas powstania, ale także kompozycja, objętość i tematyka. Oba utwory składają się z siedmiu rozważań (dyskursów), najprawdopodobniej powstałych wcześniej jako kazania wielkopostne. W obu dziełach autor przedmiotem swoich refleksji uczynił mękę Pańską, za każdym razem jednak nieco odmiennie podchodząc do głównego tematu. W siedmiu kolejnych dyskursach składających się na tekst *Ukrzyżowanego Mówcy* autor skoncentrował swoją uwagę na tzw. siedmiu ostatnich słowach (właściwie zdaniach) wypowiedzianych przez Chrystusa z krzyża. Poszczególne słowa ukrzyżowanego Zbawiciela stanowią punkt wyjścia do rozwinięcia kilku ważnych zagadnień natury ascetycznej. I tak, w pierwszym rozważaniu nawiązującym do słów: „Ojcze, przebacz im, bo

s. 1191-1263 (*Ukrzyżowany Mówca*) i s. 1267-1334 (*Chrystus Cierpiący*). Wszystkie cytaty (z podaniem numeru strony) pochodzą z tej edycji.

¹⁴ Warto zaznaczyć, że inne dzieła Paczyńskiego wydawane były bez podania jego nazwiska jako autora. Zob. Krzyżanowski, *Prooemium*, w: *Orator Crucifixus...*, s. V.

¹⁵ Tamże, s. VII.

¹⁶ Krzyżanowski, *Prooemium*, w: *Christus Patiens...*, s. VII-VIII.

nie wiedzą, co czynią” (Łk 23,34), autor podejmuje temat miłości nieprzyjaciół i przebaczenia doznanych krzywd jako warunku otrzymania łaski przebaczenia i odpuszczenia win. Drugie rozważanie nawiązuje do słów: „Zaprawdę, powiadam ci: Dziś ze Mną będziesz w raju” (Łk 23,43) i poświęcone jest pokucie. Trzeci dyskurs ma za motto słowa Jezusa skierowane do Matki i św. Jana: „Niewiasto, oto syn Twój; Oto Matka twoja” (J 19,26-27) i ukazuje Maryję jako nadzieję i ucieczkę grzeszników. Czwarte słowo Jezusa: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mt 27,46) poucza o sile modlitwy, za sprawą której grzesznik może pojednać się z Ojcem. Słowo: „Pragnę” (J 19,28) wyraża pragnienie Chrystusa, aby grzesznicy nawrócili się. Rozważanie szóstego słowa Jezusa: „Wykonało się” (J 19,30) zachęca do wytrwania w pokucie aż do końca życia. W ostatnim, siódmym dyskursie, nawiązującym do słów: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23,46) Stanisław Papczyński zachęca grzeszników do nieustannego zawierzania się Chrystusowi, co pozwala uniknąć ponownego popadnięcia w grzech.

Podsumowując ten pobieżny przegląd treści *Ukrzyżowanego Mówcy* można stwierdzić, że nadrzędnym celem, jaki przyświecał autorowi, było wzbudzenie w czytelnikach żalu i skruchy za popełnione grzechy oraz zachęcenie ich do poprawy życia. Według założyciela marianów grzesznicy nie powinni rozpaczać i tracić nadziei, ponieważ miłosierny Bóg nigdy nie odmawia pokutującym swojej łaski i przebaczenia. Z powodu tej „dobrej nowiny” o. Papczyński może być uznany za jednego z apostołów Bożego Miłosierdzia¹⁷.

Podobny charakter ma drugi z prezentowanych utworów Stanisława Papczyńskiego, *Chrystus Cierpiący* (*Christus Patiens*). Składa się on, tak jak *Ukrzyżowany Mówca*, z siedmiu dyskursów na temat męki Pańskiej, w których autor kolejno rozważa: modlitwę Jezusa w Ogrodzie Oliwnym, pojmanie i skrupowanie Jezusa przez wysłanników arcykapłana, biczowanie Jezusa, koronowanie cierniem, drogę na Kalwarię pod ciężarem krzyża, ukrzyżowanie i śmierć Jezusa na krzyżu. W dziele tym Papczyński przedstawia mękę Jezusa, z jednej strony, jako skutek ludzkich grzechów, z drugiej zaś strony – jako dzieło podjęte dobrowolnie przez Chrystusa z miłości do ludzi. Według autora właściwą odpowiedzią grzeszników na to działanie Zbawiciela powinien być żal za grzechy i pokuta oraz pełna wdzięczność miłość do Chrystusa, który tak wiele wycierpiał dla zbawienia ludzi, ukazując jednocześnie najskuteczniejsze środki prowadzące do poprawy życia. Podobnie jak w *Ukrzyżowanym Mówcy*, także w *Chrystusie Cierpiącym* Papczyński występuje jako apostoł Bożego Miłosierdzia. W zakończeniu każdego dyskursu zachęca on czytelników, aby postawie

¹⁷ Krzyżanowski, *Prooemium*, w: *Orator Crucifixus...*, s. VII-VIII.

skruchy i pokuty towarzyszyła stale miłość i zaufanie do Boga. Żaden bowiem grzesznik, nawet największy, nie jest pozbawiony nadziei zbawienia, gdyż wszyscy mogą i powinni uciekać się do miłosierdzia Bożego¹⁸. „Przygnieciony brzemieniem ogromnych przestępstw, obawiasz się, kimkolwiek byś był, przepaści piekła i jego strasznych kar, niepojętych, niekończących się? Wzdychaj, uciekaj się, spiesz w prawdziwej pokucie do biczów Zbawiciela: «Mającego nadzieję w Panu, miłosierdzie ogarnie» [Ps 31,10], aby sprawiedliwość [go] nie ukarała”¹⁹.

Prezentowane teksty Stanisława Papczyńskiego mogą być analizowane z różnych punktów widzenia: jako dokumenty siedemnastowiecznej myśli teologicznej i ascetycznej, jako wyraz ówczesnej religijności pasyjnej, czy też jako ważne świadectwo duchowości autora. Tym teologicznym aspektem poświęcony jest osobny komentarz, dlatego w dalszej części niniejszego wprowadzenia do lektury chcielibyśmy spojrzeć na dzieła fundatora marianów nie tyle oczyma teologa, ile raczej historyka dawnej kultury, a zwłaszcza literatury, w której Stanisław Papczyński pozostawał niejako „zanurzony” i która miała wpływ na jego warsztat pisarski, na stosowane przez niego sposoby wyrażania treści religijnych, na jego język i technikę komponowania wypowiedzi. Niezależnie bowiem od zawartych w nich treści, dzieła Papczyńskiego są także pomnikiem barokowej literatury religijnej i specyficznej dla niej estetyki, która po upływie ponad trzystu lat może niekiedy wydawać się anachroniczna i niezrozumiała i jako taka wymaga komentarza. Wydaje się, że takiego historycznoliterackiego spojrzenia brakowało w dotychczasowych badaniach nad spuścizną pisarską Papczyńskiego, którą interesowali się przede wszystkim historycy i teologowie duchowości²⁰. Spróbujmy zatem ukazać miejsce prezentowanych utworów na mapie siedemnastowiecznej kultury i literatury religijnej, zwłaszcza podejmującej temat męki i śmierci Chrystusa.

¹⁸ Krzyżanowski, *Prooemium*, w: *Christus Patiens...*, s. VIII-IX.

¹⁹ CP, s. 1300-1301.

²⁰ Zob. Górski, dz. cyt., s. 219-223; Krzyżanowski, *Stanislaus a Iesu Maria Papczyński OIC (1631-1701), Magister studii perfectionis*, Romae 1963; T. Rogalewski, *Tajemnica krzyża a życie chrześcijańskie w myśli teologicznej o. Stanisława Papczyńskiego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 21(1983) z. 1, s. 53-73; Misiurek, dz. cyt., s. 395-406; Rogalewski, *Teologiczne podstawy życia chrześcijańskiego w nauczaniu Założyciela i Odnowiciela Zgromadzenia Księżąt Marianów*, Lublin-Warszawa 1997; tenże, *Miłosierdzie gwiazdą przewodnią dla świata. Z myśli teologicznej Ojca Stanisława Papczyńskiego*, „Studia Warmińskie” 40(2003), s. 277-287; tenże, *Stanisław Papczyński (1631-1701). Założyciel Zgromadzenia Księżąt Marianów. Inspirator mariańskiej szkoły duchowości*, Warszawa-Lublin 2001; tenże, *Koncepcja życia chrześcijańskiego w pismach Ojca Stanisława Papczyńskiego*, Warszawa-Lublin 2004. Jedną z nielicznych prac o profilu historycznoliterackim jest artykuł G. Karolewicz, *Z badań nad pismami Stanisława Papczyńskiego (1631-1701)*, „Roczniki Humanistyczne” 2(1975), s. 133-150.

2. Motywy pasyjne w kulturze religijnej w okresie przedtrydenckim

Nurt chrystologiczny w historii polskiej duchowości i religijności katolickiej jest obecny od momentu przyjęcia chrześcijaństwa. W ciągu wieków przybierał on różne formy i manifestował się w bardzo różnorodny sposób. Niejednokrotnie zastanawiano się nad jego specyfiką, odróżniającą go od katolicyzmu innych narodów europejskich. Zwykle jako rys charakterystyczny wskazuje się wspomniane wyżej elementy mariologiczne, ale czy można się ograniczyć tylko do nich? Problem ten nurtował wielu autorów, m.in. nieżyjącego już Józefa Marię Bocheńskiego OP, który pisał przed laty: „Istnieniu specyficznego katolicyzmu polskiego jako wartościowego odcienia wspólnej wiary przeczy wielu polskich inteligentów zapatrzonych w wierzenia i praktyki kościoła francuskiego. Piszący te słowa należał do nich w młodości: chciał zastąpić ‘grubiański zabobon polski’ przez cywilizacyjną religijność Gallów. Zrozumienie, że się mylił, zawdzięcza przypadkowi, odkryciu, że figury tzw. Chrystusa frasobliwego istnieją na całym obszarze Rzeczypospolitej i tylko na nim. Te figury są wyrazem uczuciowego stosunku pewnego typu do Chrystusa, stosunku spotykanego widocznie tylko w dawnej Rzeczypospolitej”²¹.

Przedmiotem „przypadkowego odkrycia” o. Bocheńskiego był, oczywiście, nie tyle fenomen z zakresu historii sztuki sakralnej (figury Chrystusa frasobliwego), ile wyrażający się w nim rodzaj pobożności chrześcijańskiej („uczuciowy stosunek pewnego typu do Chrystusa”), który można określić po prostu mianem pobożności pasyjnej. W jej centrum znajduje się osoba Chrystusa, i to – mówiąc słowami św. Pawła – ukrzyżowanego (por. 1Kor 1,23), manifestującego swoje człowieczeństwo poprzez cierpienie i przez to szczególnie bliskiego człowiekowi. Pisał o tym przed laty Mieczysław Albert Krąpiec OP: „Nie ma spraw bardziej bliskich każdemu człowiekowi, jak: życie, ból, cierpienie, męka, śmierć oraz perspektywa życia wiecznego – życia w pełni rozwoju i szczęścia. Są to sprawy dla umysłu ludzkiego niedocieczone, ale – widziane oczyma wiary – stają się realną szansą każdego z nas. Zdajemy sobie bowiem sprawę, że egzystencja człowieka, jego śmierć i możliwość życia wiecznego są darem Bożej miłości. [...] Nasza ludzka dola, złożona z pracy, radości, smutków, cierpień i ostatecznie śmierci każdego z nas – aby nie stała się dolą tragiczną, życiem bez sensu – potrzebuje ingerencji samego Boga, Jego mocy dotykanej, wcielonej w historycznego Jezusa. Dlatego trzeba coraz bardziej wnikać w tajniki Bożej mocy, objawionej w Jego ziemskim życiu, męce i śmierci, w jego

²¹ J. M. Bocheński, *Co to znaczy być Polakiem?*, w: tenże, *Sens życia i inne eseje*, Kraków 1993, s. 105-106.

krzyżu i dziele zbawienia; wnikać sercem i umysłem, w życiu i w nauce, w studium, które pozwoli lepiej spiąć naszą ludzką egzystencję z Jego Boskim dziełem”²².

Kościół jako wspólnota wierzących od samego początku podejmował wysiłek wniknięcia w tajemnicę męki i śmierci Chrystusa. Wyrazem tego wysiłku są już pisma Nowego Testamentu, zwłaszcza listy św. Pawła²³, dzieła Ojców Kościoła, poezja i sztuka wczesnochrześcijańska²⁴. We wczesnym średniowieczu kontynuowano refleksję nad męką i śmiercią Jezusa, choć w Trójcy Świętej podkreślano raczej postać Boga Ojca, a w osobie Jezusa – Jego Bóstwo. Wyrazem tej postawy była ikonografia, przedstawiająca zwykle Chrystusa siedzącego po prawicy Ojca lub jako króla zasiadającego na tronie (Chrystus Pantokrator). Sytuacja uległa zmianie pod koniec pierwszego tysiąclecia (należy tu zauważyć, że właśnie w tym okresie Polska przyjęła chrześcijaństwo). Począwszy od XI w. doszły do głosu nowe formy wrażliwości religijnej i pobożności, wynikające z nieco innego (w porównaniu z wcześniejszym okresem) spojrzenia na wiarę. W XI w. centralne miejsce w pobożności zajmował Chrystus Zbawiciel, przy czym rozwijał się kult Chrystusa na krzyżu i samego krzyża. Wzrosło też zainteresowanie męką Chrystusa. Cierpienie i agonia Zbawiciela stały się popularnym tematem kazań oraz licznych dzieł o charakterze ascetycznym, medytacyjnym i dewocyjnym. W okresie tym należy też poszukiwać źródeł dramatu liturgicznego i misteryjnego o tematyce pasyjnej²⁵.

Pobożność pasyjną szerzyli zwłaszcza członkowie zakonów żebrzących – franciszkanie i dominikanie. Miłość do Ukrzyżowanego wypełniała duszę św. Franciszka, nieustannie rozważającego psychiczne, moralne i fizyczne cierpienia Chrystusa. Otrzymane dwa lata przed śmiercią stygmaty stały się dla Franciszka swoistym spełnieniem jego pragnienia, by całkowicie upodobnić się do Jezusa. Następca św. Franciszka, św. Bonawentura

²² M. A. Krąpiec, *Słowo wstępne*, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H. D. Wojtyśka, J. J. Kopeć, Lublin 1981, s. 13.

²³ Zob. H. Langkammer, *Jezus o swojej śmierci – Paweł o śmierci Jezusowej*, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś...*, s. 28-37.

²⁴ Jedną z najstarszych zachowanych homilii wczesnochrześcijańskich, *Homilia paschalna* Melitona z Sardes (II w.) obszernie traktuje o męce Pańskiej i była długo uważana za kazanie pasyjne przeznaczone na Wielki Piątek. Z tego okresu pochodzi też hymn na cześć Chrystusa i Drzewa Krzyża, zawarty w szóstej księdze tzw. *Sentencji Sybilli* (*Oracula Sibyllina*). Zob. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 152, 198. Z IV lub V w. pochodzi dłuższy wiersz *O krzyżu Pańskim, czyli o Drzewie Życia*, bliżej nieznanego poety Wiktoryna. Zob. *Muza łacińska. Antologia poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej* (III-XIV-XV w.), oprac. M. Starowiejski, Wrocław 2007, s. 43-45.

²⁵ J. Chélini, *Dzieje religijności w Europie Zachodniej w średniowieczu*, tłum. I. Wyrzykowska, M. Wyrzykowska, Warszawa 1996, s. 268-270; *Historia chrześcijaństwa. Religia – Kultura – Polityka, t. 5: Ekspansja Kościoła rzymskiego 1054-1274*, red. A. Vauchez, Warszawa 2001, s. 418.

(1221-1274), uzyskał zaszczytny tytuł Doktora Pasyjnego lub Doktora Słowa Ukrzyżowanego, a mistyczki franciszkańskie – Małgorzata z Kortony (zm. 1291), Klara z Montefalco (zm. 1308) i Aniela z Fologno (zm. 1309) – w przeżywaniu i naśladowaniu męki Pańskiej odnajdywały drogę do zjednoczenia z Bogiem. Inni autorzy franciszkańscy również szerzyli pobożność pasyjną. Na przykład Franciszek z Meyronnes (zm. 1328) wzywał do dziękczynienia za mękę Zbawiciela, a Katarzyna z Bolonii (zm. 1463) w dziele *Liber de septem armis spiritualibus* ukazywała Chrystusa cierpiącego jako niedościgły wzór posłuszeństwa, pokory i miłości bliźniego. Za franciszkanami nie zostawali w tyle dominikanie, propagujący tajemnice cierpienia Chrystusa w płomiennych kazaniach i upowszechniający kult ran i narzędzi męki Pańskiej. Na Chrystusie ukrzyżowanym koncentrowała się też uwaga tercjarki dominikańskiej i mistyczki, św. Katarzyny ze Sieny. Męka i krzyż Chrystusa znajdują się także w centrum mistyki bł. Henryka Suza (XIV w.)²⁶.

Elementy pasyjne obecne były także w późnośredniowiecznym kierunku życia duchowego zwanym *devotio moderna* (nowa pobożność), który z Niderlandów promieniował na Europę północną i dotarł także do Polski. *Devotio moderna* akcentowała potrzebę wewnętrznego doskonalenia się przez współpracę z Bożą łaską, m. in. poprzez indywidualną modlitwę i rozmyślanie. Chrystocentryzm *devotio moderna* wyrażał się zwłaszcza w wezwaniu do naśladowania Chrystusa w jego człowieczeństwie, a więc także w jego postawie wobec cierpienia i śmierci. Idee te upowszechniało zwłaszcza słynne dzieło Tomasza a Kempisa *O naśladowaniu Chrystusa*²⁷. Autor piszący m. in. *O królewskiej drodze Krzyża świętego* (*De regia via sanctae Crucis* – ks. II, rozdział 12), nieustannie wzywa do naśladowania Ukrzyżowanego: „*abnega temet ipsum, tolle crucem tuam et sequere Iesum*”: „Zaprzij się siebie, weź swój krzyż i naśladowuj Chrystusa. [...] Podnieś więc swój krzyż i idź za Jezusem, a dojdiesz do życia wiecznego. On idzie przodem dźwigając swój krzyż, umarł za ciebie na krzyżu, abyś i ty podjął swój krzyż i pragnął umrzeć na krzyżu. Bo kiedy z Nim umrzesz, z Nim razem żyć będziesz, a towarzysząc Mu w męce, staniesz się towarzyszem Jego chwały. Tak oto wszystko mieści się w krzyżu i wszystko zawiera się w śmierci, i nie ma innej drogi do życia i prawdziwego pokoju ducha, tylko droga krzyża i codziennego umierania”²⁸.

²⁶ J. J. Kopeć, *Nurt pasyjny w średniowiecznej religijności polskiej*, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś...*, s. 44, 49; Misiurek, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lublin 1992, s. 30, 35, 37.

²⁷ Misiurek, *Zarys historii duchowości...*, 41-42.

²⁸ Tomasz a Kempis, *O naśladowaniu Jezusa Chrystusa*, przeł. A. Kamieńska, Warszawa 1981, s. 112-113.

Również w ikonografii i w rzeźbie późnego średniowiecza ważne miejsce zajęła postać Ukrzyżowanego, ukazywanego nierzadko w sposób naturalistyczny, jako Mąż Boleści, *Vir Doloris*, cierpiący na duszy i na ciele. Towarzysząca mu Maryja to Matka Bolesna, *Mater Dolorosa*, od XIV w. często przedstawiana jako *Pietà*, Madonna z martwym ciałem Chrystusa na kolanach²⁹.

Przemiany zachodzące w życiu religijnym Europy Zachodniej od około X w. nie pozostały, oczywiście, bez wpływu na rodzące się chrześcijaństwo w Polsce. Ślady nabożeństwa do krzyża i męki Pańskiej pojawiają się już w najstarszych zabytkach dokumentujących życie religijne w Polsce X-XII w. „W spojrzeniu na krzyż – pisze ks. Józef Kopeć – jakie znajdujemy w liturgii, kerygmie i pobożności osobistej trzech pierwszych wieków chrześcijaństwa w Polsce, dominuje świadomość objawionej na nim mocy zbawczej (*passio gloriosa*). Wysławia się więc owoce tego zwycięstwa Chrystusa, wiążąc z nim, po przezwyciężeniu niebezpieczeństw tego życia, nadzieję udziału w triumfie Zbawiciela nad grzechem, śmiercią i szatanem. Ta relacja człowieka Zachodu do Ukrzyżowanego będzie odznaczała się cechą obiektywności, charakterystycznej dla liturgii, a stanowiącej także linię przewodnią pobożności osobistej”³⁰. Wyrazem takiego stosunku do Chrystusa ukrzyżowanego są np. niektóre modlitwy w XI-wiecznym modlitewniku Gertrudy, córki Mieszka II i żony Izasława, księcia kijowskiego³¹.

Począwszy od XIII w. również w Polsce można zaobserwować zmiany w relacji do męki Chrystusa. Za sprawą zakonów żebraczych, franciszkanów i dominikanów, zaczął szerzyć się nowy typ nabożeństwa pasyjnego, akcentującego ludzki wymiar natury Chrystusa i jego cierpienia. W przeżywaniu tajemnicy krzyża coraz większą rolę zaczęły odgrywać elementy uczuciowe, wyrażające się w szczegółowym odtwarzaniu kolejnych epizodów męki Pańskiej, co z kolei prowadziło do postawy współcierpienia (*compassio*) z Chrystusem, traktowanej jako forma pokuty i zadośćuczynienia za grzechy³². W pobożności i duchowości późnego średniowiecza coraz wyraźniej zaznaczał się doloryzm – wysunięcie na plan pierwszy męki Pańskiej, a także skupienie uwagi na postaciach Jezusa – Męża Boleści oraz Maryi – Matki Bolesnej. Wyrazem doloryzmu były

²⁹ J. Białostocki, *Sztuka cenniejsza niż złoto. Opowieść o sztuce europejskiej naszej ery*, t. I, Warszawa 1969, s. 227-228; T. Dobrzeński, *Wybrane zagadnienia ikonografii pasyjnej w sztuce polskiej*, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś...*, s. 131-151.

³⁰ Kopeć, dz. cyt., s. 59.

³¹ Zob. Górski, dz. cyt., s. 30. Więcej na temat modlitewnika T. Michałowska, *Ego Gertruda. Studium historycznoliterackie*, Warszawa 2001.

³² Kopeć, dz. cyt., s. 59. Najpełniejszą dokumentację elementów pasyjnych w religijności polskiego średniowiecza zawiera inna praca tego autora, *Męka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza*, Warszawa 1975.

w sztuce obrazy Chrystusa Boleściwego, aniołów z narzędziami męki, kult Pięciu Ran czy upowszechnienie się nabożeństwa drogi krzyżowej. Jaskrawy przejaw dolożyzmu to utwory nawiązujące do apokryficznych ewangelii (zwł. tzw. *Ewangelii Nikodema*), obfitujące w szczegóły nieznane autorom biblijnym i epatujące scenami drastycznych tortur zadawanych Chrystusowi. Przykładem tego typu literatury są *Rozmyślenia dominikańskie*, pochodzące już z pocz. XVI w., ale oparte na wzorach wcześniejszych. Nieznany autor tak m.in. opisuje przesłuchanie Jezusa przed Herodem: „Pana Jezusa posłał Piłat do króla Heroda. I wzgardził król Herod Panem Jezusem, królem wszej chwały, Synem Bożym, syn wiecznego potępienia. [...] A tedy Jezusa pochwycili, jęli go policzkować, za włosy rwać tak, iż wyrwali włosy z głowy jego i z skórą, aże było kości widzieć w głowie jego. I tłukli głowę jego o ziemię, iż brząkała jego głowa jako garniec stłuczony. [...] I bili tu w słodki-ż usta Pana Jezusa, aże zęby były jego poruszone, i płynęła krew z ust jego aże na ziemię po sukience”³³.

Elementy dolożystyczne obecne są także w poezji religijnej polskiego średniowiecza. Tytułem przykładu można wskazać takie utwory, jak piętnastowieczny *Lament świętokrzyski* (*Żale Matki Bożej pod krzyżem*) czy pochodzący z tego samego okresu, sporadycznie śpiewany do dziś, *Żołtarz Jezusów* (*Jezusa Judasz sprzedał za pieniądze nędzne*) Władysława z Gielniowa³⁴.

Przywołane przykłady motywów pasyjnych w życiu religijnym i kulturze polskiego średniowiecza pozwalają stwierdzić, że już wówczas ukształtował się model religijności (zwłaszcza tzw. ludowej), w którym centralne miejsce zajmuje Chrystus cierpiący, *Christus patiens*, szczególnie bliski człowiekowi w różnorodny sposób doświadczonemu słabością i cierpieniem. Ten właśnie model przeżywania wiary chrześcijańskiej, w którym tak wielką rolę odgrywają elementy uczuciowe, okazał się niezwykle atrakcyjny dla kolejnych pokoleń Polaków, stając się jednocześnie jedną z cech wyróżniających polski katolicyzm, na co zwrócił uwagę m. in. cy-

³³ *Cały świat nie pomieściłby ksiąg. Staropolskie opowieści i przekazy apokryficzne*, wyd. R. Rzepka, W. Wydra, Warszawa-Poznań 1996, s. 322. Na temat *Rozmyślań dominikańskich* zob. Górski, *Uwagi o „Rozmyśleniach dominikańskich” na tle prądów religijnych XV i początku XVI wieku*, w: *Średniowiecze. Studia o kulturze II*, Wrocław 1965, s. 303-320. Szerzej o literaturze apokryficznej M. Adamczyk, *Biblijno-apokryficzne narracje w literaturze staropolskiej do końca XVI wieku*, Poznań 1980. O akcentach dolożystycznych w polskiej religijności późnego średniowiecza zob. Kopeć, *Nurt pasyjny...*, s. 53-59.

³⁴ Zob. *Polskie pieśni pasyjne. Średniowiecze i wiek XVI*, zebrał i oprac. M. Korolko, J. Puzyńska, T. Dobrzyńska, red. J. Nowak-Dłużewski, t. 1, Warszawa 1977; *Średniowieczna pieśń religijna polska*, oprac. M. Korolko, Wrocław 1980; M. Korolko, „*Mąż Boleści*” w *staropolskich pieśniach pasyjnych*, w: *Chrystus w literaturze polskiej*, red. P. Nowaczyński, Lublin 2001, s. 43-57. Syntetyczny przegląd motywów pasyjnych w literaturze średniowiecznej sporządził J. Smosarski, *Męka Pańska w polskiej literaturze średniowiecznej*, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś...*, s. 95-101.

towany wyżej J. M. Bocheński. Dostrzeżony przez niego „uczuciowy stosunek pewnego typu do Chrystusa”, który można określić po prostu jako miłość do Ukrzyżowanego, w poruszający sposób wyraził (nawiązując do pism szesnastowiecznej mistyczki, św. Teresy z Avila), Zygmunt Krasiński, zwracając się do Jezusa ze słowami przekraczającymi, być może, granice teologicznej poprawności:

Ja kocham Ciebie – żeś był nieszczęśliwy –
Że przebolełeś tu wszystko, co boli,
Że zniosłeś wszystko, co tylko poniża,
Ty, Bóg, w kajdanach cielesnej niewoli,
Ty, Bóg, przez katów prowadzon do krzyża!
Ja Ciebie kocham, że Cię o tej chwili
Niebo odbiegło – i ludzie zdradzili –
Ja Ciebie kocham – żeś był przymuszony
Wołać do Ojca: «O, jam opuszczony!»
Ja Ciebie kocham za Twoje konanie
I za śmierć więcej niż za zmartwychwstanie!³⁵

Centralne, a w każdym razie niezwykle eksponowane miejsce pobożności pasyjnej w życiu duchowym Polaków potwierdzają także historycy, jak choćby J. Kopeć, który podsumowując swoje rozważania na temat nurtu pasyjnego w średniowiecznej religijności polskiej stwierdza: „Chrystus ustawicznie pełni swą funkcję pośrednika wstawiając się za ludźmi do Ojca, ukazując Ojcu zachowane na swoim uwielbionym ciele blizny, jako dowód cierpienia i trudów poniesionych dla odkupienia ludzkości. Rozbudowana w ten sposób teoria zadośćuczynienia przypisywała więc męce Chrystusa zarówno samo dzieło odkupienia, jak i upowszechnienie jego owoców. Nic więc dziwnego, że i cała pobożność od średniowiecza skoncentrowała się na tajemnicy ukrzyżowania [podkr. WP], czyniąc śmierć Chrystusa na krzyżu praktycznie jedynym przedmiotem miłości i rozmyślania”³⁶.

Zainicjowany w średniowieczu nurt pobożności pasyjnej był kontynuowany i rozwijany w kolejnych stuleciach. Zebrane przez H. D. Wojtyskę materiały odnoszące się do wieku XVI świadczą, że „wpływ odrodzenia i reformacji na religijność pasyjną Polaków nie był wcale destrukcyjny, że zachowano ciągłość w stosunku do średniowiecza”, a „żywy w XVI w. kult Chrystusa cierpiącego stał się w następnych wiekach jeszcze intensywniejszy”³⁷.

³⁵ *Ułamek naśladowany z głozy św. Teresy*, w: Z. Krasiński, *Wiersze. Poematy. Dramaty*, wybrał i posłowiem opatrzył M. Bizan, Warszawa 1980, s. 105.

³⁶ *Nurt pasyjny...*, s. 60.

³⁷ H. D. Wojtyska, *Męka Chrystusa w religijności polskiej XVI-XVIII wieku*, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś...*, s. 62, 79.

3. Męka Chrystusa w religijności polskiej doby baroku

Jak już była o tym mowa, elementy pasyjne w życiu duchowym i szeroko pojętej kulturze religijnej późnego średniowiecza nie straciły na znaczeniu w wiekach późniejszych. Dotyczy to zwłaszcza stulecia XVII, które można określić bez przesady jako stulecie maryjne i pasyjne zarazem. W opinii historyków ówczesna kultura religijna obyczajowa „stanowiła w wielkiej mierze dziedzictwo późnego średniowiecza, owego ‘gotyckiego’ ludzkiego chrześcijaństwa skoncentrowanego na Chrystusie-Człowieku, Jego Matce, na Rodzinie Świętej. Reforma katolicka podjęła wielką pracę doktrynalnego oczyszczenia tradycyjnej religijności, wprowadziła elementy nowej pobożności, katechezy, rozbudowała pewne kultury, z tym wszystkim jednak oparła się w bardzo wielkiej mierze na całym wcześniejszym dorobku bardzo żywotnym w XVI w. właśnie w najszerszych kręgach społeczeństwa”³⁸. Uwagi te w całej rozciągłości można odnieść do barokowych kultów pasyjnych, łączących w sobie *nova et vetera*, elementy odziedziczone po wiekach wcześniejszych oraz nowe. Wszystkie one zostały włączone w wielki program reformy i odnowy Kościoła w okresie potrydenckim³⁹.

Wśród licznych przejawów ówczesnej pobożności pasyjnej można wskazać intensywny kult relikwii męki Pańskiej i cudownych krucyfiksów. Kościoły szczącące się posiadaniem części krzyża świętego, np. w Lublinie, przyciągały rzesze pielgrzymów⁴⁰, podobnie było w przypadku uznawanych za cudowne wizerunków Ukrzyżowanego, jak np. krzyża trybunalskiego w lubelskiej farze. Przejawem liturgicznego kultu męki Pańskiej były często odprawiane Msze wotywnie o męce, o pięciu ranach Chrystusa lub o krzyżu. Wiernym zalecano rozważanie męki Zbawiciela podczas każdej Mszy świętej. Wielką popularnością cieszyło się nabożeństwo drogi krzyżowej, mnożyły się tłumaczenia oraz przeróbki dużych i małych godzinek o męce Pańskiej, przypisywanych św. Bonawenturze. Do godzinek tych nawiązał także nieco później, już na początku XVIII w., warszawski misjonarz ks. Wawrzyniec Stanisław Benik, który opracował i w 1707 r. wydał drukiem *Gorzkie żale*. Nabożeństwo, początkowo odprawiane w warszawskim kościele pod wezwaniem św. Krzyża, szybko rozpowszechniło się w całej Polsce, wypierając jednocześnie starsze formy pasyjnych śpiewów nawiązujących do struktury brewiarza. Wierni odmawiali też różnego rodzaju różańce pasyjne i koronki do pięciu ran Pana Jezusa. Pobożność pasyjną

³⁸ J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1986, s. 139.

³⁹ Zwięzłe omówienie reformy katolickiej zob. tamże, s. 91-95; S. Litak, *Od reformacji do oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin 1994, s. 8-108.

⁴⁰ L. Zalewski, *Część Krzyża Chrystusowego w kościele św. Stanisława OO. Dominikanów*, Lublin 1946.

szerzyły rozmaite bractwa, jak krakowskie Arcybractwo Męki Pańskiej, bractwa pięciu ran Chrystusa przy klasztorach kanoników regularnych laterańskich, bractwo Najświętszego Odkupiciela ukrzyżowanego przy kościele Mariackim w Krakowie czy Bractwo Męki Pańskiej we Lwowie. W okresie Triduum, podobnie jak dziś, wierni nawet z najwyższych sfer, nie wyłączając króla, nawiedzali w kościołach symboliczne groby Pańskie.

Szczególnym i nie do końca akceptowanym przez Kościół przejawem pobożności pasyjnej był powrót do średniowiecznej praktyki biczowania, traktowanej jako wyraz identyfikacji z Chrystusem cierpiącym. Stosowana była ona jako forma ascezy w środowiskach zakonnych. S. Papczyński w jednym ze swych kazań wspomina jezuitę Kaspra Druzbickiego, który „doszedł do tego, że o różnych porach dnia i nocy zadawał sobie około 15 tysięcy uderzeń pozostawiających nacięcia od żelaznych grzebieni i nakłucia od kanciastej półkuli”⁴¹. Na początku XVII w. publiczne procesje biczownicze odprawiało w Krakowie Arcybractwo Męki Pańskiej, później zasięg tego zwyczaju stał się coraz szerszy⁴². Wstrząsający opis tego typu praktyk pozostawił francuski historyk Jean de Laboureur, w 1646 r. towarzyszący królowej polskiej Marii Ludwice Gonzadze (żonie Władysława IV i Jana Kazimierza) w pierwszych miesiącach jej pobytu w Polsce: „Przez cały Wielki Tydzień byliśmy świadkami niezwyklej pobożności Polaków, a w szczególności ludu, biczującego się po kościołach aż do krwi. Zwłaszcza nie omieszkają przeprowadzić takiego samobiczowania w każdą sobotę wieczór w czasie trwania postu. Politowania godne sceny rozgrywają się w okresie od Wielkiej Środy do świąt wielkanocnych. Grupy osób po pięćdziesięciu do stu przeciągają za krucyfiksem z dyscyplinami zbroczonymi krwią – przy czym niektóre zakończone są żelaznymi kolcami – przy świetle smolnych pochodni całymi dniami i nocami snują się po kościołach. Okryci są kapturami z otworami na oczy i habitami z białego lub czarnego płótna, a na nich wymalowane pizsczele ludzkie lub trupie głowy z napisem *memento mori*. Nawet w Wielki Piątek nie zaprzestali biczowania się po kościołach w mieście i na przedmieściach, dokąd wchodził z taką modlitwą na ustach: *Iesus pius, Iesus fortis, Deus immortalis, miserere nobis* [Jezusie pobożny, mocny i nieśmiertelny – zmiłuj się nad nami]. Padali potem plackiem na ziemię, całując swe krzyże, a podnosząc się następnie, obnażali plecy i pedantycznie je chłostali w ciągu całego *Miserere*. Można było widzieć wielu takich, których rany dochodziły do głębokości palca. Rygory stosowane po wsiach przewyższały to, co działo się w miastach. Z galerii zamku warszawskiego widzieliśmy wsie nadwiślańskie oświetlone blaskami pochodni i tysięczne procesje przesuwające

⁴¹ OC, s. 1251.

⁴² Wojtyńska, dz. cyt., s. 63-71.

się wśród przeraźliwych krzyków”⁴³. Praktyki tego rodzaju, powszechne na terenie całej Polski, przetrwały do XVIII w.⁴⁴, po czym zaczęły stopniowo wygasać.

Stosunkowo nowym na obszarze siedemnastowiecznej Rzeczypospolitej przejawem pobożności pasyjnej były zakładane wówczas kalwarie, których twórcy usiłowali drobniogowo naśladować topografię Jerozolimy z czasów Jezusa. Pierwsza i do dziś najbardziej znana Kalwaria Zebrzydowska, ufundowana została oficjalnie 1 grudnia 1602 r. przez wojewodę krakowskiego Mikołaja Zebrzydowskiego. Za życia fundatora powstał kościół, klasztor bernardynów oraz siedemnaście kaplic. Po jego śmierci rozbudowa Kalwarii postępowała dalej, dlatego w połowie XVII w. na jej terenie stało już około 50 budowli⁴⁵. Inne projekty tego typu to kalwarie – Pałacowska koło Przemyśla, Wileńska, Żmudzka, Wejherowska i Góra Kalwaria pod Warszawą. Były one dla ówczesnych wierzących bardzo atrakcyjne, ponieważ „doskonale harmonizowały – w duchu mentalności barokowej – elementy ruchu, wizji, dramatu teatralnego i niewątpliwej pobożności, usiłując wprowadzić człowieka w sposób niemalże materialny i poprzez zmysły w tajemnicę cierpienia i śmierci Chrystusa”⁴⁶. Wznoszeniu budowli kalwaryjskich towarzyszyła specjalna literatura – różnego rodzaju książeczki dla pątników, które wyjaśniały założenia ideowe kalwarii, podawały przykłady praktyk pobożnych, służyły też za przewodniki po miejscach świętych. Takim poetyckim przewodnikiem po drózkach Kalwarii Zebrzydowskiej była *Pamiętka krwawej ofiary Pana Zbawiciela Naszego Jezusa Chrystusa*, wydana w 1610 r. przez Abrahama Roźniatowskiego⁴⁷.

Kalwarie były doskonałym miejscem sprawowania rozmaitych nabożeństw pasyjnych, zwłaszcza Drogi Krzyżowej. Szczególną formą obrzędów kalwaryjskich były misteria pasyjne, nawiązujące do wcześniejszych widowisk tego rodzaju, a od połowy XVII w. organizowane z coraz większym rozmachem. Głównym ich założeniem była aktualizacja świętej

⁴³ Relacja z podróży królowej polskiej, w: *Cudzoziemcy o Polsce. Relacje i opinie*, wybrał i oprac. J. Gintel, t. 1, Kraków 1971, s. 254-255.

⁴⁴ Pisz o nich m. in. J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, oprac. R. Pollak, Wrocław 2003, t. 1, s. 44-47.

⁴⁵ H. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska. Historia klasztoru bernardynów i kalwaryjskich drózek*, Kalwaria Zebrzydowska 1987; A. Pawlak, „Drogi Odkupienia...” *Nabożeństwo pasyjne w Kościele polskim doby potrydenckiej na przykładzie Kalwarii Zebrzydowskiej*, w: *Seminaria staropolskie. Literatura w kontekstach kulturowych*, red. R. Krzywy, Warszawa 1997.

⁴⁶ Wojtyśka, dz. cyt., s. 65. Więcej na ten temat Kopeć, *Dzieje nabożeństwa Drogi Krzyżowej w Polsce*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 4(1974), s. 42-59; tenże, *Kalwarie i cykle Drogi Krzyżowej w kulturze polskiej oraz ich związki z topografią Jerozolimy*, w: *Jerozolima w kulturze europejskiej*, red. P. Paszkiewicz, T. Zadrozny, Warszawa 1995, s. 225-240.

⁴⁷ A. Roźniatowski, *Pamiętka krwawej ofiary Pana Zbawiciela Naszego Jezusa Chrystusa*, wyd. J. S. Gruchała, Warszawa 2003.

historii – „wierni uczestniczyli w wydarzeniach męki Chrystusa rozgrywających się w ‘autentycznych’ miejscach Nowej Jerozolimy, a ideę współcierpienia rozszerzano także na uczestników obrzędu”⁴⁸. Być może z myślą o takich inscenizacjach powstawały, zachowane najczęściej w rękopisach, dialogi o tematyce pasyjnej, jak *Historia passionis Iesu Christi Salvatoris et Redemptoris* (*Historia Męki Jezusa Chrystusa, Zbawiciela i Odkupiciela*), zachowana w manuskrypcie chełmińskim z lat około 1648-1656, *Passio Domini nostri Iesu Christi* (*Żałosna tragedia de Passione Christi na Piątek Wielki* – rękopis Biblioteki Jagiellońskiej z drugiej połowy XVII w.), czy też pozbawiona tytułu *Pasja z Końskowoli koło Puław* (wystawiona około 1680 r. – rękopis Biblioteki Narodowej w Warszawie). O rozmiarach tych inscenizacji może świadczyć fakt, że niekiedy były one rozłożone na trzy dni, jak w przypadku *Reprezentacji pobożnej Męki okrutnej Pana naszego Jezusa Chrystusa*, wystawionej „przez oficjalistów żup wielickich w kościele farnym wielickim” w roku 1727⁴⁹.

⁴⁸ J. S. Gruchała, *Wprowadzenie do lektury*, w: Roźniatowski, dz. cyt., s. 8.

⁴⁹ J. Lewański, *Trzy modele religijnych widowisk XVII w. w Polsce*, w: *Dramat i teatr religijny w Polsce*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, Lublin 1991, s. 33-45.

4. Męka Chrystusa w literaturze religijnej doby baroku

Zachowane dialogi i programy misterii pasyjnych świadczą o tym, że barokowa pobożność pasyjna nie pozostawała bez wpływu na ówczesne piśmiennictwo, przy czym można tu mówić o swoistym sprzężeniu zwrotnym: popularność i intensywność kultów pasyjnych była czynnikiem sprzyjającym powstawaniu dzieł podejmujących temat męki Pańskiej, te zaś były ważnym środkiem podtrzymującym i rozpowszechniającym ten kult w ówczesnym życiu religijnym. Literackich świadectw tego kultu jest tak wiele, że w niniejszym wprowadzeniu siłą rzeczy zmuszeni jesteśmy do wskazania tylko wybranych przykładów.

A. Piśmiennictwo teologiczne i ascetyczne

Męka Chrystusa była, oczywiście, tematem opracowań o charakterze teologicznym i ascetycznym. Teologia męki i krzyża była omawiana w traktatach stanowiących komentarz do *Sumy* św. Tomasza z Akwinu oraz w polemice z protestantami, jak w dziele *Controversia de adoratio-ne Crucis* Wojciecha Jemielickiego z lubelskiego kolegium jezuickiego z 1613 r. Popularne i wydawane wielokrotnie poza granicami Polski pisma ascetyczne Mikołaja Łęczyckiego SJ zawierały m. in. traktat *O sposobach dźwigania krzyża Chrystusowego albo o cierpliwym znoszeniu prześladowania ze strony ludzi* (*De modis ferendi crucem Christi seu de pie tolerandis persecutionibus humanis*, 1650).

Bardziej dojrzałe przeżywanie tajemnic cierpienia Chrystusa, prowadzące do naśladowania (*imitatio*) i współcierpienia z Nim (*compasio*), propagowały liczne w XVII w. drukowane i rękopiśmienne utwory medytacyjne, takie jak *Król Boleści Jezus Chrystus* (Kraków 1635) jezuita Marcina Hińczy, czy też *Snopeczek miry, to jest krótkie Męki Ukrzyżowanego Chrystusa Zbawiciela rozważanie* (Kalisz 1683) Stanisława Skibickiego SJ. Sposobów rozważania męki Pańskiej było bardzo dużo – zebrał je jezuita Kasper Drużbicki w dziele *Tractatus de variis Passionem Domini Nostri Iesu Christi meditandi modis* (*Traktat o różnych sposobach rozważania Męki Pana naszego Jezusa Chrystusa*, Lublin 1652). Najczęściej zalecano jednak jedną metodę, bliską *Ćwiczeniom duchownym* św. Ignacego Loyoli, polegającą na zaangażowaniu zmysłów (*applicatio sensuum*), wyobraźni i stopniowym wprowadzaniu rozmyślającego w kontemplowaną tajemnicę, aż do wywołania aktów woli: współczucia, żalu, postanowienia poprawy⁵⁰. Taki właśnie układ *Rozmyślania o Męce Pańskiej* podawała około 1630 r. benedyktynka, matka Magdalena Mortęska: „Styrzy [cztery] są

⁵⁰ Wojtyńska, dz. cyt., s. 74-76.

części rozmyślania: przygotowanie, wyrażenie albo stawienie sobie przed oczy, uważanie, modlitwa. Przygotowanie jest krótkie podniesienie myśli do Boga przytomnego i obecnego, którym wzywamy pomocy boski [boskiej] do dobrego opracowania modlitwy. [...] Wyrażenie nie jest nic innego, jedno tak wyrażać w umyśle swoim tajemnicę, jakobyś patrzyła na nią i działa się przed tobą, stawiając przed oczy miejsce, osoby i sprawy same; jako w tajemnicy ukrzyżowania stawiać sobie przed oczy górę Kalwaryją, krzyż, Ukrzyżowanego zewsząd krwią oblanego, niepoliczoną turbę ludzi, wojsko, stojących [...]. Uważanie jest samo rozmyślanie, która jest sprawa jakaś rozumu, którą sobie rozbieramy, ją przed się wzięty tajemnicy rozbierając okoliczności jego, jako to jest: kto cierpi, czemu, za kogo [...] i wyrażając afekty przyzwoite tajemnicy, miłości albo boleści pełne [...]. Na końcu rozmyślania modlitwa, w który [której] człowiek już wewnątrz zapalony mówi z Bogiem albo i z krucyfiksem, z ukrzyżowanym, jakoby go miał obecnego, chwałę mu dając, czyniąc dzięki, pozdrawiając, objawiając Mu własne defekty i potrzeby, prosząc, aby je odpuścił”⁵¹.

Męka Pańska jest też przedmiotem kontemplacji w obszernym zbiorze rozmyślań na niedziele, święta i poszczególne dni tygodnia, ułożonym przez Stanisława Papczyńskiego i zatytułowanym *Inspectio Cordis (Wejrzenie w głębi serca)*. Rękopis ten zachował się w urzędowej kopii rękopiśmiennej, sporządzonej w 1773 r. dla potrzeb procesu beatyfikacyjnego. Piąta i ostatnia część tego dzieła zawiera rozmyślania codzienne, z których poranne dotyczą męki Pańskiej, a wieczorne – rzeczy ostatecznych. W kolejnych dniach tygodnia za przedmiot rozważań są podane: modlitwa Chrystusa w Ogrodzie Oliwnym (poniedziałek); pojmanie Chrystusa Pana, oskarżenie Go, bicie, uwięzienie i wyszydzenie (wtorek); biczowanie (środa); ukoronowanie cierniem Chrystusa i ukazanie Go ludowi (czwartek); droga krzyżowa, ukrzyżowanie i śmierć Pana Jezusa (piątek); otwarcie boku, zdjęcie ciała, pogrzeb Jezusa oraz boleści Maryi (sobota); zstąpienie do otchłani, zmartwychwstanie i ukazanie się Matce (niedziela). Każde rozważanie dzieli się na trzy punkty, co zasadniczo jest zgodne z porządkiem proponowanym przez s. Magdalenę Mortęską.

Podobnie jak inni ówcześni autorzy, Papczyński przywiązywał dużą wagę do zaangażowania wszystkich władz ludzkiej duszy w przeżywaniu tajemnic męki Pańskiej, poczynając od zmysłów (*applicatio sensuum*): „Przedstaw [podkr. WP] sobie karygodny pośpiech oprawców przy wykonaniu poleconego im zadania biczowania, a także rodzaje użytych narzędzi do biczowania. [...] Całą siłę swej uwagi skieruj na Chrystusa Pana i przyglądaj [podkr. WP] się Mu z podziwem, jak zapalony najwyższym pragnieniem cierpienia za ciebie, sam zdejmuje swoje szaty, jak rozjuszo-

⁵¹ Tamże, s. 75-76.

nym oprawcom dobrowolnie podaje ręce do przywiązania do słupa i swoją łagodnością pobudza ich zawziętość do bicia! Dalej jednak zamknij oczy, powściągnij pobożną wyobraźnię, abyś może z pierwszego wrażenia nie osłupiał i wskutek zdumienia i obrzydzenia nie oniemiał, przyglądając się temu niesłychanemu, niewidzianemu i niewypowiedzianemu okrucieństwu katowania”. Drobiazgowo rozważanie kolejnych epizodów męki nie jest tu jednak najważniejsze – celem kontemplacji jest wzbudzenie odpowiednich aktów woli: „Smuć się więc, żałuj i opłakuj nie tyle biczowanie Zbawiciela, co przyczynę biczowania i o to staraj się usilnie, żeby Go odtąd grzechami swymi okrutnie nie biczować”⁵².

Bardziej popularną formą piśmiennictwa propagującego pobożność pasyjną były modlitewniki. Na pierwszym miejscu należy wymienić wydaną po raz pierwszy w 1585 r. *Harfę duchowną* jezuitę Marcina Laterny (1552-1598), wznawianą kilkanaście razy w XVII w. Zawiera ona modlitwy, rozmyślania, uwagi i objaśnienia napisane dobrą polszczyzną. W dziele tym jest jeszcze sporo elementów średniowiecznych, jak hymny o 15 boleściach Maryi, *Pozdrowienia wszystkich części ciała Pana Jezusa umęczonego*, *Użalanie nad niewinnością Pana Jezusa ukrzyżowanego z pobudką do skruchy* św. Augustyna oraz modlitwy św. Brygidy Szwedzkiej o męce Pańskiej. Zalecając czynienie znaku krzyża w różnych porach dnia i sytuacjach życiowych, Laterna zaznaczał, że krzyż ten przypomina mękę Pańską i stanowi pomoc przeciw pokusom. W ułożonym przez autora programie medytacji na kolejne dni tygodnia piątek przeznaczony jest na rozważanie męki Pańskiej. Autor najwyraźniej przywiązywał duże znaczenie do tych rozważań, skoro podał aż siedem ich sposobów, zalecając dla każdego z nich zastanowienie się nad historią męki, sposobem znoszenia cierpień oraz ich przyczynami. Owocem tych praktyk duchownych ma być m. in. umiłowanie Jezusa, zrozumienie wielkości grzechu pierworodnego, uspokojenie namiętności zmysłowych, przezwyciężenie pychy, próżności, łakomstwa, nienawiści, gniewu, nieczystości i lenistwa⁵³. Oczywiście, treści pasyjne pojawiają się także w innych modlitewnikach tej epoki, np. w modlitewniku jezuickim z 1693 r. znalazły się *Pobożne pozdrowienia siedmi wylań Krwi Chrystusa przeciw siedmiu grzechom głównym*⁵⁴.

Pisząc o literaturze religijnej podejmującej temat męki i śmierci Chrystusa, nie sposób nie wspomnieć o kazaniach pasyjnych, wygłaszanych zwłaszcza w okresie Wielkiego Postu i w Wielki Piątek⁵⁵. Kazania te, nie-

⁵² *Wejrzenie w głąb serca*, tłum., wstęp i przypisy W. Makoś, konsultacja B. Kupis, PZ, s. 1043-1044.

⁵³ Misiurek, *Historia i teologia...*, s. 165-169.

⁵⁴ Wojtyńska, dz. cyt., s. 68.

⁵⁵ Np. H. Powodowski, *Christologia seu sermones de Christo. Tertiae ultimae partis sectio prior continens enarrationem passionis Dominicae ex quatuor Evangelistis totidem ser-*

kiedy bardzo obszerne⁵⁶, znaleźć można niemal w każdym drukowanym zbiorze kazań, poczynając od wydawanych wielokrotnie w ciągu XVII w. *Kazań na niedziele i święta całego roku* Piotra Skargi. Znakomity kaznodzieja w kazaniu wielkopiątkowym wskazywał najważniejsze „pożytki” takiego wspólnotowego rozważania męki Pańskiej: jest ono skuteczną bronią w walce z szatanem („Naprzód, patrząc na tego zawieszonego węża, leczyc wszystkie choroby nasze i jady, którymi piekielny nas on wąż zaraża, mo-żem”), budzi miłość ku Chrystusowi i wreszcie skłania do naśladowania Go („Patrząc często na tę mękę Pana mego być nie może, aby mi przez oczy nie przerzuciło się co do serca, jakie cnót krzyża Jego naśladowanie”)⁵⁷. Podobne intencje przyświecały zapewne także innym mówcom kościelnym, razem ze słuchaczami (lub czytelnikami) zagłębiającymi się w tajemnice męki Chrystusa. Ważną częścią tych kazań był opis, niekiedy niezwykle sugestywny, ostatnich dni i godzin z życia Chrystusa. Opis ten, podobnie jak było to w tekstach o charakterze medytacyjnym, zmierzał do zaangażowania zmysłów, wyobraźni i uczuć odbiorców, co z kolei miało nakłonić ich do współcierpienia (*compassio*) i naśladowania (*imitatio*) Zbawiciela. Ta swoista „ewokacja wyobraźni” na usługach kaznodziejskiej perswazji musiała odpowiadać mentalności i zapotrzebowaniu zarówno mówców, jak i ich słuchaczy, niekiedy jednak okazywała się ona niewystarczająca. Powszechna świadomość, że do serca (jako siedliska uczuć) słuchaczy najłatwiej trafić przez oczy i uszy⁵⁸, zachęcała do sięgania po znacznie bogatszy repertuar środków perswazji, co prowadziło do swoistej teatralizacji barokowej wymowy kościelnej, widocznej nawet w tytułach drukowanych kazań⁵⁹. Rolę tych wizualizacji podkreślał m. in. Andrzej Murczyński SJ: „Chciał Pan Bóg świat cały nawrócić, co uczynił? *Verbum caro factum est!* Przedwieczne Słowo Ciałem się stało i uczyło! [...] Tak się to dzieje, jak przy cudownych obrazach; każe na przykład kaznodzieja o Męce Pańskiej,

monibus hebdomadae sanctae accomodatum, Kraków 1606; J. Liberiusz, *Gospodarz nieba i ziemi Jezus Chrystus, Syn Boży [...] pobożnemu audytorowi w kazaniach wystawiony*; T. Młodzianowski, *Kazania i homilije na niedziele doroczne, także święta uroczystsze*, Poznań 1681; W. Gutowski, *Kwadra Jezymał cały albo kazania w polskim języku na ewangelie każdodziennie zupełnego Postu świętego*, Kraków 1688; B. Gutowski, *Kazania na niedziele całego roku z przydatkiem po większej części na święta uroczyste kościelne i zakonne. Także o Męce Pańskiej na wtorki wielkopostne wydane*, Warszawa 1696.

⁵⁶ Najbardziej skrajny przypadek stanowi *Homilia o Męce Pańskiej* Tomasza Młodzianowskiego, licząca ponad 150 stron i przeznaczona raczej do czytania niż do słuchania. Zob. Młodzianowski, dz. cyt., t. III, s. 347-508.

⁵⁷ Wojtyńska, dz. cyt., s. 76.

⁵⁸ „*Duobus maxime sensibus commotiones animum subeunt, visu et auditu; Audotores facile moventur per oculos*” – pisał siedemnastowieczny homileta, kapucyn Amadeus Baio-censis, w dziele *Paulus ecclesiastes seu eloquentia christiana*, Wenecja 1737, s. 257.

⁵⁹ Np. A. Serjewicz, *Dyjałog albo komedya męki Jezusowej w siedmiu scenach lub kaza-niach reprezentowana*, Lwów 1738.

opisuje, jak Pana Jezusa cierniem koronowano – lud słucha; jak mu trzcinę miasto berła w rękę dano i po szydersku kłaniając się policzki wycinało – lud słucha. Niechże w ten czas odsłonią obraz cudowny Pana Jezusa cierniem ukoronowanego i zawołają: *Ecce homo!* Oto człowiek! Aż ludzie wszyscy wzdychają, w twarzy się biją, kłaniają, na ziemię upadają, serdecznie jęczą! Cóż za przyczyna tych afektów? Wszak to wszystko słyszeli od kaznodziei, a tych afektów nie było? Bo tylko słyszeli od kaznodziei, a teraz na obrazie widzą! Prędzej widok, przykład wmówi, niżeli słowa”⁶⁰.

Niekiedy efekt tego rodzaju „chwytów” kaznodziejskich był zupełnie różny od oczekiwanego⁶¹, niemniej jednak poświadczają one inwencję ówczesnych kaznodziejów i wrażliwość słuchaczy na słowo i obraz⁶².

⁶⁰ A. Murczyński, *Słowo Boże na niedziele całego roku po różnych kościołach opowiedziane*, Sandomierz 1749, s. 90. Jak zauważa H. Dziechcińska, „motyw ‘obrazu’ jako lepszego – od przekazów językowych – środka perswazji pojawia się w wielu wypowiedziach kaznodziejskich”. *Oglądanie i słuchanie w kulturze dawnej Polski*, Warszawa 1987, s. 44.

⁶¹ Ciekawy przypadek utrwalił w swojej kronice z drugiej połowy XVI w. Maciej Strykowski: „A tej się prostocie ludzi onych czasów nie trzeba dziwować, gdyż się to niedawno, za naszego wieku i w Kownie trafiło, iż gdy na Wielki Piątek bernardyński kaznodzieja według ich zwyczaju o męce Pańskiej każąc, znak umęczenia Pana Chrystusowego, gdy przyszło *ad flagellationem*, miotełką i biczem siekł, Żmodzin, chłop prosty, pytał towarzysza: «a ku to tej musiej kunigos?» («A kogo to tak bije ksiądz?»). On mu odpowiedział: «Panu dziewu» («Pana Boga»). A on zaś pytał: «Ar anu kuris mumus pardarej pictu rugu?» («Czy tego, który nam uczynił złe zboże?»), bo się było tego roku złe zrodziło; odpowiedział mu towarzysz: «anu» («tego»). A chłop zaraz krzyknął na kaznodzieję: «Gierejgi milos kunige plaki sietum Dziewum pictum mumus dawej rugum» («Dobrzeż, miły księżu, bij tego Boga, złego nam dał zboża»»). *O początkach, wywodach, dzielnościach, sprawach rycerskich i domowych sławnego narodu litewskiego, żemojdzkiego i ruskiego...*, oprac. J. Radziszewska, Warszawa 1978, s. 366-367.

Inny obrazek obyczajowy upamiętnił w swym zbiorze fraszek Wacław Potocki:

W Wielki Piątek, chcąc dodać słuchaczom impetu,
Na początku kazania każe ksiądz z muszkietu
Strzelić głośno za ścianą, nabiwszy sowito.
Sam, wszedłszy na ambonę, zawoła: «Zabito!»
Da ów ognia, ludzie się sypią jako z kosza,
Bo tam nigdy bez zwady, kto wiadom Mazosza.
Same baby zostały, więc się jedna pyta:
«Kogóż to, dobrodzieju, śmierć wzięła zabita?»
A ksiądz: «Pana, Jezusa Chrystusa, naszego».
A baba zaś: «Chwalaż Bogu, że nie Godlewskiego,
Bo dobry, cnotliwy człek, daj mu Boże zdrowie».
W tym ludzie zejda i ksiądz kazania dopowie.

W. Potocki, *Poeci polskiego baroku*, oprac. J. Sokołowska, K. Żukowska, Warszawa 1965, t. 2, s. 48.

⁶² Więcej o kaznodziejstwie barokowym M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa (wiek XVI-XVIII)*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. II, cz. 2, Lublin 1975, s. 361-428; K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim, cz. 2, Kaznodziejstwo w Polsce od średniowiecza do baroku*, Kraków 2001; W. Pawlak, *Koncept w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 2005.

B. Poezja

Teksty medytacyjne, modlitewniki, kazania można zaliczyć do religijnej literatury użytkowej. Niezależnie od jej walorów estetycznych, pełniła ona przede wszystkim funkcje dydaktyczne i formacyjne, które można też określić mianem dusz-pasterskich. Literatura miała prowadzić odbiorców do pogłębienia ich wiary, a celem ostatecznym było ich zbawienie. Niewątpliwie podobne intencje przyświecały też twórcom barokowej poezji religijnej, którzy jednak chyba przywiązywali więcej uwagi do strony estetycznej swoich utworów. Można też zaryzykować stwierdzenie, że o ile literatura użytkowa była jedną z sił sprawczych dawnej pobożności pasyjnej, o tyle poezja religijna była raczej jej wyrazem i produktem. Bogactwo i różnorodność tej poezji potwierdza intensywność kultu męki Pańskiej w dawnej Polsce, któremu nie oparli się także ówczesni poeci⁶³.

Motywy pasyjne obecne są w liryce barokowej na przestrzeni całej epoki. W *Rymach duchownych* Sebastiana Grabowieckiego (1590) męka Chrystusa staje się najważniejszym źródłem nadziei człowieka obciążonego grzechem:

Niechaj, o Jezu Chryste, ta Twa światłość będzie
naszym zdrowiem, niech gładzi nasze grzechy wszędzie,
a gdyż nam ku zbawieniu Twa podjęta męka,
niech z nami ku obronie będzie Twoja ręka.

Kruchą trzcina jesteś bit, abyś nas, nietrwałe,
do wiecznego żywota czynił doskonałe;
cierniem-eś koronowan, abyś w Cię wierzące
w korony Twej miłości przybierał gorące⁶⁴.

Jednym z problemów, regularnie powracających w *Rymach*, jest znikomość i ulotność ludzkiego życia oraz perspektywa innego żywota, który otwiera się za bramą śmierci. Niepokojący i paradoksalny związek życia i śmierci nabiera jednak szczególnego znaczenia w perspektywie męki Chrystusa: dzięki Jego ofierze dokonało się swoiste przewartościowanie śmierci, która jawi się jako warunek prawdziwego życia:

Z Twej śmierci, Jezu, dochodzimy żywota.
Śmierć podejmując dla nas, władzą śmierci

⁶³ Syntetyczny przegląd utworów podejmujących tematykę pasyjną w epoce baroku dała J. Stręciwilk, *Męka Pańska w polskiej literaturze barokowej*, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś...*, s. 102-119.

⁶⁴ S. Grabowiecki, *Rymy duchowne*, wyd. K. Mrowcewicz, Warszawa 1996, s. 140-141.

bierzesz, a – z twej k nam miłości – tej śmierci
moc dawasz, co nas wpuszcza do żywota.

Śmierci, ty godność przechodzisz żywota,
bo tobą człek ujść może wiecznej śmierci;
nie ma nic nad cię, święta, wdzięczna śmierci,
droższego ten skarb zmiennego żywota.

Przeto i mnie zbrzydł żywot, pragnąc śmierci,
gdyż śmierć tylko wwieść może do żywota –
tak wielka waga w mych zmysłach tej śmierci.
Tak ja mrąc żyję, konam tak, żywota
dochodzę i tak pożadam tej śmierci,
że w niej jest rozkosz mojego żywota⁶⁵.

Przywołane tytułem przykładu motywy pasyjne w poezji Grabowieckiego okazały się bardzo atrakcyjne dla innych twórców. Odwołanie się do męki Chrystusa jest stałym elementem w utworach nawiązujących do tradycji psalmów pokutnych, zwłaszcza w tak zwanych elegiach pokutnych, mających formę monologu lirycznego grzesznika, świadomego swych win, ale też pokładającego ufność we wstawiennictwie Zbawiciela. Jego męka staje się ostateczną ucieczką i nadzieją grzesznego człowieka:

Lecz nade wszystko z Twej, Jezu, postawy
dźwigam się barziej do nadziei praw<ej>:
głowęś nakłonił, abyś mię całował,
bym jedno za grzech serdecznie żałował;
ręceś rozciągnął, abyś mię obłapił,
bym jedno sam się do Ciebie pokwapił;
że mię doczekasz, dałeś przybić nogi,
abym do Ciebie przystąpił bez trwogi;
żebyś Ci ufał i serceś otworzył,
bym ja też jedno serceś swe ukorzył.
Toć znaczy obraz i znak męki Twojej,
Pociecho nędznej dusze, Jezu, mojej⁶⁶.

⁶⁵ Tamże, s. 142-143 (wiersz jest przekładem włoskiego sonetu Gabriela Fiammy); zob. też M. Hanusiewicz, *Świat podzielony. O poezji Sebastiana Grabowieckiego*, Rzym-Lublin 1994, s. 53-56.

⁶⁶ K. Miaskowski, *Elegia pokutna do Pana i Boga w Trójcy jedynej*, w: tenże, *Zbiór ryt-mów*, wyd. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 1995, s. 134.

Męka Chrystusa jako argument w prośbie o przebaczenie pojawia się też w innych utworach tego rodzaju, jak *Pokuta w kwartanie* Jana Andrzeja Morsztyna, oraz w całych cyklach wierszy o tematyce pokutnej, takich jak *Pieśni do pokuty mającego się człowieka* Wespazjana Kochowskiego, *Decymka pieśni pokutnych* Stanisława Herakliusza Lubomirskiego oraz *Decyma pieśni pokutnych* Wacława Potockiego⁶⁷. W utworach tych, podobnie jak w wielu innych, powraca też niejednokrotnie znany z przytoczonego sonetu S. Grabowieckiego motyw „żywej śmierci” – chodzi oczywiście o śmierć Chrystusa, która jest początkiem nowego, prawdziwego życia nie tylko dla Niego samego, ale też dla wszystkich wierzących. Nie dziwią zatem słowa Wacława Potockiego, skierowane do Chrystusa:

O, któryś umarł, abym ja żył wiecznie,
O, który żyjesz, bym umarł skutecznie
Grzechom i ciału, ani został w grobie,
Ale żył w Tobie⁶⁸.

Wyrazem postawy pokutnej, w której ważną rolę odgrywają nawiązania do męki i śmierci Chrystusa, są też wiersze Macieja Kazimierza Sarbiewskiego (*Westchnienie do umierającego na krzyżu Chrystusa Pana*), Wespazjana Kochowskiego (*Na obraz ukrzyżowanego Pana*). Do tradycji znanych już w średniowieczu planktów, czyli lamentów, nawiązał Hiacynt Przetocki w *Lamentach abo żalach serdecznych [...] nad niewinną śmiercią Jezusa Ukrzyżowanego* (Kraków 1647).

Zupełnie inny charakter mają trzy wiersze Jana Andrzeja Morsztyna, oskarżanego niekiedy o libertynizm, napisane „na Wielki Piątek 1651”: *Ciernista korona*, *Słup biczowania* i *Pot krwawy*⁶⁹. Są to adaptacje utworów Giambattisty Marina, podobnie jak włoskie pierwowzory mające olśnić czytelnika bogactwem i wymyślnością obrazowania. Choć poeta wyraźnie kierował się „bardziej zamiarem translatorskim niż religijnym, bardziej reagował na impuls poetycki niż na wezwanie najwyższych prawd wiary”, to jednak jego utwory realizują bliską literaturze potrydenckiej ideę konfrontowania bohaterów i zdarzeń świata antycznego z osobą i wydarzeniem Chrystusa, sprawcą największego dzieła⁷⁰. Szczególnie kunsztowny jest *Pot*

⁶⁷ Stręciwilk, dz. cyt., s. 109-112; R. Grzeškowiak, *Hieronim i Bóg. Z dziejów XVII-wiecznej elegii pokutnej*, w: *Religijność literatury polskiego baroku*, red. Cz. Hernas, M. Hanusiewicz, Lublin 1995, s. 167-178.

⁶⁸ *Helikon sarmacki. Wątki i tematy polskiej poezji barokowej*, wybór tekstów, wstęp i komentarze A. Vincenz, oprac. M. Malicki, Wrocław 1989, s. 398.

⁶⁹ *Utwory zebrane*, oprac. L. Kukulski, Warszawa 1971, s. 213-220.

⁷⁰ A. Nowicka-Jeżowa, *Jan Andrzej Morsztyn i Giambattista Marino. Dialog poetów europejskiego baroku*, Warszawa 2000, s. 224, 227.

krwawy, którego kolejne zwrotki wydobywają coraz to nowe treści znanego epizodu ewangelicznego, zaskakując jednocześnie bogactwem symboli i metafor:

Potem krwawym broczy ziemię:
Balsam rozrzutnej wonności, z którego,
Chociaż żelazem jeszcze nie nacięty,
Perfumy cieką i olejek święty.

Pewne pokrewieństwo z utworami J. A. Morsztyna wykazują *Poezje Postu świętego* Stanisława Herakliusza Lubomirskiego, cykl 52 epigramatów poświęconych wydarzeniom Wielkiego Tygodnia. Całość odtwarza więc jak gdyby dzieje męki, ale nie ma nic wspólnego z epickim ujęciem tematu. Poeta nie stara się też poruszyć uczuć odbiorcy, dąży raczej do zaskoczenia go błyskotliwą egzegezą fragmentu ewangelii, odkrywającą jego dodatkowy, ukryty sens, np.:

Et factus est sudor Eius tanquam guttae, etc.
I STAŁ SIĘ POT JEGO JAKO KROPLE ŚCIEKAJĄCE
Twardą, Panie, opoką stanąłeś na Górze
Oliwnej, gdyś zwyciężył ciężki strach naturze.
Owszem, mocnym marmurem, boś nic nie wzruszony
Odważył się dla człeka znieść krzyż naznaczony.
Nie dziwuję się tedy Twojemu potowi,
Bo pocić się zwyczajna jest rzecz marmurowi⁷¹.

Dopełnieniem *Poezji Postu świętego* są *Rytmy o Krzyżu świętym* oraz *Sonet na całą Mękę Pańską*. Ten ostatni utwór warto przytoczyć w całości, gdyż stanowi jeden z najlepszych utworów religijnych doby baroku:

Wielkiej miłości i nieogarnionej
Tryumf, czy piekła łupy, czy mogiły
Zawisnej śmierci, czy niebieskiej siły
Są cudem męki, co zniósł Bóg wcielony?

Noc, myśl, strach, pot, krew i sen zwyciężony,
Zdrada, powrozy, zły sąd i niemiły
Twarzy policzek, i różgi, co biły,
Słup, cierń, krzyż, gwóźdź, żółć i bok otworzony –

⁷¹ *Poezje zebrane*, wyd. A. Karpiński, Warszawa 1995, t. 1., s. 270; zob. też A. Karpiński, *Stanisław Herakliusz Lubomirskiego spotkania z sacrum*, w: *Religijność literatury...*, s. 243-247.

Są to dobroci dary, a nie męki,
Nie dary, ale łaski źródła żywe,
Nie źródła, ale Boskiej cuda ręki;

Tej ręki, co nam zbawienie szczęśliwe
Z swych ran wylała, za które niech dzięki
Oddaje serce, o dobro prawdziwe!⁷²

Męka Pańska jest też obecna w barokowej epice religijnej, przy czym na szczególną uwagę zasługuje nowy na gruncie polskim gatunek literacki, tzw. mesjada – wierszowany epos, którego przedmiotem jest życie i męka Chrystusa. Utwory te ewoluowały przez całą epokę, rozwijały się i ulegały stopniowym przemianom od literackiej parafrazy czterech ewangelii w stronę nowego, chrześcijańskiego eposu. Do najbardziej reprezentatywnych dzieł tego rodzaju należą *Żewnosłodka głos łabędzia umierającego abo pienia [...] o żywocie i Męce Chrystusowej* (1665) Klemensa Bolesławiusza, *Świata naprawionego od Jezusa Chrystusa [...] historyjej świętej ksiąg dzie-sięć* (1671) Walentego Odymalskiego, *Jezus Nazareński, Syn Ojca przed-wiecznego wcielony, albo Jeruzalem niebieska przezeń wyzwolona* (1686) Szymona Gawłowickiego oraz *Nowy zaciąg pod chorągiew starą tryum-fującego Jezusa [...] Krzyż albo żałosna historyja krwawej męki i niewinnej śmierci Chrystusa Pana* (1698) Wacława Potockiego⁷³. W utworach tych najczęściej miejsca zajmuje Chrystus umęczony, którego cierpienie przed-stawione jest w sposób drobiazgowy, głównie na podstawie relacji ewange-listów, ale zdarzają się też motywy o proveniencji apokryficznej. U Gawło-wickiego opis „krwawej ofiary” zajmuje niemal połowę dzieła, przy czym autor często odwołuje się do poczucia winy czytelników i pragnie wzbu-dzić w nich skruchę, nie żałując przy tym obrazów pełnych brutalności, przywodzących na myśl opisy znane choćby z *Rozmyślań dominikańskich*:

Poszykowali, twarzy nie folgując,
O ziemię przy tym rzuciwszy, kolana
Tłoczyli, ręce w tył zasię krępując,
Włosy rwali Mu⁷⁴.

⁷² *Poezje zebrane*, s. 282.

⁷³ A. Brückner, *Mesjady polskie XVII wieku*, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny” 27(1898), s. II, t. 12, s. 348-355; L. Teusz, „Bolesna Muza nie Parnasu góry, ale Golgoty...” *Mesjady polskie XVII stulecia*, Warszawa 2002.

⁷⁴ Cyt. za: S. Baczewski, *Postać Chrystusa w „Jezusie Nazareńskim” Szymona Gawłowickiego*, w: *Chrystus w literaturze...*, s. 158.

Męka Chrystusa jest też centralnym tematem mniejszych form epickich, zwłaszcza poematów pasyjnych, powstających od pocz. XVII w. Za prekursora tego typu twórczości można uznać wspomnianego już Abrahama Rożniatowskiego jako autora *Pamiętki krwawej ofiary Pana Zbawiciela Naszego Jezusa Chrystusa* (1610). Z tego samego okresu pochodzi *Historyja na godziny kościelne rozdzielona gorzkiej Męki i okrutnej śmierci Boga Wcielonego Jezusa Pana* Kaspra Miaskowskiego (1612), a kilkadziesiąt lat później powstał *Chrystus cierpiący* Wespazjana Kochowskiego (1681). W utworach tych, obok tradycyjnych symboli pasyjnych (np. tłocznia mistyczna), zwracają uwagę obrazy eksponujące wielkość cierpienia i ofiary Jezusa. U Miaskowskiego ofiarę Zbawiciela wyrażają częste motywy powodzi, potoków, deszczy, strumieni czy też rzek krwi, które spływają z umęczonego ciała: oto „jagody słodkie zabrała \ Brunatna powódź, gdy wylewała”; „Wypływa gęsty strumień na czoło, \ Oblął deszcz krwawy ramiona wkoło”; „Pławią zranione ciało strumienie, \ Płynie obfitym rowem zbawienie”. Obraz strumieni i oceanów krwi Chrystusowej poruszał też wyobraźnię innych autorów. Abraham Rożniatowski w *Pamiętce krwawej ofiary* opisywał hojne strugi „zbawiennej rosy”, która „farbuje” szatę i „bujną ziemię”. „Potop krwi”, „krwawa łaźnia”, „rosa zbawienna” pojawiają się także w *Chrystusie cierpiącym* Wespazjana Kochowskiego⁷⁵. Motywy te wyrażają bogate treści teologiczne, eksponują jednak przede wszystkim cielesną, ludzką naturę Chrystusa, budząc tym samym poczucie Jego wspólnoty z każdym człowiekiem, również cierpiącym.

Obok liryki i epiki także dramat epoki baroku obfituje w motywy pasyjne. Wśród około stu zidentyfikowanych przez J. Lewańskiego utworów religijnych znalazło się osiemnaście widowisk pasyjnych, a przecież jest to tylko fragment znacznie większej, zaginionej całości⁷⁶. Oprócz wspomnianych już form misteryjnych można wskazać, tytułem przykładu, takie utwory, jak: *Dyjałog abo rozmowa grzesznego człowieka z Anioły i z insze-mi osobami o Męce Chrystusa Pana* (1612) Marcina Paszkowskiego, anonimowy *Dialogus pro die Parasceves* (druga połowa XVII w.) czy *Ułarczka krwawie wojującego Boga*. Cel tych „reprezentacji” wyjaśniał w dedykacji M. Paszkowski: „[przez] częste rozbieranie męki, śmierci i zmartwychwstania Chrysta Pana [...] dusza nabożna tak się barzo w miłości Bożej twierdzi i rozpala, że rzeczy doczesne zgoła za nic ma. Do tego to tak nabożne rozmyślanie naucza znosić prześladowanie ludzkie i wszelkie przeciwności na świecie”⁷⁷. J. Lewański zakwalifikował dzieło Paszkowskiego do grupy utworów alegorycznych, obok takich anonimowych dialogów pasyjnych,

⁷⁵ M. Hanusiewicz, *O cielesności Jezusa Chrystusa w literaturze baroku*, w: *Chrystus w literaturze...*, s. 136.

⁷⁶ Lewański, *Trzy modele religijnych widowisk XVII w. w Polsce*, s. 35.

⁷⁷ Cyt. za: Stręciwilk, dz. cyt., s. 114.

jak *Homo lapsus sive Peccator* z 1654 r., *Obrona przeciw gwałtownej imprezie grzechów [...] wynaleziona w kościele lubelskim Societatis Iesu przy wielkopiątkowym nabożeństwie do uwagi wszystkim*, czy *Dialogus pro Feria Sexta Magna* z rękopisu bernardyńskiego. Charakterystyczną cechą tych tekstów jest obecność postaci abstrakcyjnych i personifikacji, rezygnacja z realistycznego (lub quasi-realistycznego) odtwarzania przebiegu męki Pańskiej na rzecz symboli i znaków umownych. Większość tych sztuk podejmuje problematykę grzechu i winy człowieka oraz możliwości jego zbawienia dzięki męce Chrystusa⁷⁸. Jako osobną grupę utworów można wyróżnić tzw. akty nabożne – krótkie scenki włączane do nabożeństwa, wskrzeszające niekiedy tradycję średniowiecznych planktów: *Nabożne ran ukrzyżowanego Zbawiciela opłakiwanie przy zwyczajnym nabożeństwie postnym* lub *Żałosna scena, w której Chrystus Pan idąc na śmierć Matkę swoją żegna*⁷⁹.

Męka Pańska była też częstym tematem przedstawień realizowanych w kolegiach jezuickich, skoro właśnie spektakle przeznaczone na Wielki Tydzień stanowią najliczniejszą grupę wśród zidentyfikowanych przez J. Okonia „imprez” teatralnych⁸⁰. Według badacza jezuici programowo odżegnywali się od poetyki popularnego widowiska misteryjnego. „O ile misteria ilustrowały tekst Biblii, o tyle scena szkolna popularyzowała teologiczne treści zawarte w owym tekście, a wydobyte przez Kościół. Popularyzowała przy tym niekoniecznie poprzez fabułę biblijną: misteryjnej poetyce konkretyzowania rzeczywistości biblijnej przeciwstawili bowiem jezuici jej alegoryzację, m. in. poprzez rezygnowanie z przedstawiania Chrystusa na scenie, na rzecz Jego biblijnych bądź historycznych ‘odpowiedników’”⁸¹. Taki właśnie charakter mają alegoryczne dialogi pasyjne, jak *Traktaty pokoju wiecznego między Bogiem i Człowiekiem, wojnę na Boga przez grzech podnoszącym* (1677), *Nowy raj drzewem żywota zasadzony* (1688), *Grandis aegrotus ab Omnipotente Medico sanatus* (1674) i inne.

⁷⁸ Lewański, dz. cyt., s. 45-50.

⁷⁹ Tamże, s. 52.

⁸⁰ *Jezuicka scena religijna w Polsce XVII w.*, w: *Dramat i teatr religijny...*, s. 82.

⁸¹ Tamże, s. 84.

5. Kazania pasyjne Stanisława Papczyńskiego na tle barokowej literatury religijnej

Przywołane (na zasadzie *pars pro toto*) przykłady dzieł reprezentujących siedemnastowieczną literaturę religijną, zarówno w jej odmianie użytkowej (rozmyślenia, modlitewniki, kazania), jak i artystycznej (liryka, epika, dramat), nie wyczerpują, rzecz jasna, bogactwa ówczesnego piśmiennictwa o tematyce pasyjnej. Są one jednak na tyle liczne, by móc stwierdzić, jak bardzo duch pobożności pasyjnej przenikał i inspirował twórców barokowej kultury. Pozwalają też właściwie usytuować konkretne dzieła na kulturalnej, a zwłaszcza na literackiej mapie epoki⁸². Powróćmy zatem do interesujących nas pism Stanisława Papczyńskiego i spróbujmy odpowiedzieć na pytanie, jakie miejsce zajmują one w literaturze religijnej XVII w.

Prezentowane w niniejszym wydaniu dzieła fundatora marianów reprezentują, oczywiście, religijną literaturę użytkową, warto jednak bliżej przyjrzeć się ich formie gatunkowej. Tłumacz i autor wstępów w najnowszej edycji *Pism zebranych* S. Papczyńskiego wypowiada się na ten temat trochę niekonsekwentnie, pisząc o nich jako kazaniach: „Bezpośrednim powodem napisania zbioru kazań o męce Pańskiej, zatytułowanego *Ukrzyżowany Mówca*, była prawdopodobnie potrzeba uwrażliwienia jakiejś społeczności na ofiarę krzyżową Chrystusa [...]. Kazania te z pewnością były przeznaczone na zbliżający się okres liturgiczny Wielkiego Postu”, lub jako tekstach reprezentujących siedemnastowieczną literaturę medytacyjną: „Autor OC kieruje swe rozważania raczej do lektora niż do słuchacza [...]. I chociaż tytuł podaje, że jest to zbiór ‘kazań’ opartych na ‘siedmiu ostatnich słowach naszego Pana Jezusa Chrystusa’, to jednak bez wątpienia ma ono charakter rozmyślań”⁸³.

Taka kwalifikacja nie jest zupełnie błędna, o ile medytację (rozważania, rozmyślenia) rozumie się bardzo szeroko, jako proces i produkt intelektualnej, zwłaszcza pogłębionej refleksji nad jakimś zagadnieniem. W tym znaczeniu także każde kazanie, a zwłaszcza homilia (rozumiana jako komentarz kaznodziei do czytań mszalnych) jest, a przynajmniej powinna być, rozważaniem jakiegoś fragmentu Pisma Świętego. Jednak w piśmiennictwie religijnym XVII stulecia terminy takie jak „medytacja”, „rozważania” czy „rozmyślenia” miały węższe znaczenie, odnosiły się bowiem do specyficznej formy literackiej, dla której wzorem były przede wszystkim

⁸² Motywy pasyjne obecne są, oczywiście, także obecne w kulturze muzycznej i w sztukach plastycznych epoki baroku. Zob. K. Mrowiec, *Tematyka pasyjna w muzyce polskiej*, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś...*, s. 152-159; T. Dziubecki, *Ikonografia Męki Chrystusa w nowożytnym malarstwie kościelnym w Polsce*, Warszawa 1996.

⁸³ R. R. Piętka, *Wprowadzenie do „Ukrzyżowanego Mówcy”*, PZ, s. 1194-1195. Podobnie jako zbiór „rozważań” traktuje tłumacz *Chrystusa cierpiącego*, PZ, s. 1270.

Ćwiczenia duchowne św. Ignacego Loyoli. Rozważania były, najogólniej mówiąc, specjalną formą modlitwy indywidualnej („myślnej”), angażującej wszystkie władze intelektualne i duchowe człowieka. „Rozmyślna modlitwa jest sprawą z Bogiem pamięci, rozumu i wolej, sił dusznych” – pisał jezuita, Ludwik Pontanus⁸⁴. Medytacja była więc rodzajem rozmowy z samym sobą i z Bogiem, sprzyjała więc postawom introspektywnym. Najważniejsze jednak było harmonijne połączenie wyobraźni, zmysłów, pamięci, intelektu i emocji: „Pamięć patrzy na Boga, z którym o zbawiennych rzeczach traktujemy, i na członki dzieli tajemnicę, którą rozmyślamy. Rozum w tajemnicy szuka prawdy, przyczyny, okoliczności i koncept prawdziwy o rzeczy czyni. Wola, afekt, smak i nabożeństwo wyczerpuje. Przetoż rozmyślanie jest myśli wstępowanie do Boga przez poznanie i miłość”⁸⁵.

Charakterystyczną cechą medytacji ignacjańskich oraz innych zalecanych przez mistrzów duchowych była swoista dyscyplina – rozmyślanie powinno być uporządkowane i poddane logicznym rygorom. Zewnętrznym tego przejawem w tekstach medytacyjnych był podział na „punkty” („na członki”), stosownie do różnego rodzaju pytań lub zaleceń, np.: „Gdy rozmyślamy nad życiem i męką Chrystusa, musimy rozważyć cztery rzeczy: kto cierpi? przez kogo cierpi? z jakiej przyczyny? i w jaki sposób? Kto? Bóg nieskończonego majestatu. Przez kogo? Przez człowieka, stworzenie nędzne i niewdzięczne. Z jakiej przyczyny? Wyłącznie z dobroci i miłosierdzia. Ale w jaki sposób? Z wielką pokorą, miłością, łagodnością i posłuszeństwem”⁸⁶.

Podobne formuły obecne są w *Rozmyślaniach o Męce Pańskiej* Magdaleny Mortęskiej: „1 punkt. Uważaj, że sprzedał Syna Bożego. Kto? Uczeń Jego, któremu tak wiele On dobrego uczynił, Ciało swoje za pokarm, Krew swoją za napój przed tym dać raczył. Komu sprzedał? Nieprzyjaciołom okrutnym. Którym sposobem? Z pocałowaniem, znakiem przyjaźni. Którego czasu? W Wielką noc”⁸⁷.

Forma literacka rozmyślań stała się w XVII w. bardzo powszechna, zwłaszcza w środowiskach zakonnych, przy czym zdecydowana większość z nich to rozważania pasyjne⁸⁸. Ich schemat stał się tak popularny

⁸⁴ *Rozmyślania o tajemnicach wiary naszej...*, Jarosław 1610, cyt. za: K. Mrowcewicz, *Polska poezja medytacyjna XVI w.*, w: *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, red. S. Nieznanowski, J. Pelc, Lublin 1994, s. 336.

⁸⁵ Tamże, s. 337.

⁸⁶ Ludwik z Granady, *Memorial de la vida cristiana*, cyt. za: Mrowcewicz, dz. cyt., s. 339. Zob. też Górski, *Uwagi o rozmyślaniach staropolskich*, w: *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*, red. B. Otwinowska, J. Pelc, Wrocław 1984, s. 223-224.

⁸⁷ *Pisma ascetyczno-mistyczne benedyktynek reformy chełmińskiej*, oprac. K. Górski, Poznań 1937, s. 51.

⁸⁸ Górski, *Uwagi o rozmyślaniach staropolskich...*, s. 226-228.

i rozpoznawalny, że niekiedy powielali go nawet poeci⁸⁹. Oczywiście, nie zawsze przestrzegano tak sztywnego porządku, niemniej jednak w większości siedemnastowiecznych pism medytacyjnych można dostrzec schemat, o którym mowa. Dotyczy to także wspomnianego już, obszernego zbioru rozmyślań Stanisława Papczyńskiego, *Inspectio cordis* (*Wejrzenie w głębi serca*). Każde rozważanie, podzielone zwykle na trzy punkty, stanowi rodzaj komentarza do cytatu biblijnego, przy czym autor ukierunkowuje refleksje własne lub odbiorcy za pomocą konkretnych poleceń i pytań, np. w rozważaniu przeznaczonym na piątek rano: „1. Rozważ, że w świeckim trybunale często potępia się niewinnego, a uwalnia zbrodniarza. Poucza cię o tym przykład niewinnie skazanego Chrystusa, a uwolnienie splamionego zbrodnią Barabasa. [...] 2. Skoro już, duszo moja, przybyłaś z Chrystusem Panem na miejsce kaźni, zobacz, jak z największym okrucieństwem żołnierze zdzierają szatę przywarłą wskutek zakrzepłej Krwi do najświętszego ciała. [...] Ty stąd ucz się wyzuwać niezdrowej miłości własnej, własnej woli, ze swego sądzenia. [...] 3. Przypatrz się, z jakim okrucieństwem rzuconego na ziemię Chrystusa Pana oprawcy nie-ludzko przybijają do krzyża, a dla większego wyszydzenia Króla wszechświata umieszczają Go między dwoma łotrami! Słuchaj też, jak bezbożny lud dręczy Go, wyśmiewa i bluźni”⁹⁰. Charakterystyczną cechą jest też niewielka objętość rozważań – we współczesnym wydaniu poszczególne medytacje zajmują zwykle nie więcej niż dwie strony druku.

Nawet pobieżne porównanie *Wejrzenia w głębi serca* oraz *Ukrzyżowanego Mówcy* i *Chrystusa Cierpiącego* pozwala zorientować się, że mamy do czynienia z odmiennymi formami literackimi. Wypada zatem stwierdzić, że prezentowane tu teksty należą do spuścizny kaznodziejskiej Stanisława Papczyńskiego i tak też powinny być traktowane. Przemawia za tym ich geneza – powstały one jako kazania wielkopostne – a także struktura, w pełni odpowiadająca wymaganiom i konwencjom siedemnastowiecznej sztuki kaznodziejskiej. Fakt, że mamy do czynienia z tekstami drukowanymi, a zatem przeznaczonymi do czytania, niczego nie zmienia – w takiej formie przecież zachowała się większość staropolskich kazań. Co więcej,

⁸⁹ Np. K. Twardowski w *Pochodni Miłości Bożej* (Kraków 1628) pisał:

To uważ pilno: KTO ucierpiał za cię/
Bóg niepojęty w swoim majestacie.
ZA KOGO? Za cię i za twoje czyny,
Tyś był początkiem takowej przyczyny.
CZEMU? Aby cię z niewoli wybawił,
Której cię grzech twój wszeteczny nabawił.
JAKIM SPOSOBEM? Przez mękę okrutną,
Przez krzyż i przez śmierć niewinną i smutną.
Cyt. za: Mrowcewicz, dz. cyt., s. 339.

⁹⁰ PZ, s. 1052-1053.

według Mirosława Korolki właśnie pojawienie się kazań drukowanych zapoczątkowało dzieje kazania jako gatunku literackiego, uwolnionego z pierwotnego kontekstu katechetyczno-obrzędowego i przeznaczonego „dla refleksyjnej tylko lektury, dla poruszenia czy wzruszenia czytelnika”⁹¹.

O przynależności prezentowanych dzieł do barokowej prozy kaznodziejskiej świadczy też terminologia obecna w oryginalnym, łacińskim tekście. Siedemnastowieczny wydawca *Ukrzyżowanego Mówcy*, Mikołaj Aleksander Schedel, w dedykacji tomu biskupowi krakowskiemu Andrzejowi Trzebickiemu, pisze o Papczyńskim właśnie jako o „autorze kazań” (*author ipse horum piorum sermonum*). Z kolei sam Papczyński teksty składające się na oba tomy określał mianem „dyskursów” (*discursus*). W siedemnastowiecznej prozie kaznodziejskiej termin ten jest odpowiednikiem kazania (*sermo, concio*) i w takiej właśnie funkcji pojawia się na kartach tytułowych drukowanych zbiorów kazań, zwłaszcza w języku łacińskim: *Doctissimi discursus praedicabiles* (Paolo Aresio), *Hortus quadragesimalis sive discursus praedicabiles in omnes totius Quadragesimae dominicas et ferias* (Alojzy Juglaris), *Conciones annuales sive discursus praedicabiles* (Emanuele Orchi). Niekiedy termin ten był używany przez autorów piszących w języku polskim, jak np. Waleriana Gutowskiego – *Panegiryczne niektóre dyskursy duchowne i różne insze kazania* (Kraków 1675). Obecność tego terminu w tekstach Stanisława Papczyńskiego jest więc ważną informacją na temat ich przynależności gatunkowej.

Ukrzyżowany Mówca oraz *Chrystus Cierpiący* to najważniejsze dzieła w zachowanym do dziś dorobku kaznodziejskim założyciela marianów. Oprócz nich znane jest kazanie wygłoszone w 1664 r. w warszawskim kościele dominikanów z okazji uroczystości ku czci św. Tomasza z Akwinu⁹². Z całą pewnością teksty te stanowią jedynie fragment znacznie większej całości. Stanisław Papczyński dał się bowiem bardzo wcześniej poznać jako utalentowany mówca, co zaznaczono w spisie członków domu pijarów w Rzeszowie już w 1661 r. Nieco później powierzono mu w zgromadzeniu oficjalnie urząd kaznodziei (*concionator*). Pełnię swoich możliwości oratorskich ujawnił w latach sześćdziesiątych XVII w. podczas pobytu w Warszawie, gdzie głosił kazania w kościele pijarów oraz w innych świątyniach. Kazania te przyciągały wielu słuchaczy, w tym również reprezentujących ówczesną elitę społeczną i intelektualną. Według

⁹¹ M. Korolko, *Między retoryką a teologią. O kunszcie estetycznym staropolskich kazań (rekonesans)*, w: *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, K. Dybciak, Lublin 1993, s. 53.

⁹² *Doktor Anielski w bazylice warszawskiej swojego Zakonu w mowie publicznej chwਾਲony...*, przeł. A. Stefańczyk, PZ, s. 1337-1358.

tradycji, jednym z wielbicieli talentu kaznodziejskiego Papczyńskiego był późniejszy król, Jan III Sobieski⁹³.

Do funkcji kaznodziei o. Papczyński był dobrze przygotowany. Oprócz naturalnych predyspozycji posiadał odpowiednie kwalifikacje. W kolegiach jezuickich we Lwowie i w Rawie Mazowieckiej odebrał dobre wykształcenie w zakresie nauk humanistycznych – opanował język łaciński oraz studiował poetykę i retorykę. Studia te pogłębiał w kolejnych latach, już w zakonie pijarów, gdzie pełnił też funkcję profesora retoryki w kolegium warszawskim. Pamiątką jego działalności pedagogicznej, poświadczającą zarazem jego kompetencje w zakresie sztuki wymowy, stał się podręcznik retoryki *Zwiastun królowej sztuk, czyli kształcenie adeptów kunsztownego przemawiania* (*Prodromus Reginae Artium sive informatio tyronum eloquentiae*), wydany w Warszawie w 1663 r. i wznawiany jeszcze trzykrotnie⁹⁴. Dzieło to świadczy o rozległej erudycji autora, świetnie zorientowanego w literaturze specjalistycznej. Posługuje się on cytatami z wielu autorów, by wymienić tylko takich, jak Arystoteles, Cyceon, Kwintylian, a z późniejszych – Nicolas Caussin, Cyprian Soares, Zygmunt Lauxmin, Michał Radau, Maciej Kazimierz Sarbiewski i inni. Można przypuszczać, że podobną erudycją odznaczał się Papczyński w zakresie wymowy kościelnej. Jego pisma świadczą o znajomości homilii patrystycznych oraz komentarzy do Pisma Świętego, powszechnie używanych w ówczesnej praktyce kaznodziejskiej. Znał też zapewne przynajmniej niektóre dzieła polskich mówców kościelnych, a przede wszystkim Piotra Skargi. Można wreszcie przypuszczać, że nieobce mu były któreś z popularnych podręczników wymowy kościelnej⁹⁵.

Zachowana spuścizna kaznodziejska Papczyńskiego nie doczekała się, niestety, osobnego opracowania, zwłaszcza o profilu historycznoliterackim⁹⁶, choć była wielokrotnie brana pod uwagę przez autorów opracowań z zakresu teologii. Warto więc bliżej przyjrzeć się jej oczyma historyka dawnej literatury, którą przecież w mniejszym lub większym stopniu „karmił” się założyciel marianów i która kształtowała jego upodobania literackie.

W języku potocznym termin „kazanie” jest synonimem „homilii”. W teorii i historii kaznodziejstwa terminy te jednak mają nieco odmien-

⁹³ Rogalewski, *Żywot Stanisława Papczyńskiego*, Warszawa 2007, s. 45-49.

⁹⁴ *Zwiastun Królowej Sztuk*, tłum. B. Kupis, PZ, s. 77-594.

⁹⁵ Tytułem przykładu można wymienić takie dzieła, jak: Joannes a Iesu Maria, *Ars concionandi compendio scripta [...]*, Coloniae Agrippinae 1610; K. Wijuk Kojalowicz, *Concionator extemporaneus sive sexaginta modi sacrae orationis variae formandae*, Coloniae Agrippinae 1679; T. Lohner, *Instructio practica septima de munere concionandi, exhortandi, catechizandi [...]*, Dilingae 1679.

⁹⁶ Za takowe nie można uznać krótkiej i pozbawionej wartości naukowej rozprawki K. Jankiewicza, *Stanisław Papczyński jako kaznodzieja*, Włocławek 1962, 30 s., mps Biblioteki Marianów w Lublinie. Szereg interesujących spostrzeżeń poczyniła G. Karolewicz, art. cyt.

ne znaczenie, odnoszą się bowiem do dwóch różnych form literackich. „Według powszechnej zgody homiletów rozróżnia się w kaznodziejstwie dwie naczelne formy kazań: homilie i kazanie, jako rodzaje ogólnego pojęcia ‘kazanie’. Stanowią bowiem tak odrębne formy, że się od razu rzucają w oczy: a) homilia jako kaznodziejskie omówienie jednolitego urywka Pisma Świętego (perykopy), trzymająca się jego myśli przewodniej i myślowego toku tekstu. Druga zaś forma to: b) kazanie o określonym temacie, nie ograniczonym do jednej perykopy, lecz oparte na materiale dowolnie zebranych ze wszelkich źródeł kościelnej wymowy. Kazanie takie ma tok dowolny, zależnie od celu, jaki pragnie kaznodzieja swoją mową osiągnąć”⁹⁷.

W kontekście tego podziału za jedno z najbardziej charakterystycznych zjawisk w kaznodziejstwie barokowym należy uznać rozkwit kazań tematycznych przy niemal zupełnym odejściu od formy homilijnej. Świadomi tego zjawiska byli niektórzy ówczesni mówcy kościelni, którzy usiłowali nawet wskrzesić tradycję homilii patrystycznych, ale bez większego powodzenia⁹⁸. Nie dziwi zatem fakt, że także teksty składające się na *Chrystusa Cierpiącego* i *Ukrzyżowanego Mówcę* mają formę kazań tematycznych. Najważniejsze ich cechy to jeden, wspólny dla całego kazania temat, z punktu widzenia retorycznej teorii argumentacji określany najczęściej (zarówno w podręcznikach homiletyki, jak i w samych kazaniach) jako propozycja (*propositio*), czyli główna teza będąca przedmiotem dowodzenia. W dowodzeniu tym kaznodzieja może odwoływać się nie tylko do ściśle określonej perykopy biblijnej, lecz do różnych miejsc Pisma Świętego oraz, jak pisał ks. Z. Pilch, do „wszelkich źródeł kościelnej wymowy”. Cel homilii jest więc bardziej teoretyczny, a ściśle powiedziawszy, egzegetyczny, natomiast cel kazania jest typowo retoryczny, tzn. perswazyjny.

Kompozycja tekstów Papczyńskiego zgodna jest zasadniczo z zaleceniami ówczesnej homiletyki. W świetle tych przepisów kompozycja kazania powinna charakteryzować się naturalnym podziałem na wstęp, rozwinięcie i zakończenie. Większość homiletów w swych przepisach idzie nieco dalej i wymienia więcej części, które jednak nie wykraczają poza ten podstawowy, trójdzielny schemat⁹⁹.

Papczyński rozpoczyna swoje kazania, zgodnie ze starą tradycją, od krótkiego cytatu biblijnego, zwanego tematem (*thema*), który zapowiada treść mowy i jej główną myśl, np. „Zaprawdę mówię tobie, dziś ze Mną

⁹⁷ Z. Pilch, *Wykład zasad kościelnej wymowy*, Poznań 1958, s. 132.

⁹⁸ Wypowiadał się na ten temat jezuita Tomasz Młodzianowski, dz. cyt., s. 555-556 (*Homilia na niedzielę poświęcania kościoła naszego lubelskiego, wtórą po Wielkiejnocy*).

⁹⁹ Zob. np. Luis de Granada, *Rhetorica ecclesiastica, sive de ratione concionandi*, w: tenże, *Opera in tres tomos distributa*, opera et studio R. P. Andreae Scotti Antv. Societatis Iesu, Coloniae Agrippinae 1628, s. 1170; Lohner, dz. cyt., s. 39-42.

będziesz w raju” (Łk 23,43)¹⁰⁰. Po nim następuje wstęp (*exordium*), którego częścią jest *narratio* – rozwinięcie epizodu zapowiedzianego w temacie lub jakaś inna opowieść. Tak np. w nawiązaniu do powyższego cytatu Papczyński przypomina historię patriarchy Józefa. Przebywając w więzieniu wyłożył on wprawdzie pomyślnie sen podczaszemu faraona, ten jednak po zapowiedzianym przez Józefa uwolnieniu zapomniał o nim: „Ze szczęsnym powodzeniem przełożony piwnicznych zapomniał wykładacza swego” (Rdz 40,23). Z jego zachowaniem kontrastuje postawa Zbawiciela, który w odpowiedzi na prośbę skruszonego łotra składa mu natychmiast obietnicę, wyrażoną w słowach wyżej cytowanych. Z tych dwóch opowieści wysnuwa Papczyński wniosek (*propositio*), czyli właściwą myśl kazania, w tym przypadku dotyczącą pokuty: „To jest właśnie klucz, którym grzesznicy otwierają sobie bramę do raju niebieskiego. Naprawdę to jest taran, którym tę bramę druzgocą, jak dokładnie to wyłożę”¹⁰¹.

Zgodnie z tą zapowiedzią w głównej części kazania, zwanej *confirmatio*, autor uzasadnia myśl zawartą w *propositio*. W tym celu odwołuje się do różnych źródeł – przede wszystkim do Pisma Świętego oraz do pisarzy teologicznych, zwłaszcza egzegetów biblijnych o uznanym autorytecie (w tym przypadku do Izydora z Sewilli, Jowiusza Pawła, Marcina Martiniusa, Korneliusza a Lapide), którzy „pomagają” mu wyjaśnić tekst biblijny zgodnie z dowodzoną tezą. Niekiedy swoje wywody autor ubarwia przykładami z historii ojczyzny, np.: „Ale i Polaków autorem fortelu był złotnik Przemysław, który w nagrodę wkrótce został księciem. Gdy w zasadzce zostało pokonanych wiele pułków Węgrów i Morawian, wówczas Polacy w umundurowaniu i z bronią zabitych zostali przyjęci do obozu jako swoi zwycięzcy. Takim to sposobem, dzięki podstępowi zapewniającemu powodzenie, pomyślnie pozbawili wroga majątku”¹⁰².

W zakończeniu kazania (*conclusio, epilogus*) autor raz jeszcze powtarza główną myśl, starając się przy tym wzbudzić w słuchaczach uczucia sprzyjające jej akceptacji i wprowadzaniu w czyn: „Ten łotr nauczył nasz, że pokuta otwiera i zdobywa niebo. Nauczył jak kraść, rabować, porywać bogactwa nieśmiertelne. Zakończę słowami św. Augustyna: «Poznaliśmy, że to zostało udzielone nie tylko jemu samemu. Bo gdy Chrystus Pan uwalnia łaskawie tak wielkiego winowajcę, to całemu rodzajowi ludzkiemu dał zapewnienie, aby uwolnienie jednego zrozpaczonego było pocieszeniem i nadzieją dla całego ludu; i aby osobisty dar rozrastał się w powszechne dobrodziejstwo»”¹⁰³.

¹⁰⁰ Zob. OC, s. 1209.

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² OC, s. 1211.

¹⁰³ OC, s. 1218.

Przedstawiony w zarysie schemat kompozycji powtarza się zarówno w *Ukrzyżowanym Mówcy*, jak i w *Chrystusie Cierpiącym*. Można jednak odnieść wrażenie, że w drugim z wymienionych dzieł argumentacja (*confirmatio*) w większym stopniu odwołuje się do sfery uczuciowej odbiorcy. Widać to choćby w zakończeniu kazań, gdzie autor zamieścił fragmenty poetyckie bardzo mocno zabarwione emocjonalnie, np.:

Jezu mój ukrzyżowany, krzyża nie odrzucam,
Lecz Objętemu oboma ramionami składam tysiąc pocałunków.
Mój Jezu ukrzyżowany, chcę być z Tobą przybity do krzyża.
Spraw, bym czynił, co mi czynić nakazałeś¹⁰⁴.

We fragmentach tych Papczyński niekiedy uderza w ton bliski dawnej poezji, gdy np. podejmuje topos „żywej śmierci”, znany choćby z cytowanego wcześniej wiersza Sebastiana Grabowieckiego:

Zwyciężyłeś Jezu śmiercią śmierć: cóż więcej
Pozostaje? Byś i mnie nauczył ją zwyciężać.
Naucz mnie zwyciężać, jednocześnie mi żyć pozwól,
Wierzę, że to zależy od Drzewa życia¹⁰⁵.

Kompozycja kazań Papczyńskiego zgodna jest z siedemnastowieczną teorią i praktyką kaznodziejstwa i potwierdza kwalifikacje autora jako kaznodziei. Dowodem umiejętności krasomówczych, tak bardzo cenionych w czasach założyciela marianów była jednak nie tylko sama kompozycja odznaczająca się jasnością i przejrzystością. Jak już wspomniano, swoim kazaniom pasyjnym Papczyński nadał nazwę „dyskursów”. Nazwa ta, poza tym, że wskazuje na przynależność gatunkową tekstów, niesie ze sobą ważne informacje na temat ich estetyki. Wspomniane już „dyskursy kaznodziejskie”, dość często spotykane na kartach tytułowych łacińskich kolekcji kazań, reprezentują bowiem zwykle typ kazań „uczonych”, erudycyjnych, adresowanych do bardziej elitarnego i wymagającego odbiorcy. Widać to także w zbiorze *Panegirycznych dyskursów duchownych* Waleriana Gutowskiego, często zwracającego się do swoich słuchaczy słowami: „Jako wiecie uczoni”, „jako wiecie mądrzy”, „jako mówicie uczoni”¹⁰⁶. Oczywiście, mowy adresowane do takich słuchaczy musiały się różnić od tych wygłaszanych do prostego, niewykształconego ludu. Treść i forma kazania musi być dostosowana do rodzaju audytorium, o czym przypominał już w XV w. Stanisław ze Skarbimierza: „*Pro qualitate ergo auditorum debet sermo formari doctorum. Per quod patet, quod aliter admonendi sunt viri, aliter feminae*,”

¹⁰⁴ CP, s. 1324.

¹⁰⁵ CP, s. 1333.

¹⁰⁶ *Panegiryczne niektóre dyskursy duchowne i różne insze kazania*, Kraków 1675, s. 17, 100, 248, 315, 335.

aliter clerici et docti, aliter rudes et indocti” („Kazanie należy dostosować do poziomu słuchaczy, co oznacza, że inaczej należy pouczać mężczyzn, inaczej kobiety; inaczej duchownych i uczonych, a inaczej prostaków i nieuczonych”)¹⁰⁷.

Oczywiście, najłatwiej o takiego bardziej wykształconego odbiorcę w dużych ośrodkach miejskich, szczególnie w stolicach państw i prowincji. Już w starożytności dostrzeżono, że mieszkańcy takich metropolii różnią się wyraźnie nie tylko od mieszkańców wsi, ale także od innych miast i miasteczek, nie odgrywających tak znaczącej roli w życiu kraju. Dla określenia niektórych cech, zwłaszcza pozytywnych, typowych dla mieszkańców wielkich miast (metropolii) używano terminu *urbanitas*, początkowo oznaczającego po prostu „miejskość” przeciwstawioną „wiejskości” (*rusticitas*), później jednak odnoszonego do szeroko pojętej kultury osobistej, obyczajów czy tzw. ogłady mieszkańców miast, przeciwstawianych prostocie i nieokrzesaniu wieśniaków. Takie rozumienie tych pojęć przetrwało do XVII w., o czym świadczy jedna z ówczesnych encyklopedii, według której *urbanitas* oznacza łagodność, uprzejmość, łaskawość mieszkańców miast, zwykle mających więcej ogłady niż mieszkańcy wsi („*quae appellatio clementiae, gratiae, favori tribuitur, quod urbani homines rusticis mitiores et cultiores ut plurimum apparent*”)¹⁰⁸.

Mieszkańców metropolii wyróżnia nie tylko „wyższa” kultura i ogłada, ale także język, zwykle różny od będącego w użyciu mieszkańców prowincji. Nic dziwnego zatem, że już w antyku pojęcie *urbanitas* stało się kategorią retoryczną, oznaczającą pewną wytworność mowy, typową dla mieszkańców Aten lub Rzymu¹⁰⁹. Kategorię tę można także zastosować w charakterystyce prozy kaznodziejskiej, szczególnie w przypadku kazań wyraźnie adresowanych do bardziej elitarnego odbiorcy, np. wspomnianych już *Panegirycznych dyskursów duchownych* Waleriana Gutowskiego¹¹⁰.

Dotyczy to również kazań Stanisława Papczyńskiego. Nie wiemy wprawdzie wiele o ich słuchaczach ani o okolicznościach ich wygłoszenia,

¹⁰⁷ *Sermones sapientiales*, cyt. za: B. Chmielowska, *Ars praedicandi* Stanisława ze Skarbimierza, w: *Retoryka w XV stuleciu. Studia nad tradycjami, teorią i praktyką retoryki piętnastowiecznej*, red. M. Frankowskiej-Terleckiej, Wrocław 1988, s. 130.

¹⁰⁸ J. Lange, *Novissima polyanthea, in libros XX dispertita. Opus praeclarum, suavissimis floribus celebriorum sententiarum, cum Graecarum, tum Latinarum refertum*, Francofurti 1613, s. 1421.

¹⁰⁹ Zob. Ciceron, *De oratore*, III,40-43, w: *Rzymska krytyka i teoria literatury*. Wybór, oprac. S. Stabryła, Wrocław 1983, s. 156-157; J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław 2000, s. 257; L. Winniczuk, „*Urbanitas*” w listach Pliniusza Młodszego, w: *Od starożytności do współczesności*, Warszawa 1981.

¹¹⁰ Zob. W. Pawlak, *Praedicator urbanus – Walerian Gutowski OFMConv.*, w: *Wielcy kaznodzieje Krakowa. Studia in honorem prof. Eduardi Staniek*, red. K. Panuś, Kraków 2006, s. 191-206.

posiadają jednak one wiele cech wskazujących na to, że autor adresował swoje rozważania pasyjne do wykształconego odbiorcy i dlatego też nadał im formę uczonych dyskursów. Nie dziwi to u pisarza doskonale obeznanego z teorią i praktyką retoryczną, o czym świadczy jego podręcznik wymowy i sława, jaką cieszył się jako kaznodzieja. Co więcej, Papczyński najwyraźniej podzielał swoisty kult, jaki w jego czasach otaczał sztukę wymowy. Nieprzypadkowo przecież retorykę określił mianem „Królowej Sztuk” w tytule swego podręcznika – *Prodromus Reginae Artium (Zwiastun Królowej Sztuk)*. Barok uznawany jest też za okres największego nasilenia wpływów retoryki na wymowę religijną¹¹¹. Świadczy o tym nie tylko jej teoria, pozostająca pod przemożnym wpływem klasycznej teorii wymowy, ale może jeszcze bardziej rozpowszechniony obraz Boga jako mówcy i mistrza retoryki. Jako najwyższego mówcę (*Christus Orator summus*) przedstawiał Chrystusa jezuita Maksymilian Sandeus: „Zaprawdę, Jezus jest wielkim mówcą i Bogiem retorów! Za którego natchnieniem i nauką szybciej osiągniemy najwyższą chwałę prawdziwej wymowy niż dzięki nauce i pomocy wszystkich świeckich nauczycieli”¹¹². „Do krzyża [...] świętego: na którym orator Chrystus najpierwszą miał do Ojca Niebieskiego Przemowę [...]” zwracał się też Wespazjan Kochowski w *Psalmidii polskiej*¹¹³.

W kontekście tych wypowiedzi nie dziwi nazywanie Jezusa „prawdzwie niebieskim mówcą” oraz „najmądrzejszym i najświętszym Merkurem”, jakie pojawia się na kartach *Chrystusa Cierpiącego* (II, 3). Nowego znaczenia nabiera też tytuł kazań Papczyńskiego – *Orator Crucifixus (Ukrzyżowany Mówca)*. Jest on nie tylko aluzją do treści kazań, nawiązujących do tzw. siedmiu ostatnich słów Chrystusa na krzyżu, ale wyraża także barokowy kult sztuki wymowy, traktowanej jako najskuteczniejsze narzędzie dotarcia do umysłów i serc odbiorców. Nie dziwi zatem fakt, że kazania Papczyńskiego, zwłaszcza w tomiku *Ukrzyżowany Mówca*, są silnie zreторыzowane i mogą być traktowane jako przykład wspomnianej już *urbanitatis*, swoistej elegancji stylu.

Urbanitas, jak już wspomniano, jest przejawem respektowania zasady *decorum*, czyli dostosowywania tekstu przemówienia do okoliczności, w tym również do odbiorców. O tym, że Papczyński redagował (wydawał) swoje kazania z myślą o bardziej wyrobionych, elitarnych odbiorcach, świadczy już język tekstów. Zostały one przecież napisane po łacinie, a więc w języku, który wprawdzie w czasach Papczyńskiego był w powszechnym użyciu jako język Kościoła, nauki, literatury, polityki, ale jednak pozostawał

¹¹¹ M. Morán, J. Andrés-Gallego, *Kaznodzieja*, przeł. M. Gurgul, w: *Człowiek Baroku*, red. R. Villari, Warszawa 2001, s. 163.

¹¹² *Orator christianus*, w: M. Sandeus, *Paedia academici christiani*, Kolonia 1638, s. 742.

¹¹³ *Utwory poetyckie. Wybór*, oprac. M. Eustachiewicz, Wrocław 1991, s. 372.

wyznacznikiem statusu społecznego, krótko mówiąc – był językiem elit¹¹⁴. Na łacinie zresztą Papczyński nie poprzestaje. Rzadko, co prawda, wtrąca jednak niekiedy do tekstu wyrazy greckie, jak *Sotyr* (Zbawiciel, CP II, 4) lub *anastasis* (zmartwychwstanie, CP VI, 4), chcąc jakby zaznaczyć swoją znajomość (ograniczoną chyba) także tego języka. Również w oryginalnym, łacińskim tekście kazań, bardziej niż w ich współczesnym przekładzie, uwidacznia się skłonność autora do długich, misternych okresów retorycznych, wzorowanych na klasycznej, cycerońskiej prozie. Bardzo wyrazistym przykładem tego zjawiska jest początek dyskursu drugiego w *Ukrzyżowanym Mówcy*. W przekładzie na język polski jest on złożony z dziesięciu zdań, a w oryginale – z trzech, przy czym pierwszym siedmiu zdaniom przekładu odpowiada tylko jedna, długa, wielokrotnie złożona konstrukcja składniowa w tekście łacińskim¹¹⁵.

Bardzo wyrazistą cechą kazań Papczyńskiego, podobnie zresztą jak wielu innych współczesnych mu mówców kościelnych, jest ich erudycyjność. Erudycja Papczyńskiego zasługuje na osobne studium¹¹⁶. W tym momencie pragniemy tylko zaznaczyć, w nawiązaniu do wcześniejszych uwag, że także ona jest wyrazem *urbanitatis*, swoistej wytworności i niezwykłości mowy. Wprowadzanie cytatów z innych pisarzy zalecał, jako przejaw ogłady, już Cycero¹¹⁷, a w czasach późniejszych było ono uważane, obok tzw. kolorów retorycznych, za dowód *urbanitatis* w najwyższym stopniu. *Item nota, quod summa urbanitas est rethoricorum colorum flosculis dictamina purpurare, et circumvallare proverbii sapientum, et maiorum doctorum auctoritatibus insignire* („Ponadto zwróć uwagę, że przejawem wytworności jest ubarwianie wypowiedzi za pomocą ozdób retorycznych, potwierdzanie i ozdabianie ich sentencjami mędrców i autorytetem wybitnych uczonych”) – nauczał autor późnośredniowiecznej sztuki dyktowania¹¹⁸.

¹¹⁴ Zob. zbiór studiów *Łacina jako język elit*, red. J. Axer, Warszawa 2004.

¹¹⁵ Oto próbka tekstu w języku łacińskim: „*Iosephus Patriarchae Iacobi filius, patri unice dilectus, et ob id divinosque favores fratribus invisus, ab hisque venditus Ismaelitis in Aegyptum auferendus, et hic scelere nefariae coniugis Putipharis principis exercitus Pharaonis in carcerem coniectus, cum in hoc duos socios, nempe pincernarum pistorumque regionum praefectos, nactus fuisset, horumque primo certam libertatem ex enarrato ibi omnio praedixisset, rogavit denique eum, ut honori primo restitutus vatis non oblivisceretur sui: «Memento mei» aiebat) cum bene tibi fuerit, et facias mecum misericordiam, ut suggeras Pharaoni, ut educat me de isto carcere, quia furto sublatus sum de terra Hebraeorum, et hic innocens in lacum missus sum. (Gen 40, 14-15). Dixisses verba haec fortissime inhaesisse animo tanta consolatione delibuto, et his precibus devincto; nisi prosperior fortuna restituti honoris apprehensione illa penitus erasisset. Succedentibus prosperis, praepositus pincernarum oblitus est interpretis sui. (Gen 40,23)».* Orator Crucifixus, dz. cyt., s. 13.

¹¹⁶ Nieco uwagi poświęciła jej Karolewicz, art. cyt., s. 142-148.

¹¹⁷ Winniczuk, dz. cyt., s. 171.

¹¹⁸ Guidonis Fabe, *Summa dictaminis*, ed. A. Gaudenzi, „Il Propugnatore” 16-17(1890), s. 356.

Związek między erudycją a *urbanitas* widoczny jest także w siedemnastowiecznych definicjach tego pojęcia¹¹⁹.

Oddajmy w tym momencie głos tłumaczowi kazań Papczyńskiego: „Styl, którym posługuje się Autor, jest właściwy barokowi XVII w.: dostojny i ozdobny. Każde rozważanie jest udrapowane w obfite cytaty Pisma Świętego i jego komentatorów, co ma na celu potwierdzenie słuszności wywodów i ich ilustrację. W tekście występuje cały szereg imion świętych ojców Kościoła, pisarzy kościelnych, mistrzów życia duchowego, hagiografów. O. Papczyński korzysta też, chociaż ‘z dużym umiarem’, z autorów świeckich: historyków, kronikarzy, przyrodników”.

Uwagi te, odnoszące się do *Ukrzyżowanego Mówcy*, potwierdzają się także w przypadku *Chrystusa cierpiącego*: „Ojciec Papczyński stara się oprzeć podawaną w rozważaniach pasyjnych naukę na argumentach biblijnych, korzystając przy tym z interpretacji i komentarzy ówczesnych egzegetów i innych liczących się autorów. Bardzo często korzysta również z wypowiedzi takich ojców i doktorów Kościoła, jak Ambroży, Atanazy, Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, Jan Chryzostom, Hieronim, Augustyn, Cyryl Aleksandryjski, Leon Wielki, Grzegorz Wielki, Izydor Hiszpański, Piotr Damiani, Anzelm z Canterbury, Bernard z Clairvaux, Bonawentura, Wawrzyniec Justynian itd. Korzysta też z wypowiedzi wybitnych kaznodziejów i pisarzy życia duchowego, jak Tertulian, Anastazy Synaita, Wincenty Ferreriusz, Piotr z Alkantary, Jakub Marchanti, Katarzyna ze Sieny, Teresa od Jezusa, Kinga itd. Czasem ilustruje też swe rozmyślenia przykładami wziętymi z życia”¹²⁰.

Erudycja Papczyńskiego wyraża się głównie w licznych cytatach, pełniących funkcję argumentacyjną (autor popiera własne sądy powagą innych autorów) oraz ornamentacyjną (zawarte w nich przykłady i porównania ubarwiają styl wypowiedzi)¹²¹. Oczywiście, do erudycji o. Papczyńskiego należy podchodzić ostrożnie. Nie ulega wątpliwości, że wiele przytoczonych cytatów pochodzi „z drugiej ręki”¹²², niemniej jednak ich duże nagromadzenie potwierdza „uczony” charakter kazań, a także, co nie jest bez znaczenia, dokumentuje wykształcenie samego autora.

Przejawem erudycji i typowej dla XVII w. kultury humanistycznej są też, być może nieco zaskakujące dzisiejszego czytelnika kazań pasyjnych, dość liczne nawiązania do tradycji antycznej. Są one wyrazem barokowego klasycyzmu, widocznego także w literaturze religijnej. Papczyński

¹¹⁹ „*Est autem urbanitas qua significamus proprium quendam gestum urbis et sumptam ex conversatione doctorum tacitam eruditionem*”. Lange, dz. cyt., s. 1421.

¹²⁰ PZ, s. 1196, 1272.

¹²¹ Karolewicz, art. cyt., s. 148.

¹²² Świadczą o tym niektóre komentarze wydawcy w edycjach krytycznych tekstu łańcuckiego.

z upodobaniem sięga nie tylko do Biblii i do literatury religijnej, ale także do dzieł autorów pogańskich, z których czerpie różnego rodzaju motywy – przykłady z historii i mitologii, obrazy i porównania: grzesznicy, którzy utracili łaskę przez grzech, czerpią „mętą wodę z Kocytu i Styksu”¹²³, czyli z rzek płynących w Hadesie; herszt bandy rozbójników, ujrawszy we śnie swego zmarłego przyjaciela porywanego przez złe duchy do piekła, „nie zechciał być Tezeuszem dla swego Pejritoosa”¹²⁴, tzn. nie chciał dzielić jego losu, lecz „zerwał z wadami i bardzo się zmienił”; Jezus to nie tylko „najmądrzejszy i najświętszy Merkury”, „najświętszy i najmężniejszy Atlas”¹²⁵, ale także „niebieski Herkules”, którego dobrowolne uwięzienie „trzeba postawić o wiele wyżej od również dobrowolnego uwięzienia pewnego trojańskiego żołnierza”, Euryalosa, bohatera *Eneidy* Wergiliusza¹²⁶. Niekiedy nawiązania do mitologii czy historii antycznej przybierają formę bardziej rozbudowanych przykładów, jak ten o Kodrusie, bohaterskim królu Aten, który poświęcił swoje życie dla ratowania ojczyzny¹²⁷.

Kojarzenie motywów pogańskich z historią męki Chrystusa może wydawać się dziś trochę dziwne, jest jednak bardzo typowe dla kultury XVII w. W *Rotulach na narodzenie Syna Bożego* Kasprowa Miaskowskiego hołd Jezusowi składają opiekunki sztuk, Muzy¹²⁸. Z kolei Jan Andrzej Morsztyn w wierszu *Na Wielki Piątek 1651 r.*, poświęconym cierniowej koronie Chrystusa, polemizuje z mitem o Afrodycie, której krew zabarwiła kwiat róży:

Zmyśla Helikon, że mając przebite
Nogi od ciernia, śliczna Afrodyte
Zmieniła kwiat cierniowy
I białym różom dała szkarłat nowy,

Ale bardziej jest tej krwi potok żyzny,
Bo z każdej kropli, z każdej świeżej blizny,
Z każdej najmniejszej rany
Ogród nam pociech wywodzi różany¹²⁹.

W świetle tego utworu, być może znanego Papczyńskiemu, bardziej zrozumiałą staje się fragment dyskursu szóstego z *Chrystusa Cierpiącego*: „Niech ustąpi stąd precz raczej bezbożność niż pobożność starożytnych poświęcająca różę Wenerze, bo w jej krwi była zanurzona. Dla mnie ten

¹²³ OC, s. 1229.

¹²⁴ OC, s. 1236.

¹²⁵ CP, s. 1313.

¹²⁶ CP, s. 1286-1287.

¹²⁷ CP, s. 1326.

¹²⁸ Miaskowski, *Zbiór rytmów...*, s. 41-63.

¹²⁹ *Utwory zebrane*, s. 214.

krzyż jest najświętszy, najświętsze jest dla mnie to drzewo, które namaściła święta krew, wypływająca z ciała Baranka”¹³⁰.

Sens tego porównania jest następujący: Chrystus jest świętszy od Wenery; drzewo krzyża, skropione krwią Chrystusa, jest bardziej godne czci niż róża, skropiona krwią Wenery. Porównania tego rodzaju i inne motywy o proveniencji antycznej, typowe dla literatury religijnej baroku, także kreują wizerunek autora jako uczonego, erudyty, swobodnie poruszającego się w przestrzeni kultury klasycznej, i do analogicznego odbiorcy adresującego swoją wypowiedź. Można zatem stwierdzić, że świat antyczny w kazaniach Papczyńskiego jest również przejawem tej wytworności stylu, *urbanitatis*, o której była mowa.

Oczywiście, potencjalnymi i rzeczywistymi odbiorcami dzieł o. Papczyńskiego byli jego rodacy, mógłby więc on zapewne powtórzyć za szesnastowiecznym autorem: „Zgoła niechaj to każdy wie, iżem ja, Polakom pisząc, Polakom folgować chciał”¹³¹. Przejawem tego „folgowania”, czyli dostosowywania się do oczekiwań odbiorców, są rozsiane na kartach *Ukrzyżowanego Mówcy* i *Chrystusa Cierpiącego* przykłady z historii ojczystej. Jeden z nich został już przytoczony, tu można jeszcze wskazać znane podanie o smoku wawelskim, które pojawia się w dyskursie siódmym *Chrystusa Cierpiącego*. Interesująca jest alegoryzująca interpretacja tego podania, zgodnie z którą smok jest obrazem śmierci, a Krak, podobnie jak prorok Daniel, jest figurą Chrystusa. Taką właśnie alegoryzującą lekturę dzieł pogańskich zalecali autorzy XVII w., np. Maciej Kazimierz Sarbiewski w traktacie *Dii gentium (Bogowie pogan)*. Papczyński, jak widać, w podobny sposób odczytywał rodzimą tradycję literacką i historyczną.

Przykłady z historii ojczystej można odnaleźć także w kazaniach innych autorów. Pod jednym wszakże względem Papczyński różni się od wielu współczesnych sobie predyktorów. Otóż w kulturze religijnej epoki baroku wyraźnie zaznaczyło się zjawisko tzw. sarmatyzacji katolicyzmu, czyli dostosowywania uniwersalnej wiary do mentalności i wyobrażeń ówczesnych Polaków. Wyrażało się to przede wszystkim w przedstawianiu historii świętej „na obraz i podobieństwo” świata, w którym żyli nasi przodkowie. Wiele przykładów tego zjawiska dostarczają dawne kazania, o czym pisał już w XIX w. ks. Ignacy Hołowiński: „Wszędzie w nich starosty, hetmany, biskupi, Rzeczpospolita, choćby pisali o Fenicyi, Turcyi lub Asyryi. Wszystko tam w żupan ubrane. Chrystus Pan, apostołowie, święci, słowem, Stary i Nowy Testament przemawia sądem i wyrażeniem naszej szlachty”¹³².

¹³⁰ CP, s. 1321-1322.

¹³¹ Ł. Górnicki, *Dworzanin polski*, oprac. R. Pollak, Wrocław 2004, t. 1, s. 13.

¹³² *Homiletyka*, Kraków 1859, s. 466, cyt. za: Tazbir, *Sarmatyzacja potrydenckiego katolicyzmu*, w: *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa 1987, s. 242.

Tego właśnie zjawiska, tak powszechnego w literaturze kaznodziejskiej baroku, nie zauważymy raczej w kazaniach Papczyńskiego, co raz jeszcze zdaje się potwierdzać ich zintelektualizowany charakter i ukierunkowanie na bardziej wyrobionego intelektualnie odbiorcę. Przykładem może tu służyć rozważanie dotyczące miejsca Matki Bożej pod krzyżem: „Dlatego wielce pobożny Ryszard od św. Wawrzyńca, szczególny czciciel Bożej Rodzicielki, zwracając uwagę na miejsce, gdzie Ona stała pod krzyżem Jezusa, bardzo wyraźnie potwierdza moją myśl w tych słowach: «Chrystus umierając, miał Ją (oczywiście swą nienaruszoną Matkę) od północnej strony – oznaczającej grzeszników. To tak jakby sam mówił, że za Jej pośrednictwem wyciąga prawicę swego miłosierdzia do skutych lodem grzeszników». Rzadko kto z ludzi obciążonych wieloma grzechami nie czuje, że zasłużył na wieczną karę. Dlatego, proszę, niech zrozumie, jaką gorliwością dziecięcej miłości i gorącym oddaniem powinien otaczać Dziewicę Matkę, jako że od Jej łaskawości nie tylko może, ale powinien niezawodnie oczekiwać zbawienia”¹³³.

Z przekazanego przez tradycję obrazu Maryi stojącej pod krzyżem „od północnej strony” autor wyciąga wniosek o charakterze uniwersalnym, odnoszącym się do wszystkich grzeszników. Jakże inaczej ten sam obraz zinterpretował Jacek Liberiusz, z pewnością znany Papczyńskiemu chociażby stąd, iż był on cenzorem *Ukrzyżowanego Mówcy*: „Jest tedy pospolite zdanie, że Pan Jezus wisiał na krzyżu twarzą obroconą na zachód, i przeto w modlitwach obracamy się na wschód, ku twarzy jakoby Pańskiej, i Panna Błogosławiona stała po prawej stronie, a stała od północy. Na cóż to? Czemu od północy? Dlatego, że nieprzyjaciół dusz ludzkich obrał sobie za łożyszcze *latera aquilonis*, kąty północne, i stąd wszystko złe na nas wybucha, *ab aquilone pandetur omne malum*; a toż też Przenajświętsza Panna obrała sobie pod krzyżem północną stronę i stanęła *a parte aquilonis*, od północy, aby wszelkim szatana przeciwko nam szturmom, najazdom i pokusom dawała odpór. O jako wdzięczne ku Chrystusowi Panu serce mieć macie katolicy tuteczni, iż gdy na krzyżu wisiał, prawą swą rękę ku waszym tu krajom mile wyciągnął, i po prawej tejże ręce wiszącego łotra zbawił, i najmilszą swą Rodzicielkę, pod nią przy prawym łotrze stojącą, ku naszej części świata głowę konając miluchno skłonił i póki żył na krzyżu ku drogiej swej Matce onę schyloną miał, i z prawego boku oszczepem przebitego ostatnią krew z wodą ku nam wylał. Takimi faworami ukazując, iż Ewropa, ta nasza część świata, od Niego serdecznie jest umiłowana i Pannę Błogosławioną za osobliwą

¹³³ OC, s. 1220.

od samego Zbawiciela naznaczoną ma Patronkę i z niej największa część wybranych królować z nim będzie”¹³⁴.

Jak widać, Liberiusz obraz przywołany przez Papczyńskiego interpretuje już w odniesieniu nie do wszystkich grzeszników, ale przede wszystkim do mieszkańców Europy, przy czym nietrudno się domyślić, że ma na uwadze przede wszystkim Polskę. Jest to właśnie przykład wspomnianej sarmatyzacji, czy też polonizacji siedemnastowiecznego katolicyzmu, której śladów trudno jednak doszukać się w prezentowanych kazaniach Papczyńskiego. Nie wynika to jednak, jak sądzimy, z jego rezerwy wobec tego zjawiska jako takiego, tylko z innego charakteru kazań, adresowanych do innego kręgu odbiorcy niż bardziej popularne kazania Liberiusza lub innych autorów.

Podkreślić jednak należy, że przy bardzo wyraźnej tendencji do intelektualizacji kazań, do nadania im bardziej wyszukanej formy, Papczyński nie przestaje mówić językiem zrozumiałym nawet dla słuchacza lub czytelnika niekoniecznie reprezentującego elitę intelektualną. Decyduje o tym nadrzędny temat jego wystąpień, czyli męka Chrystusa, przemawiająca nie tyle do umysłu, ile do uczuć nawet najbardziej ograniczonego odbiorcy. Niezależnie od erudycji, nawiązań do tradycji antycznej, przykładów z historii obcej i rodzimej, najważniejsza w kazaniach Papczyńskiego jest tajemnica cierpienia i śmierci Chrystusa, wyrażona w obrazach bardzo sugestywnych i budzących silne emocje. Niektóre z nich przywołują na myśl znane choćby z *Rozmyślań dominikańskich* drobiazgowe, charakterystyczne dla późnośredniowiecznego doloryzmu opisy tortur zadawanych Chrystusowi. Jako przykład można wskazać opis biczowania w dyskursie trzecim *Chrystusa Cierpiącego*. W opisach męki Pańskiej odwołuje się Papczyński do zakorzenionych w tradycji europejskiej symboli pasyjnych, np. tłoczni (prasy) winnej. Cytując Jakuba Marchancjusza piszącego o krzyżu autor stwierdza: „Był on [krzyż] jakby niezwykłą tłocznią, pod którą Jego ciało na nowo jest tłoczone jak winogrono, tak że ulice Jerozolimy są pokrywane Jego krwawymi śladami”¹³⁵.

Motyw ten pojawia się często w poezji barokowej, np. u Abrahama Rożniatowskiego, Kaspra Miaskowskiego czy Klemensa Bolesławiusza¹³⁶. Zna go też Jan Andrzej Morsztyn, który w cytowanym wierszu *Pot krwawy* pisze:

Poci się krwią niosąc brzemię:
Grono dojrzale, co bez depcącego

¹³⁴ *Gwiazda Morska Najświętsza Panna Maryja trzydziestą kazań na hymn „Ave maris stella” [...] pobożnemu audytorowi zalecona*, Kraków 1670, s. 60-61.

¹³⁵ CP, s. 1311.

¹³⁶ M. Hanusiewicz, *O cielesności Jezusa...*, s. 137-140.

Winiarza nogi i tłocznych kamieni
Samo się przez się w słodkie wino mieni¹³⁷.

Motyw prasy winnej był bardzo zdomowiony w dawnej literaturze i sztuce pasyjnej. Znacznie rzadszy i przez to może bardziej interesujący jest obraz krzyża jako łoża, który pojawia się w ostatnim dyskursie *Ukrzyżowanego Mówcy*: „Ale jak tego dokonamy, jeśli Bóg swą prawicą nie wesprze naszego sumienia, nie pokieruje naszym światłem, by ono jeszcze haniebniej nie błdziło, by jeszcze ciężiej nie upadało? Trzeba się więc do Niego bez wytchnienia modlić, by nie ustawał w wytrwałej trosce o naszego ducha. Trzeba Mu ustawicznie, na wzór Króla Proroka, naprzykrzać się: «W ręce Twoje, Panie, powierzam ducha mego». Do tego pobudza nas swoim przykładem nasz Zbawiciel, gdy swą najświętszą duszę tak oddaje na twardym łożu krzyża”¹³⁸.

Proweniencja tego motywu jest niejasna, musiał on jednak być znany w środowiskach zakonnych, o czym świadczy anonimowy poemat zachowany w zbiorach wizytek krakowskich z końca XVII lub początku XVIII w., zatytułowany *Łoże krzyża*. Osią tego utworu jest właśnie metafora łoża: łożem jest złóbk, gdzie Jezus spędził pierwszą noc, łożem jest serce ludzkie, w którym winien on zawsze bezpiecznie spoczywać, a przede wszystkim krzyż to łoże „samemi boleściami wysłane Bogu śmiertelnemi”¹³⁹.

Przywołane wyżej metafory pasyjne to kolejne, po przywołanych wcześniej, przykłady „miejsc wspólnych” łączących kazania Papczyńskiego ze współczesną mu literaturą, nie tylko kaznodziejską. Potwierdzają one wyrażoną już opinię, że dzieła założyciela marianów można i należy czytać nie tylko jako źródła do poznania propagowanej przez niego pobożności, ale także jako ważne dokumenty kultury literackiej drugiej połowy XVII w. Papczyński, jak zauważyła G. Karolewicz, „nie miał ambicji tworzenia dzieł o wysokim poziomie literackim”¹⁴⁰, jednak nawet pobieżna analiza jego utworów zdaje się wskazywać, że wyrastają one ponad przeciętny poziom ówczesnej „produkcji” literackiej. Decyduje o tym rozległa kultura autora, jego erudycja oraz znajomość swego „kodu” literackiego, dziś może nieco anachronicznego i wymagającego komentarza, zrozumiałego jednak dla odbiorców, do których adresowane były dzieła fundatora marianów.

¹³⁷ *Utwory zebrane*, s. 219.

¹³⁸ OC, s. 1261-1262.

¹³⁹ M. Wilczek, „*Łoże krzyża*” – nieznany utwór barokowy ze zbiorów krakowskich wizytek, *„Barok”* 1(1998), s. 236.

¹⁴⁰ Karolewicz, art. cyt., s. 149.