

Katolicyzm sarmacki

Najpierw widać to, co na zewnątrz i co najbardziej przyciąga wzrok, czyli sarmacką estetykę sacrum: teatralizację życia religijnego, wystawność obrzędów i nabożeństw, triumfalizm sztuki kościelnej, przepych ceremoniałów pogrzebowych zdradzający monumentalność wyobraźni funeralnej, inwazję żywiołu *inhonesti* w przestrzeń rytuału, kult eucharystyczny, pełen wschodniej ekspresji kult świętych wizerunków, wielki renesans pielgrzymek obejmujący lokalne, bliskie sanktuaria, dalej – rosnącą liczbę publikacji ascetycznych i dewocyjnych, wzrost pobożności pasyjnej, żarliwe i wielopostaciowe nabożeństwo do Matki Boskiej i świętych patronów, powszechne pobudzenie wrażliwości mirakularnej¹. Jeszcze dalej – nasilenie niepokojów eschatologicznych, silną polonizację religijnych wyobrażeń, polityzację kultu i anektowanie jego form dla potrzeb propagandowych szlacheckiego państwa oraz wzrastające przenikanie się i wzajemne nakładanie idei religijnych, społecznych i politycznych. W sferze instytucjonalnej dostrzec można rozkwit kongregacji, stowarzyszeń i bractw przykościelnych, rozwój działalności charytatywnej, a także – w 1679 r. – powstanie pierwszego polskiego zgromadzenia zakonnego – zakonu marianów.

¹ Kategorię „wrażliwości mirakularnej” zawdzięczam pracy Tomasza Wiślicza *Wrażliwość mirakularna w świetle ksiąg cudów z XVI–XVIII wieku*, w: *Ecclesia. Cultura. Potestas. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa*. Księga ofiarowana Siostrze Profesor Urszuli Borkowskiej OSU, red. P. Kras e.a., Kraków 2006, s. 387–395.

W okresie potrydenckim, na przełomie XVI i XVII w. Rzeczpospolita przeżywała szczególny renesans życia religijnego, sam zaś XVII w. nazywany jest złotym okresem duchowości w Polsce: powstają nowe fundacje klasztorne, kształtuje się charakterystyczny dla polskiej teologii dyskurs ascetyczno-moralny, rozwija piśmienictwo inspirowane różnymi szkołami modlitwy i życia wewnętrznego². Zmodernizowana struktura potrydenckiego Kościoła, usprawniona przede wszystkim przez reorganizację dekanatów, rozwinięcie sieci parafialnej i zaprowadzenie w nich regularnych wizyt kanonicznych, szybko przełożyła się na intensyfikację życia religijnego społeczności – to właśnie w przestrzeni parafii, będącej jednocześnie miniaturą i obrazem Kościoła powszechnego, dochodziło, jak pisał Stanisław Litak, do konfrontacji wymogów i propozycji rzymskiego katolicyzmu z sarmacką kulturą szlachecką³. Charakterystyczne oblicze religijności katolickiej XVII-wiecznej Polski, które osiąga pełną wyrazistość w drugiej połowie stulecia w postaci formacji religijno-kulturowej sarmackiego katolicyzmu, kształtowało się stopniowo od czasu przyjęcia przez biskupów na soborze piotrkowskim w 1577 r. uchwał *Tridentinum*. Formacja trwająca od owego czasu przez mniej więcej lat siedemdziesiąt (do – umownie – *Colloquium charitativum* z 1645 r.), określana jako katolicyzm potrydencki, odznaczająca się silną dynamiką polemicznej, duszpasterskiej i edukacyjnej aktywności Kościoła, nasycająca się systematycznie kulturową specyfiką szlacheckiej Rzeczypospolitej, wzbogaca się wówczas o typowe i charakterystyczne dla niej elementy; głęboko zakorzeniona w średniowiecznym doświadczeniu pobożności, mieści w sobie również załączki – bardziej lub mniej rozwinięte – tych wszystkich zjawisk, które w drugiej połowie XVII w. będą rozstrzygać o specyfice modelu religijności sarmackiej⁴. Schemat tego modelu przedstawiany

² Zob. J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1 [X–XVII w.], Lublin 1994, s. 63.

³ Zob. S. Litak, *Od Reformacji do Oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin 1999, s. 84–85.

⁴ O ciągłości tradycji średniowiecznej w religijności katolickiej XVI-wiecznej Polski i jej harmonijnym współistnieniu z ideami humanizmu chrześcijańskiego

jest zwykle następująco: zrośnięcie religii z kulturą narodową, dominacja czynnika emocjonalnego w perswazji kościelnej, upowszechnienie i upublicznienie praktyk pobożnych, dalej – rozbudowana obrzędowość jako charakterystyczna cecha kultu, odwrót od tendencji spekulacyjnych w teologii. Każdy z tych elementów jest nośnikiem szczegółowych jakości, składających się na niejednorodną, nierówną i barwną mozaikę pobożnego życia Sarmatów. Kościół potrydencki w Polsce podejmuje projekt obliczony na wielką skalę – przedsięwzięcie duszpasterskie mające objąć całe społeczeństwo, wszystkie jego stany, i płaci za to wysoką cenę. Wprawdzie w wielonarodowej i wielokulturowej Rzeczypospolitej utrwała się przekonanie o nierozzerwalności więzi a nawet przeznaczeń Kościoła i Sarmacji, wzrasta także przywiązanie wiernych do katolickiego obrzędu, jednak ta ambicja upowszechnienia i utrwalenia skutkuje – co nieuniknione – spłyceniem przystosowywanej do potrzeb misji doktryny religijnej, ograniczeniem nauczania do ujętych na sposób katechizmowy podstawowych prawd wiary i systematyczną rutynizacją form religijności⁵. Pogłębiona i utrwalona wbrew wskazaniom Trydentu symbioza form kultu z trudnymi do regulowania elementami synkretycznej kultury szlachecko-ludowej ułatwiła proces identyfikacji Polaków z katolicyzmem, przyczyniając się do wyodrębnienia typu religijności polskiej, niekoniecznie pogłębionej, niezbyt wymagającej, za to silnie zaangażowanej uczuciowo, mocno ugruntowanej w społeczeństwie, konserwatywnej i patriotycznej zarazem⁶.

Przypadająca na lata 50. XVII w. akceleracja tego procesu dokonała się nie tylko wskutek zmian zachodzących w ściśle pojmomowanym życiu samego Kościoła, lecz także w wyniku kumulacji niekorzystnych czynników politycznych. Wewnętrzną cezurę w dziejach potrydenckiego katolicyzmu w Polsce wyznacza kilka wydarzeń, przy czym nie wszystkie mają charakter wyłącznie re-

zob. A. Nowicka-Jeżowa, *Tradycja średniowieczna w religijności katolickiej XVI wieku (próba spojrzenia ogólnego)*, w: *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, red. S. Nieznanowski, J. Pelc, Lublin 1994, s. 187–219.

⁵ Por. S. Litak, *op. cit.*, s. 109.

⁶ Por. *ibidem*.

ligijny. Pierwsze z nich to toruńskie *Colloquium charitativum* (28 VIII–9 XI 1645), które zgromadziło najwybitniejszych teologów katolickich, luterkańskich, kalwińskich i braci czeskich na pokojową dysputę o spornych zagadnieniach wiary – zakończone fiaskiem, znamionującym ostateczny kres nadziei na możliwość porozumienia między różniącymi się w wierze⁷. Kolejne to wypadki „potopu” szwedzkiego (1655–1660) ze wszystkimi jego następstwami – także w postaci pojawienia się po raz pierwszy w naszych dziejach pojęcia prawnej odpowiedzialności zbiorowej ze skutkiem w postaci dekretu o banicji arian (1658)⁸. Poważne obniżenie poziomu szlacheckiej kultury politycznej, osłabienie autorytetu władzy królewskiej, wzrastające obawy o dezintegrację państwa, zagrożenie militarne ze strony sąsiadów i w końcu wyniszczające wojny, z kluczową w tym względzie rolą „potopu” – cały ten zamęt historyczny wymagał pośpiesznego zrozumienia, racjonalizacji, odszukania znaczeń głębokich, czyli odzyskania „ukrytej całości znaczącej”, wyjaśnienia nieznanых sensów i ich integracji na płaszczyźnie symbolicznej. Tak rozwija się w przyspieszonym tempie sarmacka teologia historii, prowadząca ostatecznie do nałożenia się na siebie w wyobraźni Polaków idei religijnych i państwowych.

Katolicyzm sarmacki jest polską odmianą katolickiej duchowości, pobożności – życia religijnego w ogóle, wraz ze specyfiką jego świata idei, duszpasterstwa, preferencji estetycznych, sztuki, literatury i kościelnej wymowy, w heroicznym okresie chrześcijańskiego humanizmu. To czas, kiedy Kościół weryfikuje optymistyczne nadzieje związane z możliwościami rozumnego kształtowania i duchowego doskonalenia wiernych oraz dokonuje przewartościowań idei humanistycznych – zarówno by dostosować ich przekaz do

⁷ Zob. B. Natoński, *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna w XVII i XVIII wieku. Nauczanie i piśmiennictwo*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2: *Od odrodzenia do oświecenia*, cz. 1: *Teologia humanistyczna*, red. M. Rechowicz, Lublin 1975, s. 183–185.

⁸ Zob. M. Korolko, *Topos zdrady ojczyzny w literaturze polskiej lat 1655–1668*, w: *Literatura i kultura polska po „potopie”*, red. B. Otwinowska, J. Pelc, współudział B. Fałęcka, Wrocław 1992, s. 61.

specyfiki czasu przemian kultury XVII-wiecznej, jak i ocalić z nich to, co w przekonaniu kontynuatorów potrydenckiego programu duszpasterstwa najważniejsze.

Duchowy i antropologiczny optymizm oraz woluntaryzm współistnieją z ujawniającymi się coraz wyraźniej tendencjami do kwestionowania etycznych możliwości człowieka, deprecjacji jego wysiłków intelektualnych, prymitywizacji religijnej perswazji i uproszczenia pojęć teologicznych⁹. Natężenie niepokojów eschatologicznych, hipertrofia postaw pokutnych, wzrost nieufności do rzeczywistości zmysłowej i ekspozycja postaw spod znaku *contemptus mundi* splata się z wyjątkowo rozwiniętą w artystycznych dokonaniach tamtego czasu siłą sensualnej ewokacji i ekspresji, z „somatycznymi” zainteresowaniami zaznaczającymi się w poezji religijnej, nie tylko tej spod znaku przygotowań do śmierci niechybnej¹⁰.

Atmosfery religijnej w Polsce drugiej połowy XVII w. nie należy postrzegać wyłącznie w świetle tzw. politycznej sarmatyzacji katolicyzmu. Proces ten bowiem, jako skutek narodowej interioryzacji wiary powszechnej, wyrażającej się w ideowym, obrzędowym i obyczajowym sprzężeniu konfesji katolickiej, przenikniętej rodzimymi elementami i formami kultu (niekiedy pogańskiej proveniencji) z etosem szlachcica polskiego oraz afirmacją wrośniętego w kulturę łacińską, umacniającego się w poczuciu odrębności suwerennego narodu¹¹ – nie wyczerpuje całego zagadnienia, jakkolwiek

⁹ O negatywnych aspektach intelektualnych katolicyzmu sarmackiego pisze przede wszystkim J. Tazbir, *Religijność szlachecka*, w: idem, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit – upadek – relikty*, wyd. 3, Warszawa 1983, s. 109–136; idem, *Sarmatyzacja potrydenckiego katolicyzmu*, w: idem, *Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji*, Warszawa 1987, s. 230–267.

¹⁰ Por. obserwacje na temat poezji polskiego baroku C. Backvis, *Kilka uwag o pierwiastku sielankowym w „Dafnis” Samuela Twardowskiego*, tłum. J. Stadnicki, w: idem, *Szkice o kulturze staropolskiej*, wybór i oprac. A. Biernacki, Warszawa 1975, s. 236; idem, *Z innej perspektywy*, „Poezja” t. 12, 1977, nr 5–6, s. 20 [odpowiedź na ankietę]; idem, *O niektórych podstawowych cechach poezji barokowej w Polsce*, tłum. J. Żurowska, w: idem, *Renesans i barok w Polsce. Studia o kulturze*, wybór i oprac. H. Dziechcińska, E.J. Głębińska, Warszawa 1993, s. 8–9.

¹¹ Zob. J. Tazbir, *Kontrreformacja wobec kultury polskiego baroku*, w: idem, *Szlachta i teologowie...*, s. 53–70.

jest zjawiskiem wyodrębniającym jego tożsamość. Absolutyzacja tego zjawiska w literaturze przedmiotu często jednak sprowadza wizerunek XVII-wiecznej religijności polskiej do jednego tylko jej wymiaru oraz zniekształca obraz ciągłości procesów zachodzących od początku w polskim katolicyzmie i prowadzących do jego głębokiej inkulturacji, jaką obserwuje się w XVII stuleciu.

Fenomenowi katolicyzmu sarmackiego nie wyczerpuje także opis konsekwencji sprzężenia pojęć: Polaka i katolika, rodzimości i „prawej wiary”. Literatura XVII w. utrwala tę symbiozę, ale utrwala także cały świat innych wyobrażeń religijnych, kształtowanych niezwykle sugestywnie przez kaznodziejów, jezuickich misjonarzy, preceptorów (z fundamentalną rolą edukacji i *ratio studiorum* Towarzystwa Jezusowego), kierowników duchowych, bractwa kościelne i kultywowane w nich formy dewocji, obrzędy liturgiczne i paraliturgiczne, ikonografię sakralną, szkoły duchowości, pobożną lekturę. Rejestruje podatność twórców na kościelną perswazję oraz inspiruje się żywiołowym, afektywnym kultem i atrakcyjną estetyką potrydenckiego Kościoła.

„Katolicyzm socjologiczny”, powierzchowny, będący konsekwencją przymusów społecznych działających na rzecz Kościoła¹², portretowany jest przez sarmackich autorów w satyrycznej warstwie ich twórczości, w jej dydaktycznym przesłaniu. Wszelka powierzchowność, jeśli chodzi o jej zdolność istotnego – zwłaszcza twórczego – oddziaływania jest zwykle jałowa, dlatego w barokowej poezji religijnej, przenikniętej katolicką inspiracją, w elegiach pokutnych, mesjadach, parafrazach psalmicznych, hymnach, pieśniach i niezliczonych lirycznych modlitwach ewentualna płytkość religijnego zaangażowania Sarmatów nie pozostawia żadnych śladów i niczego na tej podstawie nie da się o niej wnioskować. Wnioskować można za to o horyzontach intelektualnych tej pobożności, jej granicach wyobraźni i stopniach intensywności.

Towarzyszące XVI-wiecznym rzecznikom reformy katolickiej przekonanie o szczególnym znaczeniu Biblii dla życia chrześcijańskiego, istotnej roli literatury, sztuki i studiów humanistycz-

¹² Por. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 224.

nych dla kultury wiary oraz wsparcia jej idei, już stulecie później zaczyna być oceniane jako zbyt trudne w przełożeniu na praktyczne wymogi zadań duszpasterskich i edukacyjnych. Pedagogika jezuitów, stawiająca sobie za cel takie uformowanie człowieka, by przez życie moralne, zgodne z wiarą i sumieniem osiągnął swoje ostateczne przeznaczenie, czyli zbawienie¹³, w XVII w. ewoluuje od ambitnego ukierunkowania na *studia humanitatis* jako najlepszą metodę kształcenia intelektu i etycznej prawości ku intelektualnym kompromisom wymuszonym przez pragmatykę działań w żywiole szlacheckiej Rzeczypospolitej.

Dynamiczna działalność *Societatis Iesu* w Polsce do czasów „popotu” owocuje aktywnością najważniejszych rodzimych przedstawicieli szkoły ignacjańskiej. Po pierwszym etapie tej działalności, związanym z nazwiskami Jakuba Wujka, Marcina Laterny i Piotra Skargi, następuje okres, w którym tworzą: konwertyta z kalwinizmu, teolog Mikołaj Łęczycki, autor cenionych i wznawianych pism z dziedziny teologii duchowości oraz polskich i łacińskich dzieł ascetycznych i medytacyjnych, teologowie rozwijający podstawy kultu maryjnego, zwłaszcza w postaci *Mariae mancipium*, czyli Stanisław Fenicki i Jan Chomętowski, oraz jeden z największych polskich teologów i pisarzy ascetycznych, uznawany za twórcę polskiej szkoły duchowości, Kasper Drużbicki¹⁴. Sprawna początkowo i pełna rozmachu działalność ojców Towarzystwa, a nawet ich pierwotne zaangażowanie po stronie reform politycznych, przekładają się na wysoki poziom prowadzonych szkół i efektywnie sprawowane swoiste duszpasterstwo studentów, dworzan, dyplomatów i poetów (przykład działającej od 1603 r. Kongregacji Wniebowzięcia NMP przy kościele św. Barbary w Krakowie)¹⁵.

¹³ Por. S. Bednarski, *Upadek i odrodzenie szkół jezuitckich w Polsce. Studium z dziejów kultury i szkolnictwa polskiego*, Kraków 1933, s. 17.

¹⁴ Na temat dokonań tych autorów i problematyki ich pism zob. J. Misiurek, *Historia i teologia...*, s. 201–251.

¹⁵ Zaangażowanie jezuitów w kształtowanie polskiej kultury pobożności ma bogatą literaturę przedmiotu; zob. choćby J. Muczkowski, *Bractwa jezuitckie i akademickie w Krakowie*, Kraków 1845; S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, t. 1–6, Lwów 1900–Kraków 1905; B. Natoński, *op. cit.*, s. 89–219; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach*

Literacki wizerunek katolickiej *pietas* współtworzą przez półtora stulecia poeci tej miary, co Maciej Kazimierz Sarbiewski, Wacław Potocki, Wespazjan Kochowski, Stanisław Herakliusz Lubomirski, twórcy pomniejsi, tacy jak Stanisław Grochowski, Kasper Twardowski, Jan Żabczyk, Kasper Miaskowski, Bartłomiej Zimorowic, Adrian Wieszczycki, Stanisław Serafin Jagodyński, Abraham Rożniatowski, Aleksander Teodor Lacki, Walenty Odyński, Szymon Gawłowski, Klemens Bolesławiusz, Józef Baka, anonimowi twórcy epiki (*Obleżenie Jasnej Góry Częstochowskiej*) i zupełnie już trzeciorzędni autorzy oraz autorki, często także z imienia nieznani: twórcy jezuickiego teatru, klasztornej poezji, pobożnych pieśni i pism dewocyjnych.

Pisarze ci reprezentują bardzo różny profil intelektualny. Są pośród nich erudyci najwyższej próby (Sarbiewski), są także i ci, o których edukacji niczego pewnego nie wiadomo – katolicy prawowierni od dnia chrztu i konwertyci, duchowni i świeccy, reprezentanci najwyższych i niższych warstw stanu szlacheckiego, są wreszcie także mieszczenie. Ich twórczość jest świadectwem oddziaływania rozmaitych typów pobożności i nosi ślady wpływu różnych szkół duchowości. Dzielią ją nierówne stopnie konfesyjnego zaangażowania, zróżnicowany jest wreszcie poziom artystyczny samych dokonań. Twórczość niektórych autorów ma charakter wyraźnie dydaktyczny, innych – apologetyczny. Naiwność i prostota ujęć występuje tam obok krytycznego namysłu (także krytyki Kościoła) i dojrzałego, przenikniętego wiarą problematyzowania relacji człowieka do Stwórcy i świata. Jednych inspirują polemiki z innowiercami, innych – teologia pozytywna, dogmaty, formy kultu, pieśni, obrzędy, liturgia czy sztuka sakralna. Są tu pisarze, których dzieło zrośnięte jest ze światem Biblii i naznaczone przede wszystkim jej intensywną i pełną wiary lekturą, są tacy, których poezja nosi wyraźne ślady oddziaływania tekstów zalecanych

na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995, oprac. L. Grzebień, współpraca zespół jezuitów, Kraków 1996. O poetach – członkach krakowskiej Kongregacji Wniebowzięcia NMP pisze R. Grześkowiak, *Wprowadzenie do lektury*, w: K. Twardowski, *Łódź młodzi z nawałności do brzegu płynąca*, wyd. R. Grześkowiak, Warszawa 1998, s. 5–24.

przez jezuicką dydaktykę – od św. Augustyna przez nowożytnych mistyków i pisarzy ascetycznych aż do świeckiej poezji epickiej i lirycznej, odczytywanej w kluczu chrześcijańskiej alegorezy.

Ta niejednorodność jest odwzorowaniem zróżnicowania postaw XVII-wiecznej wiary i pobożności katolickiej, której specyfiki nie wyczerpuje, a może nawet nie określa ani homogeniczność, ani powierzchowność, bezrefleksyjność czy antyintelektualizm – a już z pewnością nie brak krytycyzmu¹⁶, choć trudno zaprzeczyć, że mocno perswazyjnie ukierunkowany dydaktyzm niektórych autorów, a także artystyczna miara pewnych dokonań mogą takie wrażenie wywoływać. Dotyczy to zwłaszcza bestsellerów barokowej poezji religijnej, mnogości dewocyjnej tandety i piśmiennictwa spod znaku dydaktyki makabry. Aleksander Brückner pisał we wstępie do *Wirydarza poetyckiego* Jakuba T. Trembeckiego:

Jeżeliby kto osądzał wojsko polskie XVII wieku, wojsko kłuszyńskie i chocimskie, wedle wieszących się koło niego ciurów i drabów, ściągnąłby na siebie słuszny zarzut stronnicej, zawistnej niesprawiedliwości albo potwornej nieznamośności rzeczy. A przecież osądzano niegdyś trybem nieco podobnym poezję tego wieku!¹⁷

Trybem nieco podobnym osądzano także sarmacką poezję religijną, której tematyka, estetyka, obrazowanie i język dają akurat świetne pojęcie (bo od strony skutków), jakie osiągnięcia humanizmu wykorzystał w swym duszpasterskim programie potrydencki Kościół w Polsce.

Literatura barokowa pokazuje w perspektywie podmiotowej, jak rozległy jest świat zagadnień i idei składających się na kształt polskiej religijności XVII w. Obraz ten podlega oczywiście modelunkowi regulowanemu przez poetykę gatunków, w których wypowiadają się twórcy. Jednak literatura, przez swą podmiotowość właśnie, najlepiej naświetla istotny zakres oddziaływania idei

¹⁶ Diagnozę tę sformułował A. Czyż, *Ja i Bóg. Poezja metafizyczna późnego baroku*, Wrocław 1988, *passim*; idem, „Namilszy ognisty”. *Drużbicki i rozmyślania ocalające*, w: *Literatura i kultura polska...*, *passim*.

¹⁷ A. Brückner, *Wstęp*, w: *Jakuba Teodora Trembeckiego Wirydarz poetycki*, t. 2, wyd. idem, Lwów 1911, s. XI.

oraz wartości humanizmu chrześcijańskiego w XVII w., rejestruje wszystkie momenty jego przemian i pokazuje, na ile faktycznie kształtował on jeszcze kulturę pobożności sarmackiego baroku.

Między emocjami a drogą rozumu

Wysoka barokowa literatura religijna nie rezygnuje z perswazy intelektualnej; jest zorientowana na perswazję intelektualną i emocjonalną zarazem, przy czym ta pierwsza zaczyna niejako z drugiej wyrastać. I odwrotnie: bywa że wzruszenie czytelnika wyraźnie przewiduje się właśnie jako następstwo zrozumienia – stąd dbałość o argumentację, uzasadnienie postawy podmiotu i racjonalizację przeżyć¹⁸. Odżywa chrześcijańskie koło hermeneutyczne św. Anzelma: żeby zrozumieć, trzeba uwierzyć, żeby uwierzyć, trzeba zrozumieć, przy czym rozumienie nabiera tu charakteru również uczuciowego przylgnięcia. Jest to rezultat dowartościowania rozumowo-afektywnej złożoności natury człowieka, choć zdecydowanie z przechyleniem szali na korzyść skłonności afektywnej. Korzenie takiego myślenia można odnaleźć także u fundatora chrześcijańskiego humanizmu Erazma z Rotterdamu, który, zachęcając do odnowy życia wspieranej lekturą Pisma św., uznawał czynnik emocjonalnego zaangażowania za istotny dla realizacji wskazań ewangelicznych: „Ten rodzaj filozofii – pisał – polega raczej na uczuciach niż na sylogizmach, bardziej jest życiem niż dysputą, natchnieniem raczej niż uczonością, przemianą wewnętrzną raczej niż rozumowaniem”¹⁹. To także Erazm zalecał, by lekturze Ewangelii i pism apostoelskich towarzyszyła raczej modlitwa i pragnienie przemiany niż szukanie i zbrojenie się w rozumowe racje²⁰. Jezuita, duchowi synowie św. Ignacego, który po lekturze Erazmowego *Enchiridionii militis christiani* czuł się ochłodzony w gor-

¹⁸ Zob. S. Nieznanowski, *O poezji Kaspra Miaskowskiego. Studium o kształtowaniu się baroku w poezji polskiej*, Lublin 1965, s. 51.

¹⁹ Erazm z Rotterdamu, *Parakleza to jest zachęta do uprawiania filozofii chrześcijańskiej*, w: idem, *Trzy rozprawy*, tłum. i oprac. J. Domański, Warszawa 1960, s. 52–53.

²⁰ Zob. *ibidem*, s. 55.

liwości²¹, w swym racjonalistycznym i pragmatycznym programie duszpasterskim znakomicie wyzyskują fakt, że uczucie oraz naturalna skłonność sensualna może człowieka – a w każdym razie większość ludzi – zaprowadzić dużo dalej niż kiedykolwiek zdołałby tego dokonać sam, choćby i rzetelny, wywód intelektualny.

Podstawowym politycznym i społecznym doświadczeniem XVII-wiecznej Polski są skutki także religijnego rozdzielenia, które nie wiadomo kiedy przekroczyło ramy intelektualnej spekulacji, potyczek retorycznych czy nawet obyczajowej prowokacji, i naznaczyło metafizycznym i eschatologicznym drżeniem co wrażliwsze sumienia tych, którzy uświadamiali sobie sens dokonującego się przełomu. Poeci sarmackiego katolicyzmu dobrze wiedzą, że umysł raz poruszony wątpliwościami raczej nie powraca do stanu pierwotnej równowagi. Wzrost napięcia eschatologicznego, intensyfikacja wrażliwości mirakularnej i pokutna tonacja naznaczające sarmacką religijność są konsekwencją nie tylko postępującej degeneracji politycznej, wojen i ciągłego zagrożenia militarnego, ale także uprzytomnienia dramatu rozerwania jedności wiary. Wielka rola w utwierdzaniu wiernych w takim przeświadczeniu przypada w tym względzie kaznodziejom. Z zaskoczeniem można odkryć, że w literaturze tamtego czasu, częściej niżby można się było tego spodziewać, odnajduje się przekonanie, że to nie wątplenie wymaga wysiłku, lecz wiara. Dlatego też racje rozumowe, podobnie jak konsekwencje postawy wiary w odniesieniu do zaufania wobec możliwości intelektualnych, traktowane są przez sarmackich twórców bardzo poważnie. Z całą pewnością można powiedzieć, że poezji tej patronuje zdanie – wprowadzie różnie rozumiane – rozpoczynające drugi rozdział pierwszej księgi *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza a Kempis: „Omnis homo naturaliter scire desiderat, sed scientia sine timore Dei quid importat?”²². Echa tych słów (z róż-

²¹ Zob. K. Górski, *Humanizm chrześcijański a klimat kulturalny XVI wieku*, w: Jan Kochanowski 1584–1984. *Epoka – twórczość – recepcja*, t. 1, red. J. Pelc, P. Buchwald-Pelcowa, B. Otwinowska, Lublin 1989, s. 76.

²² Znaczenie tych słów, będących czytelnym nawiązaniem do pierwszego zdania *Metafizyki* Arystotelesa, omawia W. Jaeger, *Humanizm i teologia*, wstęp M. Plezia, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1957, s. 21–25.

ną intensywnością) wybrzmiewają w barokowych wierszach – od *Pochodni Miłości Bożej* Kaspra Twardowskiego do *Uwag* księdza Baki.

Matka Boska, odwołująca bohatera *Pochodni Miłości Bożej* Kaspra Twardowskiego od wielkiej epiki bohaterskiej, ostentacyjnie wręcz odwołuje się do jego ambicji intelektualnych, obiecując pewną drogę zbawienia tym, którzy „radzą się baczenia” i „sprawują rozumem” (por. *Pieśń pierwsza* 9, w. 1, 8)²³. Twardowski do końca poematu będzie nawiązywał już to do mądrości i gruntownej nauki, już to do „rozumu bystrego”, który, rozpoznając w przyrodzie dzieło ręki Boga, kierować ma człowieka na ścieżkę Boskiej miłości. I nie jest to tylko pozór intelektualnego procesu, w istocie dość uproszczonego. Mamy w tej argumentacji przecież także echo jednej z dróg św. Tomasza z Akwinu oraz prawdę biblijną, prawdę Psalterza: całe stworzenie świadczy o Bogu i głosi Jego chwałę.

Ale Matka Boska, która przed chwilą jeszcze przyprowadzała poetę „do rozumu”, zapewniając, że prawdziwe szczęście gwarantuje podporządkowanie się tylko jego zaleceniom, powtórzy też myśl z *Nasładowania Chrystusa*: „Wielki to jest błąd być światu uczonym,/ a o terminie nie pomnieć zbawionym” (*Pieśń pierwsza* 10, w. 1–2). Uczoność (*scientia*), do której zostaje sprowadzona mądrość (*sapientia*), traci na znaczeniu po skonfrontowaniu jej z eschatologicznym pryncypium. Wprawdzie już w następnych słowach Maryja zapewnia: „Uczonych rozum na niebie osiedzie/ i jako gwiazdy połyskać się będzie” (*Pieśń pierwsza* 11, w. 3–4), jednak staje się jasne, że wartość mądrości zostaje zrelatywizowana, a nadzieja chwały niebieskiej przeznaczonej mędrcom tym tylko „należy”, „którzy w pokorze ćwiczonego ducha/ ku czci wiecznemu Bogu poświęcili –/ tacy się będą rozumem szczycili” (*Pieśń pierwsza* 11, w. 6–8).

Hybris – wielka pokusa i niebezpieczeństwo humanistów²⁴, zagraża międzyludzkiej solidarności i jest korzeniem bezbożności.

²³ Wszystkie fragmenty z *Pochodni* pochodzą z edycji: K. Twardowski, *Pochodnia Miłości Bożej z pięćdziesięciu strzał ognistych*, wyd. K. Mrowcewicz, Warszawa 1995. Cytaty lokalizuję w tekście głównym, podając po oznaczeniu pieśni numer oktystychu (cyfry arabskie) i numery wersów.

²⁴ Por. A. Nowicka-Jeżowa, *Sen życia w Trenie XIX*, „Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza” t. 32, 1997, s. 55.

Stanisław Herakliusz Lubomirski, rozważając zależność między cnotą i naukami, napisze: „teolog, mówiąc o Bogu, pyszniej, a prostak, nie mówiąc o Bogu, pokorny”²⁵. Pycha zagraża także temu, kto sam nią grzeszy: „Rozum w głowie, w rozumie zawisł dowcip człeczcy:/ jeśli zbystrzał nad miarę, pewnie go skaleczy” (*Żelazo żelazem ostrzą* M, I, 255, w. 13–14)²⁶ – napisze Wacław Potocki, który sam nie ufa swemu rozumowi, może bardziej niż inni, i dlatego po latach pyta, podobnie jak Twardowski: „Czemuż nieba przez świeckie szukają ćwiczenia,/ Które nic nie pomogą do dusze zbawienia?” ([*Żelazo żelazem ostrzą*] *Do tegoż drugi raz* M, I, 256, w. 15–16), i rozwija tę myśl, radykalizując ją w dalszej wypowiedzi:

Głupstwem, nieprzyjacielem, kto świętych pism pyta,
Bożym jest mądrość świecka, łąco się doczyta.
W pobożności utopić wszystkie trzeba zmysły:
Z tej rozumu i wszystkie nauki zawisły.
Tej kto nie ma, niech wszystkie filozofy świata,
Niech Arystotelesa, niech przejdzie Sokrata,
Pychę ma nad prostaków, w której się odyma,
Że coś więcej o sobie niż o nim kto trzyma.

([*Żelazo żelazem ostrzą*] *Do tegoż drugi raz* M, I, 256, w. 19–26)

W epistemologicznym radykalizmie Potocki idzie daleko. Mnoży paradoksy, by ukazać niewspółmierność i nieadekwatność możliwości ludzkiego poznania wobec prawdy Boskiej: „Nie może głupi mędrak małej umieć rzeczy,/ że świecka, że cielesna mądrość Boskiej przeczy” (*Ustawicznie się ucząc przyszedłem do starości* M, I, 284, w. 11–12). Za tym wątpieniem, które skrywa w istocie pesymizm poznawczy, stoi także lektura Jana Kochanowskiego

²⁵ S.H. Lubomirski, *O naukach i prostocie rozmowa I*, w: idem, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, wyd. J. Dąbkowska-Kujko, Warszawa 2006, s. 27.

²⁶ Wszystkie fragmenty z *Moraliiów* Wacława Potockiego pochodzą z edycji: W. Potocki, *Moralia*, t. 1–3, wyd. T. Grabowski, J. Łoś, Kraków 1915–1918. Cytaty lokalizuję w tekście głównym, podając tytuł utworu, skrót na oznaczenie zbioru (M), numer części księgi pierwszej zbioru (cyfry rzymskie I–V), numer utworu w zbiorze (cyfry arabskie) i numery wersów.

(zwłaszcza *Trenów*, szczególnie IX i XI, i najbardziej gorzkich fraszek, np. *Człowiek Boże igrzysko* III, 76²⁷), której przewartościowane sensy Potocki wyzyskuje jako argument w swojej rywalizacji z mistrzem czarnoleskim:

Niech kto w świeckich naukach najwyżej się wspina,
Które grzechu nie mają, co wielka nowina,
Bo jeśli kędy, jako Duch święty powiada,
Z umiejętności pycha w serca się zakrada.

(*Kto nigdy źle, nigdy dobrze* M, II, 176, w. 23–26)

Bohater i podmiot religijnych wierszy Kochowskiego czy Potockiego zadaje Bogu wiele pytań, jednak twórcom tym bliska jest także postawa, którą wyrażają słowa: „Nie pytaj się, głupcze” (*Psalmodia* I, w. 9)²⁸, bo „któregoż stworzenia najsubtelniejszy rozum atrybutów [...] Boskich dociecze?” (*Psalmodia* I, w. 2). Literatura sarmackiego katolicyzmu kocha i czci tajemnicę wiary (zapewne jest w tym także postawa polemiczna w kontekście „religii zgodnej z rozumem” – arianizmu), bowiem jej cudowności, jak pisał Abraham Rożniatowski, „najsubtelniejszymi zmysłami mózgów ludzkich nie są ogarnione” (*Pamiętka krwawej ofiary* XXVI, w. 10–11)²⁹.

Wiek XVII znużył się dysputami teologicznymi – widać to zwłaszcza po znacznym obniżeniu się ich poziomu w drugiej połowie stulecia. Nie było też żadnych ich dobrych rezultatów (vide klęska toruńskiego *Colloquium charitativum*), a wysiłek wzajemnego kształtowania się i wychowywania, zarówno pośród

²⁷ J. Kochanowski, *Dzieła polskie*, oprac. J. Krzyżanowski, Warszawa 1980, s. 217.

²⁸ Wszystkie fragmenty z *Psalmidii polskiej* Wespazjana Kochowskiego pochodzą z edycji: W. Kochowski, *Utwory poetyckie. Wybór*, oprac. M. Eustachiewicz, Wrocław 1991. Cytaty lokalizuję w tekście głównym, podając tytuł zbioru, numer psalmu (cyfry rzymskie) i numery wersów.

²⁹ Wszystkie fragmenty z *Pamiętki krwawej ofiary* Abrahama Rożniatowskiego pochodzą z edycji: A. Rożniatowski, *Pamiętka krwawej ofiary Pana Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa*, wyd. J. Gruchała, Warszawa 2003. Cytaty lokalizuję w tekście głównym, podając tytuł, numer części poematu (cyfry rzymskie) i numery wersów.

elit, jak i szerokich kół szlacheckich, został zaniedbany. Teologia kontrowersyjna, wykładana dwutorowo w jezuickich seminariach (doskonała i sumaryczna)³⁰, w praktyce duszpasterskiej (zwłaszcza kaznodziejskiej) zyskiwała raczej mizerną postać. Ukazuje to Potocki w obszernych narracjach o powiatowych kaznodziejach, którzy pozorują wobec parafian kompetencję teologiczną w aranżowanych w miejsce kazań wyimaginowanych (i zawsze zwycięskich) dysputach z heretykami, których racje – podobnie jak i korpus nieodpartych na nie kontrargumentów – znają jedynie z podręcznych kompilacji.

Po teologicznym entuzjazmie XVI w. następne stulecie spekulacje w tej dziedzinie traktuje nieufnie. „O Bogu niebezpieczne badanie się” zanotował na marginesie *Rozmowy o naukach i prostocie* Lubomirski:

A teraz wrzкомо nazbyt Boga znać i opisać, i własność jego tłumaczyć chcemy, a tym samym, więcej niż się godzi o Bogu mówiąc, próżnemi słowy i myślami cnocie wiary i pokory przeciwnemi się stajemy. [...] Tak właśnie jako owo lot Ikara: im słońcu bliższy, tym jemu niebezpieczniejszy, bo woskowej kreaturze śmiertelne jest do słońca przymknienie. [...] Nie wspominam herezji i bluźnierstw, które z zbytniej subtelności teologii fundament błędów swych wzięły³¹.

Jednak sarmaccy twórcy, choć starają się separować od inspiracji heterodoksyjnych, nie stronią od refleksji teologicznych, choć są to różnej próby rozważania. Przybierają one zwykle postać medytacji, żarliwej modlitwy czy, niekiedy, dydaktycznego dyskursu. Potocki ze swoimi ćwiczeniami intelektualnymi w tej materii (*Przez służę do pana. Przez świętych do nieba* M, II, 361) jest raczej wyjątkiem, a i on bywa ostrożny: „Ja z kościołem wszystkich świętych wzywam,/ ani się na piśmienne racyje zdobywam,/ bom żołnierz, nie teolog. Znajdziesz, ktoć odpowie:/ do ojców Jezuitów idź, bywszy w Krakowie” (*Przez służę do pana. Przez świętych do nieba* M, II, 361, w. 123–126).

³⁰ Zob. na ten temat: B. Natoński, *op. cit.*, s. 17–32.

³¹ S.H. Lubomirski, *op. cit.*, s. 27–28.

Zmysłowa ekspresja

Okrzepły po okresie reformacyjnych sukcesów katolicyzm użytkuje osiągnięcia humanizmu dla propagowania swych idei – rolę fundamentalną w tym względzie i nie do przecenienia odgrywa Towarzystwo Jezusowe z jego programem edukacji i duszpasterstwa³². Literatura owego okresu naznaczona jest świadectwami konwersji oraz oddziaływania silnej i atrakcyjnej jezuickiej perswazyj – operującej konkretem, odwołującej się do prawdy doświadczenia i praktycznej intuicji rozeznania, umiejącej ponadto angażować ludzkie upodobania i przyzwyczajenia, które przekształca w ważny komponent więzi człowieka z jego wiarą.

Jezuici czynią naturę ludzką i jej skłonności (zaufanie do zmysłów, zaufanie do tego, co bliskie i znane) potężnym orężem perswazyjnym w swoim zaangażowaniu polemicznym i duszpasterskim. Akcentowanie cielesnego i emocjonalnego aspektu macierzyństwa Maryi, dzieciństwa Syna Bożego oraz Ukrzyżowania w naturalny sposób konfrontowane jest ze spirytualizacją wiary w odłamach protestanckich. Koncentracja na konsekwencjach Wcielenia i człowieczeństwa Chrystusa, Jego uniżeniu i cierpieniu prowadzi do szczególnie intensywnego rozwoju maryjnego i chrystocentrycznego³³ nurtu katolickiej duchowości w Polsce, który z dużą siłą oddziałuje na poezję. Sensualna sugestywność opisów Boskiej cielesności staje się też szczególnego rodzaju świadectwem konfesyjnym – już choćby dlatego, że poeci katolicycy zwykle śmieiej poczynają sobie w procesie artystycznego wykorzystywania szczegółów Dzieciństwa czy Męki („Już pióro swe niegodne w krwawym Pańskim pocie/ omaczam, przystępując do krwawej ofiary” – pisze

³² Por. J. Misiurek, *Historia i teologia...*, s. 63–64.

³³ Na ten temat zob. idem, *Nauka polskich teologów katolickich XVII i XVIII wieku o kulcie Serca Jezusowego*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” t. 12, 1974, nr 1, s. 61–78; idem, *Pojęcie i postawy kultu Serca Jezusowego według polskich teologów katolickich XVII i XVIII wieku*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” t. 31, 1984, z. 2, s. 93–106; idem, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1, *passim*; Cz. Deptuła, *Z zagadnień kultu maryjnego w Polsce*, „*Ateneum Kapłańskie*” t. 52, 1960, z. 3, s. 392–419.

Abraham Rożniatowski w *Pamiętce krwawej ofiary* (VI, w. 4–5)). Mieścić się tu będzie czułość i intymność przedstawień Kaspra Twardowskiego, Grochowskiego, Miaskowskiego, Żabczyca, kołęd czy kantyczek karmelitańskich, naturalizm i fizjologia literackich scen Męki Pańskiej, detaliczne opisy umęczonego Chrystusowego ciała z barokowych mesjad, poematów alegorycznych czy pieśni kalwaryjskich (znów przykład Rożniatowskiego: „włócznia bok, śledzionę i serce rozdarła,/ aż się o lewe żebro utkniona oparła” (*Pamiętka krwawej ofiary* XXV, w. 45–46)). Śmiałość lirycznych obrazów spod znaku *erotica sacra* staje się znakiem afirmacji i sakralizacji naturalnego porządku zmysłowej percepcji, charakterystycznych dla duchowości ignacjańskiej i sztuki jezuickiej³⁴.

Życie wiary i źródła inwencyjne literatury

Obserwacja wysokiego poziomu ekspresji emocjonalnej pobożnych wierszy, osiąganego m.in. przez drobiazgowość opisu, hiperbolizację i sugestywność metafor, prowadzi do pytań o źródła inwencyjne i tradycję, do których odwołują się barokowe wiersze religijne. To nie tylko Biblia, kantyki brewiarzowe, nabożeństwa paraliturgiczne, estetyka obrzędów kościelnych i ikonografia sakralna, ale również opowieści apokryficzne, prywatne objawienia (np. św. Brygidy), dzieła ascetyczne oraz popularne pieśni świeckie i liryka erotyczna, której konwencja silnie oddziaływała na poezję religijną. Pod naporem życia polski Kościół, bardziej – jak pisała Alina Nowicka-Jeżowa – skłonny do chrystianizacji rodzimych kultur niż ich zniszczenia³⁵, zdroworoządkowo odstępował od trydenckich dyrektyw oczyszczania – zwłaszcza liturgii – z żywiołu plebejskiego, ludowego, z tego co niekanoniczne, niestosowne a nawet niegodne, a co może stać się potencjalnie

³⁴ Por. M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin 1998 s. 263–264.

³⁵ Zob. A. Nowicka-Jeżowa, *Pieśni czasu śmierci. Studium z historii duchowości XVI–XVIII wieku*, Lublin 1992, s. 298.

nośnikiem nieortodoksji. Apokryfy, rugowane przez sobór, bardzo płodnie oddziałują na wyobraźnię i literaturę – tak dochodzi do odradzania się form piśmiennictwa średniowiecznego w literaturze religijnej baroku³⁶.

Dogmaty katolickie (choćby dogmat transsubstancjacji) także okazują się źródłem inspiracji, a niekiedy wręcz osnową tematyczną wielu tekstów. Pojawiają się rozmaite parafrazy Pisma św. (przykładem może być cały korpus zaginionych parafraz Wacława Potockiego, a także liczne mesjady wielu autorów) i liturgicznych tekstów Kościoła. W parafrazach psalmicznych poeci wybierają zwykle teksty pokutne i lamentacyjne – z pewnością zresztą zauważalny model bohatera religijnej literatury wstępującego baroku to pokutnik, ale także pokutnik, który przeżył już duchową przemianę i postępuje wysoką ścieżką miłości Boskiej. Poezja sarmackiego katolicyzmu jest harmonią głosu Pisma i szeroko pojętej tradycji Kościoła – z jego liturgią, paraliturgią, ikonografią i szkołami pobożności. Stylistyka modlitw liturgicznych i paraliturgicznych modeluje stylistykę utworów. Poeci, osadzeni mocno w tradycji literackiej, potwierdzenia prawdy swego dzieła szukają w autorytecie Biblii, kanonie patrystycznym i urzędzie nauczycielskim Kościoła. Kościelna tradycja alegorycznej i figuratywnej interpretacji Pisma św. staje się źródłem metaforyki poezji maryjnej Bartłomieja Zimorowica, Walentego Odymalskiego, Wespazjana Kochowskiego, Wojciecha Stanisława Chrościńskiego. Jest to nie tylko wynik potrzeby szukania oparcia w autorytecie. Biblia jest obiektem istotnej fascynacji XVII-wiecznych autorów. Poeci są doskonale obeznani z praktyką figuratywnej interpretacji Pisma, wiedzą też doskonale, do jakich jego przekładów się odwoływać (przykład Lubomirskiego, który w przedmowie do swego *Eklezjastes*a zastrzega, iż taką przybrał „szatą” biblijnego mędrca, jaką mu niegdyś zakroił św. Hieronim).

Poeci sarmaccy kontynuują – mocno zmienioną – humanistyczną praktykę imitacji Psalmów, choć do Franciszka Karpińskiego

³⁶ Pisze o tym eadem, *Feniks w popiołach. Uwagi o kulturze religijnej drugiej połowy XVII wieku*, w: *Literatura i kultura polska...*, s. 121–138.

żaden z twórców katolickich po dokonaniu czarnoleskim nie podejmie już próby nowej poetyckiej parafrazy całości Psalterza. Wybiórczość i aspektowość to cecha, która będzie im od owego czasu w artystycznym opracowaniu tej księgi towarzyszyć. W tym świetle należałoby zweryfikować istniejące twierdzenia o kryzysie lektury Biblii w drugiej połowie XVII w.; jeżeli istniał – w poezji nie sposób odnaleźć żadnych jego znamion. Mesjady (Odymalskiego *Świata naprawionego od Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i człowieka [...] historyjej świętej ksiąg dziesięć [...]*, Kraków 1671; Kochowskiego *Chrystus cierpiący [...]*, Kraków 1681; Gawłowskiego *Jezus Nazareński Syn Ojca przedwiecznego [...]*, Warszawa 1686; Potockiego *Nowy zaciąg pod chorągiew starą triumfującego Jezusa [...]*, Warszawa 1698), podobnie jak parafrazy psalmiczne Potockiego czy Kochowskiego, są formą imitacji Pisma, aktem poetyckim i religijnym zarazem³⁷. Te formy oczywiście ewoluują – z parafrazy psalmicznej rodzi się elegia pokutna – liryczny wyraz pokutnej hipertrofii XVII w. (atrakcyjny nawet dla poetów protestanckich). Rozpisane na wiele gatunków literackich „penitencje” barokowych twórców – a są tam elegie (Hieronim Morsztyn, Miaskowski, Jan Andrzej Morsztyn, Lubomirski), poematy alegoryczne (Kasper Twardowski) oraz pieśni i parafrazy psalmiczne (Potocki, Kochowski), wpisują się w szeroki kontekst dyskusji o godności i wolności człowieka, o wielkości i nędzy jego natury, o grzechu, łasce, miłosierdziu i zbawieniu. Twórcy odnajdują wzory pokuty w Biblii, ale także w tradycji hagiograficznej. Dużym zainteresowaniem cieszą się wielcy pokutnicy Biblii i starożytności chrześcijańskiej: św. Piotr, św. Maria Magdalena, św. Augustyn i św. Hieronim.

Rozkwit poetyckich spowiedzi, na które składają się żywiołowe samooskarżenia wyliczane według rachunku przykazań boskich, kościelnych i katalogu siedmiu grzechów głównych, naznaczo-

³⁷ Odmienny wniosek (w barokowej teorii imitacji Biblii imitacja jest aktem przede wszystkim religijnym, gdzie zagadnienia poetyckie traktowane są jako drugorzędne) wysnuwa K. Obremski, *Barokowa teoria imitacji Biblii. Hozjusz – Possevino – Sarbiewski*, w: *Literatura polskiego baroku w kręgu idei*, red. A. Nowicka-Jeżowa, M. Hanusiewicz, A. Karpiński, Lublin 1995, s. 47; zob. też idem, „*Psalmodia polska*”. *Trzy studia nad poematem*, Toruń 1995, s. 13–40.

ne szczególnym racjonalizmem pokutnym, widocznym właśnie w uporządkowaniu rozmyślań, zbiega się w czasie z intensywnym rozwojem teologii moralnej. Podkreśla się, że teologia ta, w Polsce pierwszej połowy XVII w. jeszcze nieuformowana ostatecznie, odznaczała się oryginalnością, otwarciem na myśl teologiczną Zachodu oraz głębokim zharmonizowaniem kazuistyki i nauki ascetyczno-mistycznej, a jej cały pozytywny przekaz moralny mieścił się wówczas w dziełach traktujących o życiu wewnętrznym w sposób daleki od legalizmu i minimalizmu³⁸. I mimo że w drugiej połowie stulecia zaczęły się upowszechniać w polskim środowisku także dzieła probabilistyczne, o prawniczym nachyleniu, przesuwające punkt ciężkości na płaszczyznę kazuistyki, polska teologia nadal rozwijała się w sposób sobie właściwy – ascetyczno-mistyczny³⁹.

Praktyka parafraz Pisma św. wpisuje się w będący konsekwencją i osiągnięciem humanizmu renesansowego potrydencki program naśladowania Biblii, rozwijany na gruncie teorii poetyckiej choćby przez Sarbiewskiego w *De perfecta poesi*. Poetyckie medytacje nad historią świętą – widać to zwłaszcza w literackich rozmyślaniach Męki Pańskiej – więcej czerpią jednak z tradycji apokryficznej, a konstruowane są często według konkretnego przepisu medytacyjnego – najczęściej szkoły ignacjańskiej⁴⁰. Tak stawiane są przed oczy czytelnika najdrobniejsze nawet – znane z przekazu tradycji i otaczane kultem w pobożności pasyjnej – narzędzia męki Chrystusa i takim trybem rozmyślania zmierzają ku maksymalnemu ukonkretnieniu i unaocznieniu przedmiotu rozważań. W utworach narracyjnych w trakcie opisu takiej medytacji zmienia się nawet niekiedy czas gramatyczny narracji, z przeszłego na teraźniejszy,

³⁸ Zob. J. Bajda, *Teologia moralna (kazuistyczna) w XVII–XVIII wieku*, w: *Dzieje teologii...*, t. 2, cz. 1, s. 283–284.

³⁹ Zob. *ibidem*, s. 284–285.

⁴⁰ Na ten temat zob. K. Mrowcewicz, *Wstęp*, w: „*Wysoki umysł w dolnych rzeczach zawiklany*”. *Antologia polskiej poezji metafizycznej epoki baroku. Od Mikołaja Sępa Szarzyńskiego do Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, oprac. idem, Warszawa 1993, s. 17–42; E. Poprawa-Kaczyńska, *Ignacjański „modus meditando” w kulturze religijnej późnego baroku*, w: *Religijność literatury polskiego baroku*, red. Cz. Hernas, M. Hanusiewicz, Lublin 1995, s. 259–270.

a uwaga i wyobrażenia odbiorcy angażowane są przez retoryczne apelacje, co przyczynia się do wzrostu dynamiki przedstawienia (przykładem może być *Pamiętka* Roźniatowskiego, gdzie czytelnik jest aktywizowany przez częste wezwania w rodzaju „patrzaj, patrzaj”). Bywają też przypadki – charakterystyczne chyba wyłącznie dla poezji religijnej katolickich autorów – gdy wydarzenia ewangeliczne stają się w opracowaniu lirycznym środkiem medytacji zupełnie odmiennej, w której przewodnikiem okazuje się intelektualny schemat wiersza i jego artystyczny kształt – to przypadek konceptystycznych *Poezji postu świętego* Lubomirskiego⁴¹.

Stylistyka i budowa utworów religijnych bywają wyraźnie osadzone w języku liturgicznych modlitw i suplikacji. Finalne partie poematów odwołują się bezpośrednio do znanego powszechnie kodu stylistycznego, jakim posługuje się zgromadzenie modlitewne, i wzbogacają w ten sposób dzieła literackie o szerszy wymiar, wpisując je w kontekst pozaartystyczny. Nie będąc przecież często poetami wysokiej próby, autorzy szukają oparcia dla swych tekstów w tradycyjnych formułach kościelnych.

Nie wszyscy poeci katolickiego baroku skłonni są, jak Miaskowski, wodzić Muzy do betlejemskiej stajenki. Nie wszyscy w żarliwej modlitwie zapominają się i proszą mitologicznych herosów o ratunek przed potopem grzechów (Kasper Twardowski), nieczęsta w naszej literaturze (także tej łacińskiej) jest praktyka alegorycznych odczytań antycznych erotyków, praktykowana przez Sarbiewskiego w jego lirycznych parodiach. Raczej unikalna będzie alegoryczna lektura fraszek Kochanowskiego (przypadek taki można odnotować u Kaspra Twardowskiego, zapisującego w *Łodzi młodzi* (w. 855–874) takie właśnie odczytanie fraszki III, 9 *O miłości*⁴²), choć już nie tak unikalna alegoreza nowożytniej epiiki (*Gofred*) – a to już jest hermeneutyka najbardziej klasyczna z możliwych. Antyk angażowany jest przez poetów w celach

⁴¹ Na ten temat zob. A. Karpiński, *Koncept jako rozumowanie albo Stanisława Herakliusza Lubomirskiego czytanie Pisma*, w: *Koncept w kulturze staropolskiej*, red. L. Ślękowska, A. Karpiński, W. Pawlak, Lublin 2005, s. 133–145; idem, *Stanisława Herakliusza Lubomirskiego spotkania z sacrum*, w: *Religijność literatury...*, s. 221–249.

⁴² J. Kochanowski, *op. cit.*, s. 195.

apologetycznych (Miaskowski, Kasper Twardowski, Sarbiewski, Kochowski), polemiczny zaś z nim dialog wykorzystywany bywa jako retoryczne wzmocnienie perswazji moralnej (Potocki). Będąca owocem kultury humanizmu chrystianizacja dziedzictwa antycznego, upowszechniona dzięki programowi edukacji jezuickiej, jest najlepszym świadectwem wysokiej oceny dorobku grecko-rzymskiego, wszystkie zaś wymienione praktyki są takiej adaptacji skutkiem i przykładem. Obok tego „zastosowania” starożytności obserwuje się jednak osłabienie wysiłku emulacji: poeci z upodobaniem podkreślają swoją rodzimość, a ich nawiązania do antyku wyczerpują się często na poziomie gestów czysto formalnych (np. Kochowski za Horacym dzieli *Niepróżnujące próżnowanie* na cztery księgi pieśni i piątą epodów, lecz w *Konkluzji liryków* zamykającej *Lyricorum polskich epodon* mówi, że z Horacym nie myśli stawać w szranki i że nie chodził z nim do jednej szkoły). Odczuwany jest także pewien przymus konfesyjny, jego świadectwem jest choćby napisana przez Kochowskiego *Apologia za Janem Kochanowskim, wojskim sendomirskim, którego niektórzy rozumieją być heretykiem*.

Krytyka i afirmacja

Granice afirmacji zjawisk składających się na charakterystyczny wizerunek ich pobożności sarmaccy poeci ustalali sami. Katolickie obrzędy i dewocja nie są w ich twórczości przyjmowane bezkrytycznie. W *Dialogu o Zmartwychwstaniu Pańskim* Potockiego, Lucyfer, po zrujnowaniu piekła przez Chrystusa, pociesza siebie i swoje czarty zapowiadając, że śmierć Zbawiciela może i zbawi dziesięciu, ale dla stu stanie się drabiną do piekła, gdyż będą grzeszyć coraz śmielej, położywszy nadzieję w powierzchowności form nabożeństwa – postach, drózkach, suchotach i święconej wodzie, jałmużnach, obrazach, świecach, pompach, muzykach (por. Akt V, w. 75–94)⁴³. Podobne obserwacje zamieszcza Krzysztof Opaliński

⁴³ W. Potocki, *Dialog o Zmartwychwstaniu Pańskim*, w: idem, *Dzieła*, t. 1, oprac. L. Kukulski, słowo wstępne B. Otwinowska, Warszawa 1987, s. 633.

w swej satyrze na liżyobrazków i zmyślonych nabożniczków (II 2), co mają „pacioreczki” w ręku, postać świętą, a hajduckie sumienie (por. *Satyry*, w. 1–10)⁴⁴.

Poezja religijna drugiej połowy XVII w. nosi ślady – skrywane lub nie – krytycznego namysłu nad rzeczywistością wiary. Potocki, konwertyta z arianizmu i żarliwy katolik, miewa pewne kłopoty nie tylko z kultem obrazów czy ideą życia zakonnego, ale także katolicką wykładnią tajemnic Kościoła ([*Pieniądze panią, cnota chodzi za nią*] *Na toż trzeci raz* M, IV, 279); Nawet dewocyjny Kochowski w swej poetyckiej relacji z postrzału w „gnieźnieńskie potrzebie” wyznaje swe wcześniejsze powątpiewanie w cudowny znak krwawiącego krucyfiksu (*Pieśń XVI*), i jemu także nie jest obce pytanie „głupca”: „kiedy się Bóg poczał?” (*Psalmodya* I, w. 9). Wszystkie te wątpliwości, zastrzeżenia i kwestie milkną natomiast w obliczu tajemnicy Bożej Matki i sarmackiej Królowej.

Pisał Karol Górski, że intensywność kultu maryjnego jest jednym z istotnych wskaźników życia wewnętrznego społeczności katolickiej, poziomu ascezy, mistyki, a nawet ortodoksyjnej pobożności⁴⁵. Matka Boska czczona była w Rzeczypospolitej już za czasów jagiellońskich jako Królowa Polski, jednak – jak zauważa Jacques Le Goff, którego obserwację odnotowuje Górski – w czasach średniowiecza i renesansu jest ona w Polsce przede wszystkim Matką, podczas gdy np. we Francji występuje jako Dziewica i Królowa⁴⁶. Maryja w XVII-wiecznej Polsce jest Opiekunką ludu, Strażniczką wolności szlacheckich i wybraną przez „równych wojewodzie” Królową, zaś akcentowanie królewskiego majestatu – jak pisze Czesław Deptuła – z natury rzeczy wydaje się nadawać Jej pewną autonomię w całokształcie życia kultowego⁴⁷. Dynamiczna pobożność maryjna, charakterystyczna dla XVII-wiecznej Rzeczypospolitej, jest jednym z przejawów specyfiki rodzimej szkoły

⁴⁴ K. Opaliński, *Satyry*, oprac. L. Eustachiewicz, Wrocław 1953, s. 81.

⁴⁵ Zob. K. Górski, *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980, s. 258.

⁴⁶ Zob. idem, *Duchowość polska w XV wieku*, w: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, red. T. Michałowska, Warszawa 1993, s. 174.

⁴⁷ Cz. Deptuła, *op. cit.*, s. 395–396.

duchowości, rozwijającej nabożeństwo niewolnictwa maryjnego, kultu Niepokalanego Poczęcia i Niepokalanego Serca Maryi⁴⁸. Poezja religijna portretuje tę pobożność – dobrym przykładem będzie tu fragment *Wizerunku [...] Panny i Matki [...] Maryjej* Odyńskiego, z pietyzmem utrwalający różnorodność pobożności:

Są, co pod hasłem Twojego Imienia
W różnych Cię Bractwach, jedni duchownemi
Czczą Koronami w nadzieję zbawienia,
Drudzy się zdobią sukienkami Twemi,
Pewni, wiecznego iż od upalenia
Za Twą przyczyną zostaną wolnemi;
Niektórzy pęta, znak służby Twej noszą,
Za którą wieczną swobodę odnoszą⁴⁹.

(*Wizerunek Panny i Matki Maryjej*, CXVII, w. 1–8)

Matka Boska Sarmatów zyskuje – widać to zwłaszcza w poezji Kochowskiego – także wymiar lokalny. To nie tylko „antemurał Sarmacyjej dany”, ale i Opiekunka miasta, dzielnicy, powiatu. W poezji maryjnej nurtu „dogmatycznego” (według określenia Nieznanowskiego), w którym najsilniej obecna jest inspiracja egzegezą figuratywną Starego Testamentu (parafrazy hymnów kościelnych, różańca i innych modlitw) widać – zwłaszcza w imionach nadawanych Maryi – wysoką świadomość biblijnych korzeni jej kultu, choć już same rezultaty artystyczne wnoszonych do poezji teologicznych nawyków – jak zauważa Stefan Nieznanowski – bywają raczej nieszczegółowe⁵⁰. Na tym tle niewątpliwie odznacza się cytowany tu *Wizerunek doskonałej świętobliwości z niewysłowionych*

⁴⁸ Zob. J. Misiurek, *W poszukiwaniu tożsamości polskiej teologii*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” t. 34, 1987, z. 2, s. 99–110.

⁴⁹ W. Odyński, *Wizerunek doskonałej świętobliwości z niewysłowionych cnót i obyczajów chwalebnego żywota Przenajświętszej Panny i Matki Słowa Boskiego Wcielonego Maryjej [...]*, Kraków 1660, druk. wdowy i dziedziców F. Cezarego. Cytaty lokalizuję w tekście głównym, podając skrócony tytuł, numer oktawy (cyfry rzymskie) i numery wersów.

⁵⁰ S. Nieznanowski, *Matka Boska w poezji baroku i czasów saskich*, w: idem, *Studia i wizerunki. O poezji staropolskiej i jej badaczach*, Warszawa 1989, s. 45.

cnót i obyczajów chwalebneŝo ȝywota Przenaŝwiętszej Panny i Matki [...] Maryjej Odymalskiego (Kraków 1660).

Kult Matki Boskiej, chyba w większym stopniu niż przeȝywający właŝnie rozkwit w drugiej połowie XVII stulecia kult ŝwiętych – w tym stający się wyrazem dumy narodowej kult patronów polskich – przyczyniał się do propagowania w duszpasterstwie pielęgnacji cnót ȝycia codziennego i praktykowania miłosierdzia. Heroizm męczenników czy męstwo wyznawców, choć bez wątpienia stanowiły waȝny składnik siły retorycznej perswazji, trudniej było ukazać jako analogię zwykłości obowiȝzków rodzinnych i społecznych, niż cnoty Tej, którą wysławiano jako czułą Matkę sierot, Matkę nadziei i ŝwiętej miłości, Przyczynę radości czy „Nawę kupiecką głodnym przynoszącą ku posileniu chleb z dalekiej strony” (Odymalski *Wizerunk Panny i Matki Maryjej*, CXXXVII, w. 4–5). Maryję proszą Sarmaci nie tylko o obronę przed poganami i heretykami, ale także o to, by – zwyczajnie – zgodnie ze sobą ȝyli, mogli naŝladować jej cnoty i miłować Boga nade wszystko (por. Odymalski *Wizerunk Panny i Matki Maryjej*, CXXXIII–CXXXIV).

Sakralizacja historii – polityzacja religii

Dynamika ȝycia religijnego Polaków rozwijała się w tym samym niespokojnym rytmie co ówczesne wydarzenia polityczno-historyczne i była z nimi silnie zwiȝzana. Wstrząsy odmieniające państwo, z najazdem szwedzkim na czele, oddziaływały na każdą dziedzinę kultury – materialną, polityczną i duchową także. Wpływ ten miał oczywiście zasadniczo niekorzystne oddziaływanie, które mocno naznaczyło także ȝycie religijne Polaków. Jak pisał Górski, głębokim tłem wydarzeń lat 1655–1656 był klimat lęku, który narastał systematycznie od wydarzeń 1648 r.; atmosfera niepokoju i zagroȝenia, podsycana przepowiedniami interpretującymi znaki wróȝebne, kłęski epidemii i niepowodzenia militarne oraz postępująca polityczna degeneracja narodu bezpośrednio przygotowywały grunt pod dramat inwazji wojsk szwedzkich, zainicjowanej w celach jak najbardziej politycznych,

ale prowadzonej pod hasłami wyznaniowymi⁵¹. Cezura historyczna – wyznacza ją właśnie „potop”, zwany przez XVII-wiecznych kaznodziejów powtórny chrztem Polski, „chrztem z krwi”, i będąca jego bezpośrednią konsekwencją ustawa o wypędzeniu arian, w tym wypadku pokrywa się z cezurą w dynamice przemian kultury wiary⁵². Wtedy bodaj pierwszy raz okazało się, że katolicyzm nie jest tylko historycznym dodatkiem do polskości, ale stanowi jego składnik istotny i to w skali makrospołecznej⁵³. Wówczas to nastąpiło nagle przyspieszenie łączenia świadomości narodowej z treściami religijnymi, co sprzyjało polonizacji realiów biblijnych i zaświatów chrześcijańskich czy militaryzacji języka teologii, mającej zresztą także biblijne korzenie.

Sarmata to żołnierz Chrystusowy, który walczy z szatanem, światem i ciałem, a zarazem także żołnierz Rzeczypospolitej, obrońca wiary i wolności. Militarne doświadczenie XVII-wiecznej Polski odnawia i wzmacnia ekspresję języka dziedziczonego od czasów Biblii przez *Enchiridion militis Christiani* Erazma do *Rozmyślenia o dwóch sztandarach* Ignacego Loyoli. Adaptowanie rodzimej geografii i wojennej terminologii obrońców Rzeczypospolitej jako narzędzi opisu rzeczywistości duchowej potwierdza nakładanie się na siebie w wyobraźni wiernych obrazów zmagających wojennych i metafizycznych. Potocki, pisząc o oczekiwanym przez chrześcijan dniu powszechnego zmartwychwstania, widzi go jako dzień, w którym ogromny Lew z pokolenia Judy spustoszy grobowce i „niebo jasyrem osadzi” (*Epitalamium* [...] O, I, 443, w. 61–66)⁵⁴. W innym miejscu pisze poeta:

⁵¹ Zob. K. Górski, *Studia...*, s. 373–374.

⁵² Na ten temat studium A. Nowicka-Jeżowa, *Feniks w popiołach...*, s. 121–138; eadem, *Pieśni czasu śmierci*, s. 304; zob. też J. Pelc, *Kontrreformacja, sarmatyzm a rozwój literatury polskiej. Od renesansu do baroku*, w: *Wiek XVII – kontrreformacja – barok. Prace z historii kultury*, red. idem, Wrocław 1970, s. 97–98; W. Korotaj, *Dynamika rozwoju piśmiennictwa polskiego od połowy XVI do końca XVII wieku*, w: *Wiek XVII – kontrreformacja – barok...*, s. 276.

⁵³ Zob. M.A. Krapiec, *O rozumienie narodu*, „Zeszyty Naukowe KUL” t. 34, 1991, nr 3–5, s. 9.

⁵⁴ Wszystkie fragmenty z *Ogródu nieplewionego* Wacława Potockiego pochodzą z edycji: W. Potocki, *Dzieła*, t. 2: *Ogród nieplewiony i inne utwory z lat 1677–1695*,

Wszyscyśmy chrześcijanie w szyku, wszyscy w bitwie,
 Wszyscy z światem, z ciałem swym i z śmiercią w gonitwie:
 Ci na nas pod szatańską na żalosne mordy
 Buławą niezliczonych grzechów ciągną ordy;
 Ci trzech sołtani z nieba chrześcijanów płoszą,
 Ci Boskie czambułami Podole pustoszą.

([I z kopiją, i z tarczą] Na toż trzeci raz M, IV, 237, w. 1–6)

Religijność katolicka XVII w. sakralizuje politykę i historię, a poematy polityczne i utwory zaliczane do kręgu sarmackiej historiozofii w swojej głębokiej strukturze przechowują zasymilowane biblijne obrazy narodu jako wyłącznej własności Boga, który jest jego władcą, prawodawcą i Sędzią. Bóg pojmowany jest jako opiekun, przewodnik społeczności i strażnik jej wolności. Historię narodu odczytuje się według paradygmatu biblijnego, formy zaś obyczajowe i stosunki społeczne szlacheckiego państwa nakładają się na relacje z niebieskimi protektorami. Katolicyzm sarmacki w swoim wymiarze społeczno-politycznym sprzężony jest z ideą doskonałej Rzeczypospolitej i chce widzieć państwo jako gwaranta swobód obywatela, który, wypełniając obowiązki swego stanu jako „prawy chrześcijanin” i uiszczając się z powinności wobec ojczyzny, przyczynia się do utrwalania ładu doczesnej społeczności, odworowującej tu, na ziemi, idealny, Boski porządek⁵⁵.

Wybraństwo Polski – tak oczywiste dla wielu kaznodziejów i twórców drugiej połowy XVII w. – potwierdzone jest Boskimi znakami na przestrzeni wieków. „Prawą wiarą powstała Polska” – ogłasza w swej *Psalmidii* (*Psalm V*, w. 21) Kochowski, którego poetycka wizja sarmackich dziejów jest świadectwem zrośnięcia

oprac. L. Kukulski, Warszawa 1987. Cytaty lokalizuję w tekście głównym, podając tytuł utworu, skrót na oznaczenie zbioru (O), numer części zbioru (cyfry rzymskie), numer utworu w zbiorze (cyfry arabskie) i numery wersów.

⁵⁵ Na ten temat zob. S. Nieznanowski, *Barokowa poezja polityczna. Propozycje badawcze*, w: idem, *Studia i wizerunki...*, s. 96–123; K. Obremski, „*Psalmidia polska*”..., s. 121–145; E. Kauer, *Sarmacka historiozofia w „Psalmidii polskiej” Wespazjana Kochowskiego*, w: *Wespazjan Kochowski. W kręgu kultury literackiej*, red. D. Chemperek, Lublin 2003, s. 105–122.

się w przekonaniach Polaków świata symboli religijnych i narodowych. Sarmaci są ludem obrońców wiary i wiernych synów Kościoła, a ich znakiem w wyobraźni autora *Psalmidii* staje się miecz i księga Ewangelii. Nie trąby prowadzą ich do boju, lecz śpiew *Bogurodzicy*, a godłem na ich sztandarach jest krzyż (*Psalm V*, w. 17). Uniwersalnie zakrojony zbiór Kochowskiego nie daje miejsca szczegółowi, jeśli chodzi o panoramę dziejów i przeznaczeń Polski – nie daje miejsca szczegółom ciemnym, niepożądanym. Skryba, orant, wieszcz, psalmista, na którego wykreowany został podmiot *Psalmidii*, nie docieka detalicznych przyczyn klęsk i upokorzeń, jakimi Bóg dotyka Rzeczpospolitą: „Cóż prze Bóg zawinięła, że tak sromotną odnosi plagę: sekret samemu niebu wiadomy, ile są skryte sądy Pańskie” (*Psalm V*, w. 42).

Dzieło Kochowskiego wyrasta z kultury, która dystansuje się od konieczności wysiłku społecznego i uniwersalizuje niepowodzenia narodu, zdejmując z obywateli ich „racjonalny ciężar”. Utrudnia to zarówno zrozumienie natury zagrożeń, jak i przyjęcie odpowiedzialności za porażki. Poeta jest konsekwentny: prawą wiarą powstała Polska, a Bóg doświadcza ją wtedy, gdy „wyniesiona w sławę” i „wytuczona w dostatki” traci stałość w wierze i szacunek dla Kościoła (por. *Psalm V*, w. 43, 47). Z takiego wyobrażenia o przyczynach narodowych nieszczęść bierze się także idea drastycznej terapii, którą znaleźć można we wcześniejszym od *Psalmidii* *Bando na aryjany*⁵⁶.

„Kochowski – zauważa Elżbieta Kauer – lokalizuje u legendarnych początków państwa trzy zasadnicze składniki mitu narodowego: umiłowanie wiary, wolności i tradycji, i uzasadnia polską misję dziejową niezłomnością w kultywowaniu owych wartości”⁵⁷. *Libertas* należy do samej istoty Rzeczypospolitej i wyodrębnia ją spośród innych potęg politycznych. To szczególny znak Boskiego wybrania, Bóg bowiem nie uczynił z Polaków swego ludu ze względu na ich „starożytne” umiłowanie swobody, lecz odwrotnie:

⁵⁶ Zob. obszerną interpretację tego utworu w artykule K. Meller, „*Bando na aryjany*” *Wespazjana Kochowskiego. Między konfederacjami*, w: *Wespazjan Kochowski. W kręgu...*, s. 75–104.

⁵⁷ Zob. E. Kauer, *op. cit.*, s. 110.

dopiero na znak swego z nimi przymierza wszczepił im w serca tę miłość. Klejnot polskiej wolności jest niejako optymalnym urzeczywistnieniem potencjału samej wolności ludzkiej i dlatego działania przeciw niemu w istocie wymierzone są przeciw woli Opatrzności – tak ulegają kontaminacji kategorii ustrojowe, teologiczne i antropologiczne⁵⁸.

Polacy, którzy łączą ideę Kościoła z ideą obywatelską, chcą widzieć w urzędzeniu swego państwa osiągnięcie politycznego optimum, stanowiącego realizację Boskiego zamysłu względem ich narodu, co dobrze oddają słowa Kaspra Twardowskiego: „Jako krzyształ niech będzie czyste miasto Boże,/ Którego sam obronić i sam skarać może” (*Gęś św. Marcina*, k. B r)⁵⁹.

„Przenikanie katolicyzmu do życia społecznego i zespalanie się go z poczuciem solidarności społecznej – pisał Górski – przynosiło owoce różnorodne. Z jednej strony podnosiła się zapewne przeciętna etyczna miara w postępowaniu, z drugiej strony uświęcana była tolerancja wobec niektórych występków”⁶⁰. Proces przywiązania się polskiego Kościoła do idei społecznych i politycznych łączy się z jakościową zmianą duszpasterstwa. Projekt wychowawczy wysokich norm przekształca się w staranie o utrwalenie przywiązania do „prawej wiary ojców”. Zagadnienia społeczne pojawiają się stale w kazaniach drugiej połowy XVII w., ale już nie z taką mocą i częstotliwością, jak miało to miejsce w początkach stulecia; osłabieniu i znacznemu obniżeniu ulega także jezuicki program edukacyjny. Wychowanie zastępowane jest konserwacją i afirmacją istniejącego stanu rzeczy. Dodać trzeba, że ten proces począł dokonywać się już wtedy, gdy katolickie nabożeństwo otworzyło się na żywioł plebejski, przypuszczalnie jeszcze owocną perswazyjnie estetykę makabry i groteski, „dydaktykę przestachu śmiertelnego” i rzeczy klasycystycznych. Tu właśnie można uchwycić moment, w którym klasycyzm, wielki nośnik wartości humanistycznych, zaczyna kapitulować.

⁵⁸ Zob. *ibidem*, s. 117.

⁵⁹ Podaję za edycją: K. Twardowski, *Gęś Świętego Marcina albo pierwsza kolenda na szczęśliwe zaczęcie nowo przyszłego Roku*, Lwów 1630 [b. druk.].

⁶⁰ K. Górski, *Zarys...*, s. 228.

Wizerunkowi współprzenikania religii, polityki i sarmackiej kultury, ciemnych barw przydaje jeszcze „sprawa ariańska”, której konsekwencją stał się szereg negatywnych zjawisk, m.in. opisywana przez Mirosława Korolkę niebezpieczna dewaluacja kategorii zdrady ojczyzny, wprowadzenie obcej chrześcijaństwu zasady odpowiedzialności zbiorowej – i to w wymiarze wyznaniowym, osłabienie poczucia winy wśród katolickich uczestników „szwedzkiej ugody” oraz naruszenie przez antyariańską konstytucję z 1658 r. praktyki polskiej tolerancji religijnej, usankcjonowanej postanowieniami konfederacji warszawskiej z 1573 r. Niegdysiejsi zdrajcy Rzeczypospolitej z obozu katolickiego, usprawiedliwieni niejako królewską amnestią, w krótkim czasie dali się opanować przez konfesyjny triumfalizm, a w zachowanej literaturze owego okresu nie ma ani jednego tekstu dokumentującego rachunek sumienia dotyczący „zdrady zbiorowej”⁶¹.

Konkluzje

Charakter polskiej religijności XVII w., jej znanie powszechności, emocjonalności i obrzędowości – jest konsekwencją specyfiki polskiej teologii, zasadniczo nieskłonnej, po okresie polemik międzywyznaniowych XVI i początków XVII w., do spekulacji, ukierunkowanej duszpastersko, praktycznie, moralistycznie, społecznie i historycznie⁶². Jeśli Kościół w Polsce w XVII w., jak widzi to Janusz Tazbir, postawił na konserwatyzm w dziedzinie ustroju, traktując to ustępstwo jako cenę płaconą za pozyskanie mas szlacheckich dla potrydenckiego katolicyzmu⁶³, to – by spojrzeć pod tym kątem na poglądy wyrażane w zaangażowanej politycznie poezji tamtego czasu – Kochowski wpisze się swoją twórczością w paradygmat wyraziciela wolnościowego ducha sarmackiego ka-

⁶¹ Zob. M. Korolko, *Topos zdrady...*, s. 62.

⁶² Zob. J. Misiurek, *Historia i teologia...*, s. 13–14.

⁶³ Zob. J. Tazbir, *Sarmatyzacja potrydenckiego katolicyzmu*, s. 240; na ten temat zob. też W. Czapliński, *Mysł polityczna w Polsce w dobie kontrreformacji (1573–1655)*, w: *Wiek XVII – kontrreformacja – barok...*, s. 39–54.

tolicyzmu (o anarchicznych skłonnościach), Potocki zaś już nie. W trosce o prawdziwość wizerunku tej formacji warto pamiętać o tym wewnętrznym zróżnicowaniu.

Różny format intelektualny i artystyczny, rozmaita intensywność postaw wiary oraz odmienne zorientowanie polityczne i społeczne poszczególnych pisarzy sarmackiego baroku współtworzą złożony literacki wizerunek owej epoki. Jej kultura religijna nasycona jest afirmacją wartości człowiekowi najbliższych: zakorzenienia w mikrowspólnocie, rodzimości (Kochowski ze swojej Góry Łysej czyni Olimp i Synaj zarazem, autor *Obleżenia* nazywa Polskę „sarmacką ziemią złotą” (por. *Obleżenie* I, 27, w. 3)⁶⁴) i wzajemnej solidarności, uzupełnianą o sakralizację godności i wolności wspólnoty narodowej, pojmowanej w sarmackiej teologii narodu i historii jako społeczność, której istotę określa *christianitas*.

Ośrodkiem sarmackiej literatury katolickiej jest aktywny religijnie, jako całość zmysłowo-duchowa, człowiek, jego godność i przeznaczenie oraz relacja do wspólnoty ludzkiej i Boga. Barokowi pisarze aż nadto dobrze wiedzą, po kim stawiają sobie jeszcze raz pytania choćby o możliwości i wartość ludzkiego poznania (vide spuścizna czarnoleska), doskonale też znają wcześniejsze odpowiedzi. Stąd tyle trawestacji literackich i przekształceń (np. erotyki – w erotykę świętą, ekstazę religijną czy po prostu dyskurs antropologiczny). Symbolika i wymowa kościelnych obrzędów nakłada się w wyobraźni sarmackich autorów nawet na percepcję świata pogańskiego, którego kult zyskuje katolicką nomenklaturę (przykład *Nadobnej Paskwaliny* Samuela Twardowskiego).

Sarmacki katolicyzm nie akcentował ciemnej strony ludzkiej natury; swego wiernego chrześcijanina odnalazł naprawdę dopiero w jego domu – w zakorzenieniu w mikrostrukturze rodziny, sąsiedztwa, wsi, miasta, powiatu, w drobnych rytuałach dnia codziennego, wydarzeniach wyznaczających etapy życia, w przeżywanej cykliczności roku. Udzielił błogosławieństwa tak rozpoznanej ludzkiej

⁶⁴ Podaję za edycją: W. Odymalski, *Obleżenia Jasnej Góry Częstochowskiej pieśni dwanaście*, z rękopisu wydał J. Czubek, Kraków 1930. Cytat lokalizuję w tekście głównym, podając skrót tytułu, numer pieśni (cyfra rzymska), numer oktawy (cyfry arabskie) i numery wersów.

tożsamości. Ryzyko było duże: wszyscy, którzy wysiłek etyczny i życie godne chrześcijanina postrzegali jako nadto ciężkie zadanie – zadowalali się zewnętrznymi aktami i formami dewocji. Ideał sarmackiej *pietas*, czyli szczerą wewnętrzną pobożność, wyrażającą się w moralnej prawości, chrześcijańskim miłosierdziu i cnotach obywatelskich, domagająca się także manifestacji zewnętrznych, napotykała poważne trudności w realizacji. Od pragmatyki więc zwracano się ku sferze symbolicznej, która rekompensowała niepowodzenia i tłumaczyła słabość. Wnioski praktyczne, jakie Kościół, niechętny pedagogice przymusu i strachu, wyprowadził z konfrontacji z Sarmatami i na jakich oparł swój zastygający już program duszpasterski, można oddać słowami Jakuba Kazimierza Haura: „każdy człowiek, który tylko ma zdrowe zmysły i rozum baczny, widzieć i uważać może rzeczy Boskiej Istoty”⁶⁵.

Bycie chrześcijaninem przestało więc wymagać poważnej refleksji, stawało się w mniemaniu powszechnym stanem właściwie naturalnym, niewymagającym szczególnego wspomagania. Za równie oczywiste dla człowieka, co wiara, zaufanie i miłość Boga, uważano też praktyki pobożne. U Haura czytamy:

Natura sama z przyrodzenia swego, ma zawsze do P<ana> Boga bojaźń, miłość i ufanie, a przeto w jakimkolwiek ucisku i utrapieniu wspomaga się nadzieją i ufnością do Boga swego wotami, westchnieniem, modlitwami, postami, jałmużnami i różnemi inszemi moryfikacyjami, jakoż częstokroć ludzie w samej rzeczy doznawają skutkiem pociech⁶⁶.

Genialna prostota i zarazem siła tej pociechy, potwierdzająca różnaitością, a nawet drobiazgowością swych środków osobną wartość każdego ludzkiego czynu, nadająca człowieczemu wychyleniu ku nieskończoności tak konkretne, namacalne wręcz, a niekiedy materialne kształty – stanowi jedno z istotnych źródeł trwałości ducha oraz zewnętrznych form katolicyzmu polskiego aż po dziś dzień.

⁶⁵ J.K. Haur, *Skład abo skarbiec znakomitych sekretów ekonomijey ziemiańskiej*, Kraków 1693, druk. M.A. Schedla, s. 431.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 432.