

Paweł Siwiec

Między barokiem polskim a... arabskim

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (123), 199-208

2010

Artykuł został 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.

Paweł SIWIEC

Między barokiem polskim a... arabskim

Lektura znakomitego studium Jana Błońskiego *Mikołaj Sęp Szarzyński a początki polskiego baroku* uzmysłowiła mi, że zawirowania religijno-intelektualne i związane z nimi literackie trendy podobne do tych, jakie towarzyszyły początkom polskiego baroku, występowały także osiem stuleci wcześniej nad Eufratem i Tygrysem. Podobne też generowały osobowości.

Europa XVI wieku to czas reformacji i kontrreformacji, czas dogmatycznych polemik, wewnątrzchrześcijańskich rozłamów, religijnych kryzysów jednostek i całych społeczeństw. Jak to wyraził Błoński: „Stosunek do wiary zajmuje wszystkie niemal umysły i – od roku 1520 – wielcy reformatorzy wyglądają zza każdego niemal słowa bądź to w roli anielskich doktorów, bądź też szatańskich popleczników”¹. Przy tym wszystkim renesans ciągle trwa – a w Polsce wręcz rozkwita.

Dużo wcześniej, na przełomie VIII i IX wieku, dylematy wiary z nie mniejszą siłą rozpalały głowy i serca wyznawców islamu, który *notabene* od wschodu i zachodu łomotał do wrót chrześcijańskiej Europy. Muzułmańskie imperium, którego ośrodkiem władzy i kulturalną metropolią od 750 roku był Bagdad, rozciągało się wówczas od pogranicza Chin aż po Pireneje. Na monolocie młodej jeszcze religii powstało już kilka pęknięć, a oparta głównie na sile islamizacja nie zdołała jednak wykorzenić wierzeń i tradycji ludów podbitych ani też całkowicie odmienić ducha neofitów, spośród których wielu pozostawało kryptochrześcijanami, kryptomandejczykami czy kryptomanichejczykami. Meczety, bazary i karczmy Basry, Kufy, Bagdadu rozbrzmiewały dysputami i sporami religijno-filozoficznymi. Innowiercy, zwłaszcza chrześcijanie, oraz nominalni muzułmanie nie byli rzad-

¹ J. Błoński *Mikołaj Sęp Szarzyński a początki polskiego baroku*, Universitas, Kraków 2001, s. 167.

Przyczynki

kością w szeregach elit bagdadzkiego kalifatu. Nie bez wpływu syro-mezopotamskiej tradycji monastycznej, gnozy mandejszczyków, a także perskiego zoroastryzmu i manicheizmu dojrzywał muzułmański mistycyzm, balansując niekiedy na granicy herezji. Islam chcąc nie chcąc nasiąkał kulturą i obyczajowością autochtonów oraz przejmował z ich myśli i filozofii to, co mogło mu być przydatne. Teraz zaś jego posadami wstrząsał ruch reformatorski *mutazylitów*, którzy, posługując się racjonalistyczną argumentacją, zakwestionowali jedną z najważniejszych prawd muzułmańskich – dogmat o niestworzonosci Koranu².

Generalnie jednak w ogarniętych burzliwą atmosferą religijno-polityczną miastach ówczesnego Iraku życie towarzyskie i kulturalne z całą pewnością nie ograniczało się do bezustannego praktykowania ascezy i nabożnej kontemplacji. Świadczy o tym choćby następujący wiersz, jak i wiele innych pełnych wina, frywolności i niekoniecznie konwencjonalnej erotyki utworów Abū Nuwāsa (762-813) oraz pozostałych poetów nowej fali, których już współcześni nazywali modernistami:

Gdy mnie mój luby opuścił i żadnych
liścików odeń nie miałem ni wieści,
Tęsknica taka mnie wzięła, że zabić
mnie mogła pamięć o lubym i troska.
Aż diabła wzywam samego i tak doń
rzekę skrycie a lży mi ciurkiem kapią:
Czyżbyś nie widział, że dola ma czarna,
że mi powieki od płaczu wrzód okrył?
Jeśli miłości mej wlać nie potrafisz
w kochanka pierś mego – ty mocarz taki,
Rymy porzucę i piosnek słuchanie,
nawet mi wino już w nogi nie pójdzie.
Koran studiował będę nieustannie,
biegał na nauki, starań przykładam,
Postu i modlitwy zawsze przestrzegam,
i w dobru wieczności ufność pokładam.
Jeszcze kwadransa pół nawet nie przeszło,
a przy mnie mój luby o litość prosi.³

Dla poezji arabskiej był to stosunkowo niedługi, bo zaledwie kilkadziesiąt lat trwający czas erupcji pomiędzy odchodzącą w przeszłość „beduińską” epoką klasyczną a klasycyzmem Abū Tammāma (800-846), Al-Buḥturīego (820-897), Al-Mutanabbīego (905-947) i wielu innych późniejszych poetów. Coś jakby barok w arabskiej literaturze. Na tle twórczości wcześniejszej poezja ta wyróżniała się nowator-

² Wpływy *mutazylitów* na abbasydskim dworze doprowadziły do tego, że głoszone przez nich poglądy stały się od roku 827 doktryną państwową, którą uznać musieli wszyscy sędziowie i uczeni w piśmie. Jej wcielaniem w życie zajął się powołany przez kalifa Al-Ma'mūna sześć lat później specjalny trybunał inkwizycyjny, tzw. *miḥna*.

³ Abū Nuwās *Dīwān Abī Nuwās*, Bayrūt [b.d.w.], s. 291. Wszystkie tłumaczenia poezji arabskiej moje – P.S.

Siwiec Między barokiem polskim a... arabskim

stwem stylu i treści przejawiającym się w preferowaniu form krótkich, błyskotliwym języku, stosowaniu bardziej wyszukanych figur retorycznych oraz różnorodności podejmowanych tematów. Obok wspomnianego już nurtu poezji rozkoszy, mającej wzięcie na dworach Hārūna ar-Rašīda oraz jego synów-sukcesorów, znanych z upodobania do zbytku, hucznych biesiad i wszelkiego rodzaju uciech, rozwijał się też nurt liryki metafizycznej koncentrującej się na przemijaniu, nieuchronności śmierci, marności ludzkiego bytowania na tym świecie.

W literaturze przełomu polskiego renesansu i baroku najznamienitszym przedstawicielem nurtu metafizycznego był Mikołaj Sęp Szarzyński (1550-1581) natomiast w poezji początku „arabskiego baroku” był nim bez wątpienia Abū al-‘Atāhiya (748-825). Te dwie tak odległe w czasoprzestrzeni i obce sobie kulturowo osobowości wbrew pozorom sporo łączy; obu przyszło żyć w czasach religijnego przesilenia, obaj też doznali głębokiej duchowej przemiany, która w sposób zasadniczy odbiła się na ich myśleniu i twórczości.

U Sępa wiązało się to z kryzysem religijnym, jakiego najprawdopodobniej doświadczył w latach młodości, zapoznając się z radykalną myślą luterańską i kalwińską podczas studiów w Niemczech oraz wojaży zagranicznych⁴. Jeśli prawdą jest, że na krótko przeszedł na protestantyzm, to – jako na powrót żarliwy rzymski katolik – do końca swego niedługiego życia zmagał się zapewne z kompleksem zaprzaństwa. W sumie, jak pisze Błoński:

Religijność Sępa, aczkolwiek całkowicie prawowierna, czerpała jednak mimowiednie z bardzo rozmaitych inspiracji. Nie mogło nawet być inaczej, ponieważ żadne wyznanie – a już zwłaszcza w szesnastym wieku... – nie rozwijało się samoistnie: niezależnie od różnic doktrynalnych i kościelnych, wszystkie zanurzone były we wspólnym klimacie duchowym.⁵

Z kolei Abū al-‘Atāhiya całą swoją młodość i wiek średni spędził, wiodąc żywot szalawity i birbanta, bywalca suto zakrapianych winem, rozbrzmiewających muzyką i śpiewem karczemnych biesiad w zaułkach Kufy i Bagdadu, nie stroniąc od towarzystwa wszetecznych dziewczek ani nadobnych młodzieńców. Był też hojnie nagradzany panegirystą na dworach abbasydzkich kalifów Al-Mahdīego i Hārūna ar-Rašīda. Jednak po czterdziestce ten lekkoduch i hulaka uległ nagłej metamorfizie. Przywdziawszy wełnianą szatę ascety, zerwał nie tylko z dotychczasowym stylem życia, ale także z typem uprawianej poezji. Od tej pory jego twórczość zdominowała liryka refleksyjno-filozoficzna (tzw. *zuhdiyyāt*)⁶, której stał się najwy-

⁴ J. Błoński *Mikołaj Sęp Szarzyński*, s. 18-21 oraz 168-169.

⁵ Tamże, s. 171.

⁶ W jedenastym stuleciu zebrał je w jedną księgę Ibn ‘Abd al-Barr an-Namarī al-Andalūsī (978-1070). W oparciu o ten zbiór w 1886 roku oficyna jezuicka w Bejrucie wydała antologię *Al-Anwār az-Zāhiya fī dīwān Abī al-‘Atāhiya*, uzupełniając ją wierszami Abū al-‘Atāhiyi odnalezionymi w innych średniowiecznych dziełach.

Przyczynki

bitniejszym przedstawicielem nie tylko swoich czasów. Determinacja Abū al-ʿAtāhiyi była tak wielka, że nie zmogła jej ani kara chłosty ani więzienie, na które skazał go zirytowany tą niespodziewaną wolną sam kalif, Hārūn ar-Rašīd⁷.

Przyczyny owej zaskakującej przemiany wewnętrznej poety nie są jasne. Wiadomo jednak, że zanim się to stało, posądzany był o poglądy heretyckie. Abū al-Faraḡ Al-ʿIṣfahānī (897-967), powołując się na historyka Aṣ-Ṣūlī (zm. 946), podaje, że Abū al-ʿAtāhiya wyznawał wiarę w jednego Boga, który z nicości stworzył dwa przeciwstawne pierwiastki, by dopiero z nich zbudować świat w obecnym kształcie. Nadmienia też o jego rzekomych afiliacjach z szyickim zajdytami oraz ze zwolennikami predestynacji, sektą *dżabrijja*⁸. Dualistyczna wizja świata wskazuje w sposób jednoznaczny na związki z perskim manicheizmem. Dostrzec ją zresztą można w słowach samego poety, już w pierwszej linijce wiersza otwierającego zbiór jego poezji:

Dobro i zło lubości to i nałogi,
wszakże i wśród braci bywają też wrogci.⁹

Przebija także w niektórych wersach ostatniego poematu zbioru, który skomponowany został na kształt swego rodzaju „księgi aforyzmów i sentencji”, na przykład:

Świat jest dla nas domem boleści –
cnotę różność mętów bezcześci.
Dobro ze złem w parze chodzi –
i to rodzi, i tamto rodzi.

A zaraz potem:

Między dobrem a złem, gdy zmierzyć,
szmat świata dłuży się i szerzy.¹⁰

W ponad pół tysiącu zachowanych wierszy Abū al-ʿAtāhiyi, choć pełno w nich odwołań do jedyne Boga (ar. *Allāh*) i wyrażeń jakby żywcem wziętych z Koranu, próżno by szukać wspomnienia muzułmańskiego proroka, Muḥammada, lub innych osób i atrybutów wyłącznie z islamem związanych. Rodzi się więc uzasadnione przypuszczenie, że Abū al-ʿAtāhiya skrywał swoje prawdziwe przekonania religijne, będąc tylko na zewnątrz muzułmaninem, w duszy zaś pozostając manichejczykiem. Świadczyłyby o tym jeszcze dwie inne wzmianki na jego temat. Jedna z nich mówi, że poeta ten był bardzo labilnym w okazywaniu swoich religijnych poglądów i kiedy tylko spotkał się z jakimkolwiek zarzutem, natychmiast je

⁷ Al-ʿIṣfahānī, Abū al-Faraḡ *Al-Aḡānī*, Al-Qāhira 1950, t. 4, s. 29.

⁸ Tamże, s. 5-6. Sekta ta powstała w VIII wieku i zaprzeczała idei wolnej woli człowieka.

⁹ Abū al-ʿAtāhiya *Dīwān Abī al-ʿAtāhiya*, red. Karam al-Bustānī, Bayrūt 1980, s. 11.

¹⁰ Tamże, s. 494.

zmieniał¹¹. Według drugiej natomiast, gdy Abū al-ʿAtāhiya dowiedział się, że na skutek donosu poszukuje go główny „inkwizytor” kalifa, Ḥamduwayhi¹², wówczas przerażony odsunął się na czas jakiś w cień i oddał się rzemiosłu plebejskiego cyrulika, zajmując się upuszczaniem krwi chorym biedakom¹³. To przerażenie nie dziwi zważywszy, że za przyznanie się jednocześnie do apostazji i herezji czekałaby go niechybnie kara śmierci poprzedzona zapewne wymyślnymi torturami.

Przejście Abū al-ʿAtāhiya na manicheizm – jeśli rzeczywiście się dokonało – mogło być efektem jego własnych głębokich przemyśleń albo też, co nie jest wykluczone, nastąpiło w wyniku misjonarskiego impulsu z zewnątrz. Kościół manichejski powstał przecież właśnie w Babilonii, a na przełomie VIII i IX wieku, mimo wzmożonych prześladowań ze strony islamu, ciągle jeszcze się trzymał. Jakkolwiek by nie było, jedno jest pewne: jeśli nawet Abū al-ʿAtāhiya pozostał wierny islamowi, to koncepcje manichejsko-gnostyczne, z którymi przecież bezpośrednio się stykał, musiały na nim odcisnąć swoje piętno. Nie można też pomijać wpływu ówczesnego fermentu intelektualnego i politycznego w tonie samego islamu. O tym, że sprawy te rzeczywiście nurtowały poetę i mogły być powodem religijnych rozterek i frustracji świadczą jego własne słowa:

Zapłakał islam nad uczonymi swymi
lecz oni płaczem jego się nie przejęli.
Większość z nich potępia jego adwersarzy,
zaś na jego błędy dobrym okiem patrzy
Cóż więc nam czynić trzeba, by go wyznawać?
Czymże osądom dać wiarę winniśmy?
(*Dīwān Abī al-ʿAtāhiya*, s. 15)

Podobny niepokój i zatroskanie, w tym wypadku związane kryzysem chrześcijaństwa europejskiego, obecne są również w *Rytmach* Sępa Szarzyńskiego. Najwyraźniej w *Pieśni III*, będącej parafrazą biblijnego *Psalmu 56*. Wymowny jest już sam podtytuł, jakim autor tę pieśń opatrzył: *Lament Kościoła Powszechnego*:

Cóżkolwiek mówię, to źle wykładają,
Każdej przyganę mojej sprawie dają,
Na to swą pilność wszystkie obrócili
Bezbożni ludzie, aby mię hydźili.
I w zborach radzą, aby głowę moje
Lub skrytą zdradą, lub przez jawną zbroję
Stracili: przeto ścieżek mych pilnują,
Mnie przepieczeństwa nic nie zostawują.
(*Pieśń III. Psalmu LVI paraphrasis*)

¹¹ Al-Isfahānī, Abū al-Farağ *Al-Agānī*, s. 6.

¹² Tzw. *ṣāḥib az-zanādiqa* – wysoki urzędnik kalifatu odpowiedzialny za ściganie heretyków. Terminem *zinādiq* (l. mn. *zanādiqa*) określano przeważnie wyznawców zoroastryzmu, manicheizmu i innych niemonoteistycznych religii.

¹³ Al-Isfahānī, Abū al-Farağ *Al-Agānī*, s. 7.

Przyczynki

Manifestacją duchowej przemiany Abū al-ʿAtāhiyi stało się wyrażane niemal w każdym wierszu przekonanie o nędzy kondycji ludzkiej i przemijalności wszystkich dóbr doczesnych:

Każdy kto się rodzi, dla śmierci zrodzony –
nie znam, kto za życia byłby nieśmiertelny.
Obnaż się tedy ze świata, bo gdyś na ten
świat przychodził, byłeś przecie obnażony.
Wszystko cożeś zdobył, nawet ci najdroższe
marnym jest dobytkiem – skurczy się i zniknie.
Iluż to potężnym los potęgę odjął,
wpierw zazdrość budzącym, a teraz w potrzebie.
Miał więc świat wychwalać, raczej miej go za nic
bo co Bóg ma za nic, czemuż nam wychwalać?
(Dīwān Abī al-ʿAtāhiya, s. 128)

Jeśli Bóg co postanowi, będzie zrobione;
jakże nam nie znać czegoś, co nieznanym nie jest?
Wszak nam wiadomo, iż podążamy za tymi,
którzy odeszli, choć w nas nadzieja na trwanie.
Temu co za ziemskimi uciechami goni
ręczę, iż żyć tak będzie póki ma zajęcie.
Iluż to przez protektorów swych zaślepionych
co ranek i co noc w mogiłach się przekręca.
Iluż to w pieniądzu szczęście znalazłszy, zjada go
i wypija, gdy strawą się staje jedyną.
Dzisiaj zmarłych oplakuje, do grobu wkłada
jutro on oplakiwany, do grobu włożon.
(Dīwān Abī al-ʿAtāhiya, s. 334)

I znowu trudno oprzeć się analogii z Szarzyńskim, o którym Jan Błoński pisze: „...wspólnym mianownikiem religijnego odczuwania jest dla Sępa przeświadczenie o nikczemności człowieka. Bezmiar grzechu, nicość świata, jałowe kalectwo duszy – nie ma w *Rytmach* wiersza, gdzie by nie wracały te ponure tematy...”:

O moc, o rozkosz, o skarby pilności,
Choćby nie darmo były, przedsię szkodzą,
Bo nasze chciwość od swej szczęśliwości
Własnej (co Bogiem zowiemy) odwodzą
Niestale dobra. O, stokroć szczęśliwy,
Który tych cieniów w czas zna kształt prawdziwy!
(Sonet I)

Z wstydem poczęty człowiek, urodzony
Z boleścią, krótko tu na świecie żywie,
I to odmiennie, nędznie, bojaźliwie,
Ginie, od słońca jak cień opuszczony.
(Sonet II)

Siwiec Między barokiem polskim a... arabskim

U obu poetów człowiek – istota słaba i przywiązana do ziemskich wygod – skazany jest na oczekiwanie śmierci, od której nie ma ucieczki:

Śmierć ni ojca, ni syna nie zostawi,
ni młodego, ni starca, ni nikogo.
Śmierci strzała celu nigdy nie chybia;
Kto dziś jej umknie, jutro go nie minie.
(Dīwān Abī al-ʿAtāhiya, s. 130)

Echej, jak gwałtem obrotne obłoki
I Tytan prętki lotne czasy pędzą,
A chciwa może odciąć rozkosz nędzą
Śmierć – tuż za nami spore czyni kroki.
(Sonet I)

Dla Abū al-ʿAtāhiyi śmierć jest przyrodzonym człowiekowi, nieuchronnym kresem jego ziemskiej peregrynacji, bramą, po przejściu której czeka go zapłata, na jaką zasłużył swoimi uczynkami:

Śmierć bramą jest, co każdy przez nią wejdzie
O gdybyż wiedzieć – za tą bramą jakiż dom?
Dom ów rajem wiecznym, jeśli czynić będziesz,
co Bogu miłe, gdy zaś zgrzeszysz – piekłem.
(Dīwān Abī al-ʿAtāhiya, s. 168)

Śmierć u Sępa to okrutna „córa grzechowa”, która –

Wszystko, co się rodzi,
Bądź po ziemi chodzi,
Lub w morskiej wnętrzości
I wietrznej próżności,
Jako kosarz ziele
Ostrą kosą ścięte;
(Napis na statwę...)

Nieuchronność śmierci oraz świadomość, że dokonanie właściwej samooceny jest niewykonalne, rodzi niepewność co do Boskich wyroków i nie pozostawia człowiekowi ostatecznie nic innego, jak tylko poddać się woli Najwyższego, błagać o Jego litość i pokładać całą nadzieję w Jego miłosierdziu:

Cóż począć mi, gdy głowa siwa?
Jakżeż się kajać, skrucę okazać?
Diabeł mnie zwiódł i ma dusza,
i boleść mam z tego okrutną.
Gdyby wysłannik Pana mego
przybył, nie wiem co mu odpowiem.
Czy, gdy mu będę odpowiadał,
omyle się, czy w sedno trafię?
Czy w Sądu Dzień ocalę duszę,
czy ogień piekielny mnie czeka?

Przyczynki

O Panie, usłysz me błagania,
łaską swą darz, bym się nie zawiódł.
(*Drwān Abī al-ʿAtāhiya*, s. 38)

Lecz błędy wszystkie kto swe wiedzieć może?
Ty mię sam oczyść, wiekuisty Boże,
I wniwecz obróć moje wszystkie złości,
Którymim zmasań prócz mej wiadomości,
A daj, by pychy Tobie brzydkiej siła
Do serca mego nigdy nie wchodziła;
Tak mię na wieki, prócz trudności wszelkiej,
Oków pozbawisz bezbożności wielkiej.
Słowa ust moich, myśl serca mego
Pokorną przyjąć racz uniozonego,
Proszę, o Panie! Bo Tyś jest zbawieniem,
Bogiem, nadzieją i mym wspomóżeniem.
(*Pieśń I na Psalm Dawidów XIX*)

Czym zatem jest życie? Sęp – by posłużyć się znowu cytatem z Jana Błońskiego –

Traktuje raczej życie jako zadanie do wypełnienia, zadanie wprawdzie dla człowieka samego niewykonalne, ale niemniej – nakazane i konieczne. Taki jest właśnie tragizm *Rytmów*: mimo nieskończonej odległości między człowiekiem a Bogiem – należy dążyć do Boga; mimo że Stwórca „ukrywa się” i niepojęcie steruje sprawami świata – należy ufać jego trudno zrozumiałym znakom i wyrokom; mimo oczywistej nikczemności doczesnego bytu – należy ziemskie istnienie przyjąć i nie uciekać od życia, chociaż zarazem życiem pogardzać; mimo słabości ciała – należy przyjąć postawę heroiczną.¹⁴

W poezji Abū al-ʿAtāhiyi życie człowieka jawi się jako zadane mu dążenie ku prawdziwej wolności, której tym więcej doświadczy – zarówno w ziemskim bytowaniu jak i w wieczności – im bardziej potrafi okiełznać swe pokusy i żądze:

Szukałem miejsca stałego na wszystkich łądach
I nie znalazłem na żadnym łądzie miejsca stałego.
Syciłem swoje żądze i mnie zniewolify
A gdybym zebrał byłbym zasię człekiem wolnym.
(*Drwān Abī al-ʿAtāhiya*, s. 168)

Śmierć i sceny cmentarne, które wręcz obsesyjnie wracają w jego wierszach, są niczym sygnały ostrzegawcze. Przypominają, że nic ludzkiego życia może zostać w każdej chwili niespodzianie przerwana i że czasu, by przygotować się do godnego przekroczenia bramy kresu, może zabraknąć. Ograniczanie cielesnych potrzeb i wewnętrzna dyscyplina pomagają o tym nie zapominać. Jednak postawa ascetyczna u tego poety nie łączy się z heroizmem – jest jedynie niezbędnym kluczem do owej bramy.

¹⁴ J. Błoński *Mikołaj Sęp Szarzyński*, s. 184.

Siwiec Między barokiem polskim a... arabskim

Aby zaś klucz ten był właściwy, konieczne jest wyzbycie się głupoty:

Strzeż się głupca, strzeż się przymilności jego,
głupiec jest bowiem niczym szata znoszona.
Co ją z którejś strony łatami podszyjesz,
wiatr nią zatrzepocze i wnet się potarga.
Albo jak pęknięcie na szkle podłej maści,
zali szkła pęknięcie może się zasklepić?
Kiedy go napomnisz, by się zmiłgował,
rozeźli się jeno, brnąc w głupotę dalej.

(*Dīwān Abī al-ʿAtāhiya*, s. 291)

Głupoty, którą Sęp Szarzyński oksymoronicznie nazywa *głupią mądrością*:

Narodzie, głupią mądrością chłubliwy
I błędom zmyślnym wierzyć uporczywy,
Mnóstwem gwiazd ślicznych niebo ozdobione
Obacz, a smysły wždy oświeć zaćmione!

(*Pieśń I*)

Jest jeszcze jedna płaszczyzna, na której spotykają się ci dwaj poeci z odległych światów. To wykorzystujący nowe standardy styl poetycki. U każdego z nich łączył się on z podobnym bogactwem figur retorycznych we wszystkich warstwach tekstu: dźwiękowej, składniowej i znaczeniowej, choć, jak się wydaje, nieco odmienną w założeniu miały one pełnić funkcję. W twórczości Sępa wyrażały, jak pisze Jan Błoński, „poczucie zmienności i przeświadczenie, że tylko cud, niezwykłość, paradoks związać może i pogodzić wewnętrzny chaos. System retoryczny Szarzyńskiego zmierzał stale do objawienia prawdy ukrytej: za równo więc rozjaśniał, jak mącił i utrudniał rozumienie wiersza”¹⁵. Tymczasem w poezji Abū al-ʿAtāhiyi figury retoryczne pełnią głównie funkcję ornamentacyjno-rytmizującą i impresywną. Nawet pobieżna lektura jego wierszy przekonuje, że był on poetą przywiązującym wielką wagę do walorów brzmieniowych tekstu. Dzięki skwapliwemu korzystaniu z obfitości środków, jakie niesie z sobą zasada powtarzalności wiersze te charakteryzują się wysokim stopniem instrumentacji dźwiękowej, lekkością i potoczystością stylu. Sprawia to, że łatwo wpadają w ucho i równie łatwo zapadają w pamięć. Szczególnie chętnie stosowanymi środkami wyrazu są anafora i paralelizmy składniowo-intonacyjne:

Na życie me! Wezwano cię, racz więc posłuchać!
Czyż nie widzisz, że śmierci odepchnąć się nie da?
Czyż nie widzisz, że los chwyta ludzi z nienacka?
Czyż nie widzisz, jak wszystko w drzazgi się rozpada?
Czyż nie widzisz, jak rozkosz nowości marnieje?
Czyż nie widzisz, że sens konania w grobie leży?
Czyż nie widzisz, że po biedzie fortuna idzie?
Czyż nie widzisz, że ciasnota da się poszerzyć?

¹⁵ Tamże, s. 228.

Przyczynki

Czyż nie widzisz, że upiór śmierci młodych trwoży?
I że włócznie śmierci w ciebie są wymierzone?
(*Dirwān Abī al-Atāhiya*, s. 249)

Nasylenie utworów tego rodzaju ornamentyką słowną stanowi jednocześnie swoistą przeciwwagę w stosunku do surowych treści i metafizycznego przesłania tej poezji, a także w stosunku do prostego i jasnego języka poety, unikającego słów zbyt oderwanych od codzienności¹⁶.

Przedstawiony tu wywód nie jest ani kolejną przesłanką potwierdzającą teorię cykliczności dziejów, ani też dowodem na uprzedniość arabskich prądów w literaturze względem polskich. Jest jedynie efektem komparatystyczno-kontrastywnej refleksji autora nad tym, jak zaskakująco zbieżna może być rozbieżność.

Abstract

Paweł SIWIEC
Adam Mickiewicz University (Poznań)

Between the Polish and the Arabic Baroque

Polish baroque poetry and Arabic lyric verse of Hārūn ar-Rašīd's time are apparently two realities remote from each other in space, time, and spirit. Can there be any link whatsoever between Mikolaj Sęp Szarzyński with the late 8th/early 9th century poet from the Euphrates area, whose apparently Saracen name was Abū al-Atāhiya? Yes, and the associations are unexpectedly strong and numerous. This article identifies resemblances in philosophical attitudes, spiritual transformations, quandaries and dilemmas, as well as the themes of their writings, their poetic style and their place and role in the literary current of their respective periods. For the epochs in which these poets lived – although eight centuries separate them – had a lot in common.

¹⁶ Niektórzy orientaliści (zob. na przykład S. Sperl *Mannerism in Arabic Poetry. A Structural Analysis of Selected Texts*, Cambridge University Press, Cambridge 1989) na określenie tego stylu używają terminu „manieryzm”, co jednak jest nieusprawiedliwione i zgoła mylące. Styl zapoczątkowany w arabskiej poezji na przełomie VIII i IX w. nazywany był już przez krytyków tamtego okresu nowatorskim (ar. *muḥdaṭ*).