

Piotr Urbański

Czy rzeczywiście kwietyzm? : o naturze i łasce w "Rymach duchownych" Sebastiana Grabowieckiego

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 86/2, 3-24

1995

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

PIOTR URBAŃSKI

CZY RZECZYWIŚCIE KWIETYZM?
O NATURZE I ŁASCE W „RYMACH DUCHOWNYCH”
SEBASTIANA GRABOWIECKIEGO

1

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

Poeta [tj. Grabowiecki] nie dzieli przekonania Sępa, że los człowieka jest jednak w jego ręku, humanizm Grabowieckiego pozbawiony zostaje aktywizmu, bohater liryczny tomu [*Rymów duchownych*] nie toczy wojny, szuka uspokojenia, przekonany o beznadziejności starań ludzkich².

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

Rozważając sprzeczności natury ludzkiej, dochodził do wniosku, że im bardziej człowieka odrywa się od świata, tym bliższy jest Bogu. Były to podstawowe przesłanki myślowe barokowego kwietyzmu³.

— czytamy dalej.

Sąd o kwietyzmie Grabowieckiego został powtórzony przez Andrzeja Litwornię, który zastrzegł się jednak, że określenie to traktuje tylko jako przydatną w interpretacji ahistoryczną metaforę⁴. W jego monografii znajdujemy m.in. takie sądy: 1) człowiek jest zdeterminowany przez *Timor Dei* i jest „igraszką w ręku Najwyższego”, 2) pasywizm wynika z przekonania, „że należy się jedynie modlić o zbawienie, nie czyniąc niczego innego, gdyż nie jest

¹ Cz. Hernas, *Polscy poeci metafizyczni (1580–1630)*. „Prace Literackie” t. 10 (1968), s. 23–53. Wersja poszerzona w: Cz. Hernas, *Barok*. Warszawa 1980.

² Hernas, *Barok*, s. 32.

³ *Ibidem*, s. 37.

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

się pewnym, co Bóg uzna za przydatne do osiągnięcia wiecznego celu”, 3) jedyne, co pozostaje człowiekowi, to „ślepa wiara”⁵.

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

Nie jest to dzieło kontrowersji [jak *Martinus Lauter eiusque levitas*], ale wloty pobożnej, może trochę lękliwej duszy. Zarzucono też poecie kalwinizm. To prawda, że w tych wierszach dochodzi do głosu pewien pesymizm. Możliwe, że to śmierć żony nastroiła duszę poety na tak pośepny ton. Nigdy jednak nie przekroczyło to granic ortodoksji⁹.

Właściwie tylko Stanisław Dobrzycki, autor pierwszego obszernego studium o poezji przyszłego opata bledzewskiego (1910), z entuzjazmem ocenił jego duchowość. Stwierdził, iż – co prawda – Grabowiecki podejmuje bardzo niewiele tematów, jednak pogłębia je nieustannie, ogląda coraz to z innej strony:

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

Widzimy tedy, jak *Rymy* Grabowieckiego, nie rozciągając się wszcz, zstępują daleko w głąb; jedno tylko uczucie obejmując, jedną tylko stronę życia duchownego przedstawiając, przedstawiają to uczucie w całym bogactwie jego stopniowania, we wszelkich możliwych odcieniach [...]. Żaden z poetów polskich przed Grabowieckim tego nie zrobił – takiego bogactwa odcieni psychologicznych przed nim nie było, bo uboższy pod tym względem jest nawet Kochanowski w *Psalterzu*. Dopiero w następnym wieku nasza poezja religijna może wykazać zjawiska podobne, ale i ona dopiero wtedy, gdy złoży razem dzieła różnych ludzi; jednego poety, który by w tym względzie mógł się z Grabowieckim zrównać, i ona nie wydała¹⁰.

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

⁵ *Ibidem*, s. 138, 146, 141.

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

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

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

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

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

¹¹ S. Dobrzycki: „*Psalterz*” Kochanowskiego w stosunku do innych jego pism. „Pamiętnik Literacki” 1905; „*Psalterz*” Kochanowskiego, jego powstanie, źródła, wzory. „Rozprawy Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności w Krakowie” t. 48 (1910). Przedruk fragmentów w:

2

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

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

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

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

Królu powszechny, prawdziwy pokoju,
Zbawienia mojego jest nadzieja w Tobie!

Ty mnie przy sobie postaw, a przepiecznie
Będę wojował i wygram statecznie!
(*Sonet IV*, w. 11–14)

Chrystus-Król, będący prawdziwym pokojem, jawi się jako rzeczywistość wszechogarniająca człowieka. A nawet jest on w pewien sposób poza wyborem. Jest samoudzielającą się Tajemnicą – Miłością. Stąd wyznanie, że bojuwanie zostanie przemienione w prawdziwy, nie światowy i nie Erasmowy (dość jednak egoistyczny) pokój, gdy ludzkie „ja” roztopi się w Boskim „Ty”. Prze-

S. Dobrzycki, *Z historii literatury polskiej*. Wybór i opracowanie J. Kolbuszewski. Warszawa 1986. Zob. też J. Kolbuszewski, *Słowo wstępne*. W: jw. – M. Wichowa, *Stanisław Dobrzycki – badacz literatury staropolskiej z perspektywy pół wieku*. „Litteraria” t. 11 (1979).

¹² Hernas, *Barok*, s. 26.

¹³ Zob. P. Urbański, *Mikołaja Sępa Szarzyńskiego poetycki traktat o naturze i lasce*. „Pamiętnik Literacki” 1994, z. 4.

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

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

bóstwieńie natury człowieka, przyłączenie pod sztandar Chrystusowy, jest warunkiem otrzymania tego pokoju – zbawienia. Jest to łaską. Zjednoczenie z nią najpełniej w *Rytmach* ukazane jest w *Pieśni II na Psalm Dawidów LII*. Oliwka wysadzona z ogrodu, winorośl oderwana od krzewu winnego, człowiek odłączony od Zbawiciela – żyć nie mogą. Wszystko jest darem łaski, za którą Dawca nic nie żąda – prócz umiłowania Go. Bóg jest celem wszystkiego. Jedynie On – Miłość – trwa, podczas gdy rzeczy tego świata, które człowiek ukochał nieuporządkowanym przywiązaniem, przemijają nieustannie.

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

3

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

Czym jest zatem kwietyzm¹⁷, nie tyle jako doktryna stworzona przez Miguela de Molinosa, ile pojmowany ahisterycznie, jako pewien typ ducho-

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

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

wości i zarazem charytologii? Elementy bliskie tej postawie stale występowały w chrześcijaństwie. Wspomnijmy tylko wschodni XII-wieczny hezychazm (do dziś oceniany raczej pozytywnie), zachodnie XIII-wieczne beginki, XV-wiecznych *alumbrados*. Elementy kwietyzmu wystąpiły też w duchowości początków reformacji. Stąd już Sobór Trydencki na swej VI sesji wypowiadał się przeciwko nim w 4 kanonie o usprawiedliwieniu:

Jeżeli ktoś twierdzi, że kiedy Bóg porusza i zachęca wolną wolę człowieka, to ona w niczym nie współdziała, że jej zgodność z pobudzeniem i wezwaniem Bożym nie usposabia jej ani nie przygotowuje do otrzymania łaski usprawiedliwienia i że następnie nie może ona, nawet gdyby chciała, odmówić swej zgody, lecz nic w ogóle nie działa i zachowuje się tylko o biernie, jak coś bezdusznego — niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych¹⁸.

Natomiast w *Dekrecie o usprawiedliwieniu* Ojcowie soborowi pisali:

Wszystko więc dzieje się tak, że gdy Bóg dotknie serce człowieka oświeceniem Ducha Świętego, człowiek ani nie zachowuje się zupełnie biernie, bo przyjmuje natchnienie, które mógłby przecież odrzucić, ani sam bez łaski nie może własną wolą skierować się ku sprawiedliwości. Dlatego kiedy czytamy w *Piśmie św.*: „Zwróćcie się do mnie, a ja zwrócę się do was” (Zach 1, 3), jest to przypomnienie o naszej wolnej woli; a gdy odpowiadamy: „Nawróć nas Panie ku sobie, a nawrócimy się” (Lm 5, 21), to wyznajemy, że łaska Boża nas uprzedza¹⁹.

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

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

Niewątpliwie, granice między kwietyzmem a ortodoksyjną mistyką chrześcijańską mogą być „z zewnątrz” mało dostrzegalne, niejasne. Dlatego, jak sądzę, Leszek Kołakowski w pracy o XVII-wiecznym „chrześcijaństwie bezwyznaniowym” utożsamiał oba kierunki, stwierdzając, iż zawierają one te same elementy, które w kwietyzmie występują jedynie w postaci spotęgo-

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

¹⁹ *Ibidem*, s. 315–316.

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

²¹ Granat, *op. cit.*, s. 95.

wanej²². Zapewne takie rozumienie omawianego problemu zaważyło również na dokonanej przez Hernasa interpretacji *Rymów duchownych*. Warto jednak zauważyć, że ortodoksja katolicka postrzega kwietyzm nie tylko jako błędnie pojętą „modlitwę spoczynku” (termin ten występuje też, jak wiemy, u hiszpańskich Doktorów-mystyków), ale wprost jako zaprzeczenie chrześcijańskiej kontemplacji. Thomas Merton pisał:

Błąd kwietyzmu [...] polega na tym, że człowiek zamyka się w sobie samym, w krańcowo egoistycznej samotności, która wyklucza nie tylko ludzi, ale nawet Boga²³.

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

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

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

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

4

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

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

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

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

²⁴ T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*. Cz. 1. Przełożył P. Parlejs. W: *iw.*, s. 97.

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

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

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

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

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

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

Przez złości stracone miłosierdzie twoje
 Odkupić kazało krwią, a mieć za swoje.
 [.]
 Ty niegodność naszą uznawszy u siebie
 I prace swe dla nas, siedząc na swym niebie,

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

²⁷ Cytaty z *Pisma świętego* w przekładzie J. Wujka według wyd.: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*. Tekst poprawili oraz wstępami i krótkim komentarzem opatrzyli S. Stys i W. Lohn. Wyd. 3, poprawione. Kraków 1962. Sigła biblijne wedle *Biblii Tysiąclecia*.

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

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

Każ głupstwu naszemu miejsce mieć przed sobą,
Prawa odzyw na nas, a daj mieszkać z tobą. [XIV, w. 15–16 i 21–24]

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

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

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

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

W pierwszym setniku *Rymów duchownych* grzechy są nazwane, wymieniane, postrzegane jako konkretne uczynki (sonety o 7 grzechach głównych)²⁹. Natomiast w setniku drugim pozostaje już tylko egzystencjalna świadomość sytuacji grzechu, ontycznej śmierci. Najcięższym grzechem jest naturalizm — o tej postawie mówi Grabowiecki zwracając się do Boga:

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

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

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

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

Zob. też. M. Białobrzeski, *Kazanie o przyjmowaniu Ciała i Krwie Pana Jezusa Krysta pod jedną osobą*. Kraków 1579 (egz. BN XVI 0.522, podkreśl. P. U.): „iż jako przez grzechy na Krzcie wziętą łaskę tracimy, i z ciała P. Krystusowego, to jest z Kościoła jego powszechnego, którego on jest głową, odpadamy, tak zasie przez niego w zbor Krześcijańskiego Kościoła byliśmy wszczępieni”.

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

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

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

Zgrzeszyłem niebu i samemu tobie,
Niegodnym, abyś mnie synem zwał sobie,
Zbłądziłem, jak więc owca w ciemnym lesie,
Niech do owczarnie twa łaska doniesie. [LXXVI, w. 5–8]

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

Syn marnotrawny, nawet wróciwszy do domu ojca, z pewnością nie mógł wypowiedzieć tych dwu słów: „ojcze, zgrzeszyłem”, dopóki nie uprzedził go gest ojca [tj. łaska uprzedzająca]. Grzech nie tyle jest tym, co nas kępuje, ile tym, z czego nas wyzwala miłość Boga do nas³⁰.

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

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

Łaska jest doświadczana zarówno jako promyk, jak i „szpada rozpalona” (XCVI, w. 46–47), Maryja zaś jest „źródłem łaski płynącym” (C, w. 7). Ta Jej szczególna rola jest podkreślona również przez kompozycję obu setników. W ich zakończeniach pojawia się właśnie Maryja – Matka łaski Bożej

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

i Ucieczka grzesznych. Jest nią zarówno podczas ziemskiej wędrówki, jak i na sądzie ostatecznym. Gdy nastąpi zjednoczenie z łaską, smutek zamieni się w radość, a człowiek będzie postrzegał Boga jako Ojca:

Wszakeś rzekł, że z smutku pociecha rósć miała,
[.]

[.]

Jednak z twej dobroci samej sława wstanie,
Lecz jeślim tak długo był skromny w żalości,
Zażbyś nie rychlej znał za łaskę wdzięczności?

Co przystoi Ojcu, czyni proszę, a moje
Rządź zmysły, by wdzięcznie dobrodziejstwa twoje
Przyjmując mnie synem godnym okazały,
A tu miłym czyniąc z tobą żyć podały. [XX, w. 9, 14–20]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nie zejść z świata, aż ty każesz, Panie,
By się spełniło znacznie me ufanie,
Nie zejść z świata, aż hojnie dobrego
Zażyję z łaski Boga wszechmocnego. [XXX, w. 1–4]

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

Grzesznik jest przekonany, że ludzkim wysiłkom towarzyszy łaska. Bez niej uczynki są niczym, są wprost niemożliwe. Wyraża się wiarę, że udzielana łaska jest zawsze dostateczna, a gdy człowiek ją przyjmie, staje się skuteczna³⁴:

Wiem, że staranie ludzkie nie pomoże,
Jeśli ty skutku nie udzielisz, Boże. [LXVIII, w. 5–6]

5

Człowiek Grabowieckiego jest pielgrzymem, cudzoziemcem i wygnańcem, tułającym się po wzburzonym morzu łódka, próbującym dopłynąć do swego portu — wiecznego Jeruzalem. Są to, oczywiście, alegorie chrześcijańskiej *vita contemplativa*. Poezie jest jednak doskonale znana symbolika *vita activa*:

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

³² Zob. de Lubac, *op. cit.*, s. 68.

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

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

postać rycerza Chrystusowego, *miles Christianus*. Konstrukcja ta jest przywoływana w rymie XXXII. Grabowiecki sięga jednak nie tyle do obiegowego motywu, co do jego źródeł, do *Księgi Izajasza*:

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

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

Jednak tu rodzi się wątpliwość. Czy wbrew unieważnianiu opozycji Szarzyński–Grabowiecki mimo woli w nią nie popadamy? Wydaje się że nie, jeżeli (podobnie jak Sokołowska³⁵) uznamy, iż to właśnie modlitwa jest najwyższą formą aktywności człowieka, kontemplacja zaś – dodajmy – nie odrywa go od świata, ale pozwala powrócić do jego problemów z nowym, pełniejszym ich widzeniem.

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

Wzdycham ku tobie w nocy, a nim słońce wstanie,
Uprzedza cię prośba ma: wzdys zaniedbał, Panie!
I czemuż mną tak gardzisz, Boże wszem władnący,
Przez oblicze odwracasz, w lutości słyńący? [XLIII, w. 25–28]

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

Daj, aby czuła twój ogień grzejący,
Co lodem obtoczona,
Dusza występna, a w cnotach kwitnący,
Od złości odwiedzona,
Nie wracała się do chęci błądzący. [LI, w. 46–50]

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

Umiłuj rozum, kochaj się w baczeniu;
Na miłosierdziu godzi się stworzeniu
Pańskim polegać. Mów: niech, ojczę, będzie
Twa wola wszędzie. [CLXXIV, w. 21–24]

³⁵ Sokołowska, *op. cit.*, s. 89.

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

Weselmy się z poskoki, gdyż Pan ten dzień sprawił,
Nam wolność dał, szatana wszelkiej władzej zbawił. [LXXXVI, w. 35–36]

Pozwólmy sobie na dłuższą, ale ważną dygresję.

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

I mieli po sobie wywody wielkie i ważne, jako się onym zdało, ale jako sama rzecz okazuje, nie barzo potężne. Bo nie tylko tego w ludzi wmówić nie mogli, ale i między samymi rzadki, który by to był na sobie przełomil, żeby był w tej mierze według nauki swej się zachował. Tak podobno wszystko łatwiej słowy wyrzec niżli rzeczą samą wypełnić. I nie masz się zaprawdę czemu dziwować, że mądre i szerokie wywody smętku i żałości ludzkiej pohamować nie mogą, bo trudno jest z przyrodzeniem walczyć, a serce człowiecze nie jest kamienne ani żelazne, jakiego żadna troska i żaden żal nie ruszy – ale z teje krwi, co sam człowiek, i z tegoż ciała stworzone, które jako radość i pociechę swoje czuje, tak z nieszczęścia i z przygody frasować się musi. Doświadczamy tego sami na sobie, daj Boże, aby nie tak często, ale zaiste, doświadczamy³⁷.

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

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

Wszyscy w niepewnej gospodzie mieszkamy,
Wszyscyśmy pod tym prawem się zrodzili,
Że wszem przygodom jako cel być mamy. [w. 10–13] ⁴¹

³⁶ Mrozowska, *op. cit.*, s. 80.

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

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

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

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

⁴¹ Kochanowski, *op. cit.*, s. 535.

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

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

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

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

Stwierdzenie, że opisana postawa jest charakterystyczna dla renesansu (czy też schyłku odrodzenia) jest zapewne przedwczesne. Potraktujmy ją więc jako indywidualną, właściwą Janowi z Czarnolasu. Wyraźnie różni się ona od analizowanej postawy Grabowieckiego. Autor *Rymów duchownych* nie mógł zaakceptować filozoficznej propozycji Kochanowskiego. Uwierzyć, że własne doświadczenie, odczucie jest prawdą ostateczną, byłoby zbyt niebezpiecznie⁴³. Skąd wiemy, że się nie mylimy, że nie zwodzą nas pozory albo wręcz że nie działa na nas zły duch, że nie jest to opisywane przez Ignacego Loyolę strapienie duchowe bądź – jak mówi św. Jan od Krzyża – ciemna noc? Trzeba więc poszukiwać czegoś, co pozwoli pokonać złudę. Grabowiecki, jak mówiliśmy, dokonuje tego dwojako. Po pierwsze, nieustannie wyznając ufność w Boga i Jego łaskę, wbrew odczuciu jej braku oraz własnej „krewkości”. Po drugie zaś, kontemplując dogmat wcielenia, a później – świętych obcowania.

⁴² Podobnie jest w *Trenie XIX*. Słowa „ludzkie przygody / Ludzkie noś” dają się zinterpretować co najmniej dwojako i znowu nie można uznać którejś z tych interpretacji za nieprawdziwą.

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

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

uniką [on] starannie wszelkich podobieństw. Stara się o dobór innych wyrazów, innych zwrotów niż jego poprzednik, zwłaszcza na początku psalmów, jakby naumyślnie zatrzeć chciał analogię. Czyż byłoby rzeczą tylko przypadku, że tylko te psalmy rozpoczyna podobnie z oryginałem, w których Kochanowski od podobieństwa odstępował? Tam, gdzie Kochanowski wiernie tłumaczy, Grabowiecki ucieka się do różnych omówień, zaciemniając czasem myśl zasadniczą, albo też opuszcza pierwszy werset⁴⁵.

Grabowiecki więc świadomie przeciwstawia się Kochanowskiemu. Buduje inny niż on model poezji egzystencjalnej, inaczej konstruuje również dwoistą całość liryczną (bo i *Pieśni* liczą ksiąg dwoje), neguje bezwzględną wartość introspekcji i doświadczenia. Wreszcie, jego relektura *Biblii* pragnie być inna niż ta czarnoleska. Relektura (czy aplikacja) to dostosowanie, zastosowanie, użycie tekstu natchnionego do konkretnej egzystencjalnej sytuacji osoby czy wspólnoty, która staje się jego podmiotem⁴⁶. A więc odniesienie cytatów ze *Starego Testamentu* do Osoby Jezusa jako Mesjasza („aby się wypełniło Pismo”), ale także np. użycie *Psalmu 51*, tradycyjnie wiązane z pokutą Dawida po grzechu z Batszebą, w liturgii Kościoła czy indywidualnej modlitwie przebłagalnej. Cytat-fragment zaczyna żyć nowym życiem. Znaczy co innego niż pierwotnie. Jego sens konkretyzuje się, a nawet – w jakiejś mierze (z pewnością dotyczy to Jezusa) – spełnia.

Z punktu widzenia poetyki jest to zjawisko bliskie parafrazie. Bliskie, ale z nią nie tożsame. Parafraza wszakże to wyraz przekonania, że tę samą myśl da się wyrazić na wiele sposobów, a także – iż możliwe jest współzawodniczenie (*aemulatio*) z oryginałem. Natomiast przeciwstawienie tej techniki przyswajania obcego tekstu przekładowi wprowadzi opozycję oryginalności i wierności⁴⁷. Czy rzeczywiście o którąś z tych kategorii idzie temu, kto podejmuje relekturę tekstu natchnionego? Raczej nie. Jego działanie zdaje się wytrącać tekst z korpusu dzieł *stricte* literackich, a umieszczać go w gronie „użytkowych”. Dokonuje on wyboru z całości (jaką jest np. *Psalterz*), ale wyboru bardzo szczególnego i świadomego. Celem jego jest wyrażenie owej własnej sytuacji egzystencjalnej, więcej – jej poświadczenie przez tekst natchniony. Nie idzie tu

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

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

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

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

więc o tworzenie literatury, o *aemulatio* z oryginałem. Literackość (w założeniu) jest czymś wtórnym, wynikającym z koherencji *res et verba*. Archetekstem można się posłużyć bardzo swobodnie – tak dalece, jak to jest tylko potrzebne. Jedynie spojrzenie z zewnątrz pozwala zadawać pytanie o wymiar literacki tekstu, próbować określić stosunek obu utworów: naśladowanego i naśladowującego.

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

W moim odczuciu przypisanie wymienionych określeń konkretnym rymom jest dość dowolne i chyba nie wyjaśnia istoty zjawiska. Jest ono jeszcze bardziej złożone, gdyż np. Grabowiecki nie parafrazuje *Psalmu 3* w oparciu o *Wulgatę*, ale właśnie o parafrazę Fiammy, i czyni to – jak wykazano⁴⁹ – niezmiernie dokładnie. Czy można to tłumaczyć jedynie szczególną bliskością obu poetów?

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

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

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

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

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

6

Zgodnie z nauką Kościoła katolickiego Eucharystia jest uobecnieniem i przedłużeniem ofiary Krzyża. W niej to człowiek otrzymuje wszelką łaskę. Co więcej, łaska nie przychodzi poza Mszą św. i niezależnie od niej⁵¹. Jest więc zrozumiałe, dlaczego tak wiele miejsca w drugim setniku *Rymów duchownych* Grabowiecki poświęcił temu sakramentowi. Obserwujemy tu ciekawą sytuację. O ile początkiem cyklu eucharystycznego jest bez wątpienia utwór CXXIV, *Przed przyjęciem sakramentu najświętszego ciała pańskiego*, to oznaczenie jego końca wydaje się niemożliwe. Szczaniecki w swym studium *Komunia poety* tego nie wyjaśnia⁵². Dość zasadne zdaje się przyjęcie, że końcem owego cyklu jest rym CXLI, gdzie po raz ostatni (po pewnej jednak przerwie) mówi się wprost o Eucharystii:

Dziękując, o Boże mój, żeś, acz niegodnego,
Raczył, ojcze, przypuścić do stołu twojego,
I uczyniłeś ducha mego uczesnikiem
Łaski w sprawie kapłańskiej, acz się znam nędznikiem. [w. 1–4]

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

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

Panie nad pany, ojcze wszech lutości,
Do stołu syna twego w tej niskości
Idę, ciałem z krwią jego posilony
Chcąc być a pragnąc pociech, utrapiony. [CXXIV, w. 1–4]

Wyraźnie idzie tu o komunię pod dwiema postaciami, w czasach Grabowieckiego zastrzeżoną dla kapłanów. Podobnie jest w wierszach: CXXVI (w. 5–6), CXXIX (w. 20), CXLV (w. 23–24). Z kolei rym CXXXIX, w którym poeta wspomina o wzywaniu nad nim imienia Bożego, może dotyczyć zarówno święceń, jak i – choć to w moim odczuciu mniej prawdopodobne – sakramentu pojednania. Za pierwszą z tych możliwości opowiedział się Dobrzycki, stwierdzając, iż utwór ten jest modlitwą poety w dniu przyjęcia święceń

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

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

⁵³ Zob. Litwornia, *op. cit.*, s. 66–67.

kapłańskich⁵⁴. Oprócz tego badacz ten wspomina kilka innych utworów, w których Grabowiecki ma mówić o swym kapłaństwie. Z kolei Mrozowska sądzi – co jest oczywistym anachronizmem – że rym XXVI powstał po wstąpieniu poety do cystersów. Informuje także, iż pisząc swe wiersze był on kapłanem⁵⁵. Tak sądzi też Szczaniecki:

wiersze Grabowieckiego nie reprezentują pobożności kapłańskiej [a więc wniosek inny niż u Mrozowskiej], chociaż już sam był księdzem, kiedy je tworzył. Został nim jednak późno i duszę miał już dojrzałą. A pisał swój *Setnik rymów duchownych* dla osoby świeckiej. [...] Wiersze zredagował w ten sposób, aby mogły służyć wszystkim pobożnym na drodze do Boga⁵⁶.

Wydaje się, że przytoczone sądy nie są przypadkowe i świadczą o nieprzeciętnym poziomie duchowości Grabowieckiego⁵⁷. Jeżeli jednak wiemy, że pisząc swe utwory poeta z całą pewnością księdzem nie był, czy nie mamy w przypadku *Rymów duchownych* do czynienia ze świadomą auto-kreacją – przedstawieniem siebie już jako kapłana? Chyba tak, choć nie przeczy to innemu jeszcze wyjaśnieniu.

Otóż, być może, rozumowanie poety jest po prostu zgodne z nauką Soboru Trydenckiego, że pod każdą z postaci przyjmuje się w pełni całego Chrystusa oraz prawdziwy sakrament⁵⁸. Jako człowiek świecki czy *clericus minorum ordinum* Grabowiecki raczej nie mógł przyjmować komunii pod dwiema postaciami. Praktyka ta z różnych względów została zaniechana w w. XIII, po Soborze Trydenckim zaś, mimo świadomości jego uczestników, iż kiedyś trzeba będzie ją przywrócić, przyjmowanie Chrystusa tylko pod postacią Chleba stało się elementem odróżniającym katolików od innowierców⁵⁹. Sądzę, że istnieje możliwość, iż Grabowiecki mówi tu nie tyle o komunii sakramentalnej, ile o komunii duchowej czy raczej o tzw. *communio per mediatorem*, często praktykowanej szczególnie w późnych wiekach średnich, a polegającej na zjednoczeniu z przyjmującym komunii sakramentalną kapłanem, a przez niego – z Chrystusem. Tak więc „można komunikować Ciało i Krew Pańską obywając się bez św. postaci Chleba i Wina” – stwierdza Szczaniecki, komentując pisma XV-wiecznego biskupa chełmskiego, Jana⁶⁰. Warto dodać, że kielich wyraźniej akcentuje charakter ofiary Chrystusa i zjednoczenie z nią człowieka w Eucharystii, a także jej paschalny wymiar. Być może dlatego właśnie w *Rymach duchownych* Grabowiecki pisze o przyjmowaniu Ciała i Krwi. Dodajmy, że pierwszy z wspomnianych motywów, ofiara, jest tematem utworu CXLII, który następuje zaraz po „właściwym” cyklu eucharystycznym.

⁵⁴ Dobrzycki, *Sebastian Grabowiecki i jego „Rymy duchowne”*, s. 415.

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

⁵⁶ Szczaniecki, *op. cit.*, s. 201.

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

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

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

⁶⁰ *Ibidem*.

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

Sądzę, iż jest zupełnie inaczej. Mamy bowiem do czynienia z literackim owocem niezwykle ważnego etapu w życiu duchownym, tzw. ciemnej nocy (miłości) — by posłużyć się wyrażeniem św. Jana od Krzyża⁶⁴. Ciemnej nocy zmysłów i ducha, będącej oczyszczeniem miłości wiążącej człowieka z Bogiem i prowadzącej do całkowitego upodobnienia duszy do Boga⁶⁵. Za pierwszą i najważniejszą korzyść „nocy” hiszpański mistyk uznaje poznanie siebie i swojej nędzy oraz poznanie Boga. To odczucie swej ogromnej grzeszności charakteryzuje właśnie największych świętych. Zetknięcie ze świętością Boga powoduje przeżycie swej obcości, grzechu. Stąd np. Loyola, będąc pod koniec życia zdolnym do znajdowania się w obecności Boga, kiedy tylko tego pragnął, spowiadał się codziennie. Tak silna była u niego świadomość grzechu — oczywiście, nie uczynków, ale owego egzystencjalnego „pęknięcia”.

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

Sądzi, że wszystko już stracone i nie ma nikogo, kto by się nad nią [tj. duszą] uzalił.

— pisze św. Jan od Krzyża. I dodaje:

Choć bowiem ręka Boża jest tak łagodna i słodka, tutaj wydaje się duszy tak ciężka i nieprzyjazna, mimo że jej przecież nie przytłacza i nie karci. Dotyka jej jedynie miłosiernie, by jej udzielić łask, a nie kary⁶⁷.

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

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

⁶² Litwornia, *op. cit.*, s. 107.

⁶³ Mrozowska, *op. cit.*, s. 65.

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

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

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

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

polega na tak całkowitej przemianie duszy w wolę Bożą, by w niej nie było nic przeciwnego woli Bożej, ale żeby we wszystkim i w każdym poruszeniu wola jej była wolą Bożą⁶⁸.

Subiektywne przeżycie opuszczenia przez Boga i doświadczenie ciemności prowadzi w wielu przypadkach do rozpacz. Znaczący życia duchowego podkreślają, że nasze emocje chroni przed nią piękno, sztuka, integrując je. Piękno pomaga w tym na równi z wiedzą teologiczną, dostarczoną intelektowi. Oczywiście, z drugiej strony przed rozpaczą chroni sam Bóg⁶⁹.

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

Słoneczne zorza, alboście zniknęły,
Czyli me oczy łzami wypłynęły?
Że wesolego dnia widzieć nie mogę,
Nawet i nocna cichość dawa trwogę. [CI, w. 1–4]

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

Władza wszego twa własna, przetoć cześć dajemy,
W trzech osobach istności jednej boskiej czcimy
Ojca nierodzonego a jednorodnego
Syna, więc od obudwu Ducha idącego:
Trójcę świętą, bez wszelkich działów i różności,
Boga jednego, w jeden wszech wieków istności,
Który, gdyśmy nie byli, z własnej nas swej chęci
Stworzył, ani straconych puścić chciał z pamięci.

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

⁶⁹ Zob. M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki*. Warszawa 1985, s. 115–116.

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

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

⁷¹ Hernas, *Barok*, s. 42.

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

Łaska twa, Boże wieczny, z niczego stworzyła;
 Taż, gdy nas grzech potracił, w wolność przywróciła.
 Przecz proszę, niewdzięcznym być nie daj tej dobroci,
 Daj, niech się wszystko, com jest, w twą chwałę obróci. [CXCVII, w. 9–20]

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

W ten czas, o święci, o wojsko wybrane,
 Żałości wasze niechaj będą znane;
 Bronić mnie trudno, lecz prośbą ratować
 Możecie, gniewu wiecznego hamować. [CC, w. 17–20]

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

Przewaga kultu świętych, ze świętą rodziną na czele, nad czcią Trójcy św., a więc samego Boga, stanowiła niewątpliwie po części wynik upadku życia intelektualnego; w warunkach sprymityzowania mentalności musiał się szerzyć kult realnych i łatwych do wyobrażenia postaci, a nie abstrakcyjnych pojęć⁷⁴.

Jak się wydaje, nie powinniśmy poprzestać na tym, co powierzchowne, co jest — niewątpliwie istniejącym w baroku — przerostem czy wypaczeniem kultu świętych, i przenosić tego na całość doktryny, odmawiając jej przy okazji wartości. A poruszony problem jest bardzo istotny. Dogmat *communio sanctorum* uważany jest za swoistą syntezę nauki Kościoła. W osobach świętych widzi się zarówno owoc niezwykłego działania łaski Bożej, jak również ich własnych wysiłków we współpracy z łaską. Skuteczność odkupienia to rzeczywiste zgładzenie grzechów, usprawiedliwienie zaś — to wewnętrzna przemiana człowieka. „Święci właśnie są dowodem skuteczności tegoż pośrednictwa Chrystusa i swoją świętością wskazują na Niego jako na źródło łaski”⁷⁵.

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

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

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

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

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

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

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

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