

Piotr Urbański

Mikołaja Sępa Szarzyńskiego poetycki traktat o naturze i łasce

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 85/4, 5-26

1994

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

MIKOŁAJA SĘPA SZARZYŃSKIEGO POETYCKI TRAKTAT
O NATURZE I ŁASCE

1

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

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

Rozpocznijmy więc od krótkiego wyjaśnienia terminów „natura” i „łaska” w ujęciu obu systemów teologicznych: katolickiego i protestanckiego.

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

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

² *Ibidem*, s. 134.

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

Wszystko, co w człowieku nie pochodzi z przybranego Bożego synostwa, nawet jeśli należy w nim do ducha i do wolności, będzie mogło być nazwane naturalnym⁴.

Łaska z kolei jest pobudzeniem, wywyższeniem i uświęceniem natury człowieka, czyli jej przeobótowaniem⁵. Natura więc nie jest tylko fundamentem, który pozostaje nienaruszony. Nadprzyrodzoność, łaska przemienia naturę. Nie niszczy jej, ale ją udoskonala. Samo słowo „łaska” (gr. „*charis*”, łac. „*gratia*”) niesie z sobą pojęcie darmości i niezależności, tzn. że człowiek nie może na łaskę zapracować czy wymusić jej udzielenia. Gdy łaska działa na naturę, ta nie przeciwstawia się jej. Co więcej, „*gratia supponit naturam*”.

Wielkość człowieka polega właśnie na tym, że pozwala Bogu działać w sobie – oczywiście, jeśli przyjmuje Jego istnienie i Jego miłość – podczas gdy mógłby przez wypaczenie umysłu i woli Mu się przeciwstawić⁶.

Powiedzenie Bogu „tak” nie jest w porządku woli w tym samym stopniu równym powiedzeniu „nie”; tzn. aby powiedzieć Bogu „tak”, trzeba przyjąć łaskę, czyli wypowiada to wola ludzka uzdolniona przez dar nadprzyrodzony, natomiast mówiąc „nie” odrzuca się go⁷. Nie działa więc sam człowiek ani sama łaska, ale współdziała człowiek z łaską.

Chociaż obecnie teologowie odchodzą od wprowadzonego przez św. Tomasza z Akwinu ścisłego podziału łaski na rodzaje, trzeba jednak przypomnieć klasyczne rozróżnienie. Zasadniczo istnieją dwa rodzaje łaski: łaska uświęcająca i łaska uczynkowa. Łaska uświęcająca jest nadprzyrodzonym darem udzielanym człowiekowi przez Boga w formie trwałej dyspozycji duchowej. Przez nią zamieszkuje w człowieku Trójca Święta, a on uczestniczy w Bożej naturze. Otrzymuje się tę łaskę przez chrzest św., traci przez grzech śmiertelny, a odzyskuje w sakramencie pokuty. Natomiast łaska uczynkowa jest zawsze łaską dostateczną, tzn. udzielaną człowiekowi w ilości potrzebnej do wykonania czynu będącego zasługą nadprzyrodzoną. Staje się ona łaską skuteczną, jeśli przyjmując ją, dokonamy owego czynu⁸.

Teologia katolicka zakłada, że natura i łaska wytyczają człowiekowi drogę do celu nadprzyrodzonego jako do czegoś jednego i jedyne. Na tej drodze współdziałają one ze sobą i wzajemnie się wspomagają. Jedyne wolna wola może tę współpracę zniweczyć, opierając się łasce i poprzestając na sobie. Jest tak dlatego, że natura jest zepsuta, okaleczona, ale nie unicestwiona, podobnie jak wolność. Tak więc

łaska z chwilą swego zwycięstwa nie będzie panowała nad powalonym nieprzyjacielem; nie będzie musiała zajmować miejsca człowieka, lecz wyswobodzi go z niewoli. Później będzie mógł powstać – z Boskiej inicjatywy – między naturą a łaską stosunek, który nie będzie już antagonizmem, lecz zjednoczeniem (współdziałaniem, *synergia*, jak określali to Grecy)⁹.

⁴ G. Martelet, *Victoire sur la mort. Éléments d'antropologie chrétienne*. B.m., 1962, s. 127–128. Cyt. za: H. de Lubac, *O naturze i łasce*. Przełożyła J. Fenrychowa. Kraków 1986, s. 9.

⁵ De Lubac, *op. cit.*, s. 33.

⁶ *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Opracowali S. Głowa i I. Bieda. Poznań 1988, s. 284.

⁷ Zob. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*. Przełożył T. Mieszkowski. Warszawa 1987, s. 87.

⁸ Zob. F. Dziasek, *Księga życia Bożego. Traktat dogmatyczny o łasce*. Poznań 1970, s. 33–39.

⁹ De Lubac, *op. cit.*, s. 69.

Natomiast według Marcina Lutra po grzechu pierworodnym, który jest tożsamy z pożądliwością, zostały doszczętnie zrujnowane wszelkie możliwości czynienia dobra. Wola jest martwa. Żadnej wolności nie ma, poza pewną zewnętrzną swobodą. Cokolwiek człowiek czyni, jest grzechem. Spośród 41 zdań z dzieł Lutra, potępionych przez papieża Leona X w bulli *Exsurge Domine* (1520), na wyszczególnienie zasługują 4:

W każdym dobrym uczynku <człowiek> sprawiedliwy grzeszy.

Dobry uczynek, <choćby> najlepiej wykonany, jest grzechem powszednim.

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

Po grzechu wolna wola jest pustą nazwą, a kiedy czyni to, co jest w jej mocy, grzeszy śmiertelnie¹⁰.

W protestantyzmie więc człowiek nie może w żaden sposób przygotować się do nadprzyrodzonego usprawiedliwienia. Otrzymuje je w sposób zupełnie bierny, bez współpracy z Bogiem. Wszystkiego dokonuje w nas Chrystus. Dzięki wierze mamy udział w Jego zasługach. Wiara bowiem przyodziewa nas Chrystusową sprawiedliwością. Grzech jednak pozostaje w nas. Łaska nie uświęca natury. Tylko tyle nam jest dane, że Bóg Ojciec, wpatrując się w zasługi i ofiarę swego Syna, nie poczytuje nam grzechu za coś złego. Dusza jest więc ukryta za zasłoną zasług Jezusa. Usprawiedliwienie nie jest przemianą ontologiczną człowieka, ale jedynie niepoczytaniem mu grzechów. Jego wewnętrzne nastawienie się nie zmienia. Człowiek jest więc „*simul peccator et iustus*”. Jedynym grzechem, który może go skazać na potępienie, jest grzech przeciwko wierze, czyli brak ufności w stosunku do Chrystusa. Ważne jest, że chrzest nie usuwa grzechu w nas istniejącego. Natura ludzka pozostaje więc zepsuta, jest niezdolna do dobrego, a sam człowiek jest winny wobec Boga¹¹.

Protestanci są zasadniczo zgodni co do tego, że usprawiedliwienie nie jest dziełem łaski, która sprawia wewnętrzną przemianę człowieka — co jest dogmatem w katolicyzmie — ale niepoczytaniem człowiekowi grzechów, które popełnił. Z nauki Lutra wynika, że współdziałanie z łaską jest niemożliwe. Jan Kalwin jeszcze pogłębił tę pesymistyczną perspektywę. Grzech pierworodny oprócz tego, że zniszczył wolę, osłabił także inteligencję człowieka. Jednak mimo tego jest on wolny i odpowiedzialny. Jeżeli Bóg obdarzy człowieka łaską, ten nie ma możliwości jej nie przyjąć. Jej udzielenie lub nieudzielenie jest wolnym aktem Boga. Nie od nas zależy, czy będziemy zbawieni, czy potępieni — oto idea predestynacji¹². Przyczyną wybrania do zbawienia jest wyłącznie przedwieczny i niezmienny zamysł Boży, bez względu na jakiegokolwiek zasługi, a jedynie dzięki miłosierdziu. Potępienie natomiast następuje na mocy sprawiedliwego, choć niepojętego, wyroku. Wolna wola jest więc pozorem, który zwodzi człowieka. Dzięki przekonaniu o jej istnieniu wybierze on tym pewniej zło, które Bóg mu podsuwa, a Bóg ma w ten sposób „prawną podstawę” do potępienia.

¹⁰ *Breviarium Fidei*, s. 311.

¹¹ *Breviarium Fidei*, s. 312 (komentarz).

¹² J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.* T. 1. Przełożył J. M. Kłoczowski. Warszawa 1986, s. 88–91. — J. Braun, *Mysterium iniquitatis. Spór o predestynację i genezę protestantyzmu*. „Znak” 1961, nr 4.

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

2

Ożywienie katolicyzmu pod wpływem Soboru Trydenckiego i dzięki pracy apostołskiej Towarzystwa Jezusowego spowodowało w drugiej połowie XVI stulecia liczne konwersje. Przeżył ją również Mikołaj Sęp Szarzyński. „Nawrócenie, to nie ulega wątpliwości” – stwierdza Claude Backvis¹³. Wydaje się, że próba odczytania tomu poetyckiego *Rytmy, abo wiersze polskie* jako utworu świadczącego o duchowych poszukiwaniach konwertyty, przed którym stanęło zadanie uznania prawd Kościoła katolickiego nie tylko na płaszczyźnie intelektualnej, ale także wolitywnej i emocjonalnej, przynosi głębsze jego rozumienie. Kluczem do analizy *Rytmów* proponuję uczynić zasadniczą kontrowersję epoki – problem natury i łaski. Czy jest rzeczywiście tak, że w odczuciu poety natura ludzka jest grzeszna, a łaska Boża – niewystarczająca? Zagadnienie to poruszył Jerzy Ziomek. Z młodości –

jeśli to była młodość ciekawa nowin religijnych, pozostało poczucie konfliktu Natury i Łaski. Natura jest skażona, Łaska jest nadzieją niedoskonałego człowieka. Bóg jest niedocieczony, niedostępny i surowy, ale człowiek zwraca się do Niego w przekonaniu, że został osobiście odkupiony, i to nie dla własnej zasługi, ale z niezgłębionego miłosierdzia Bożego. Człowiek żyje cnotliwie nie tyle dla własnego zbawienia, ile dla chwały Bożej¹⁴.

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

¹³ C. Backvis, „Manieryzm”, czyli barok u schyłku XVI wieku na przykładzie Mikołaja Sępa Szarzyńskiego. W: *Szkice o kulturze staropolskiej*. Wybór tekstów i opracowanie A. Biernacki. Warszawa 1975, s. 176 (tłum. E. Radziwiłłowa). Zob. też J. Błoński, *Mikołaj Sęp Szarzyński a początki polskiego baroku*. Kraków 1967, s. 20 n. Natomiast A. Borowski („Rytmy” Mikołaja Sępa Szarzyńskiego jako *autoportret liryczny*. „Pamiętnik Literacki” 1983, z. 3, s. 11 n.) widzi przełom duchowy Sępa raczej jako odrodzenie systemu religijnego lub religijno-światopoglądowego niż jako konwersję ze wszystkimi jej konsekwencjami.

¹⁴ J. Ziomek, *Renesans*. Warszawa 1980, s. 332.

3

Człowiek Szarzyńskiego żyje w świecie, który jest — jak pisał Maciej Zalewski — światem pierwszego dnia stworzenia¹⁵.

Nieba machina tak zgodnie sprawiona,
 Że mądrość Pańska, że moc nieskończona
 Wiecznie ją rządzi, woła, a po wielkim
 Świecie jest słyszny głos i uszom wszelkim.
 (Pieśń I na Psalm Dawidów XIX, w. 13–16)¹⁶

Jest to świat doskonały, nie skażony przez zło. Jest on z samej swej definicji ładem, kosmosem, harmonią (choć, oczywiście, z teologicznego punktu widzenia nie jest i być nie może obrazem Boga). Człowiek Szarzyńskiego z zachwytem wpatruje się w ów kosmos, jak to czyniło wielu przed nim i po nim: Dawid, Dante, Loyola, Kant... W gwiazdach wraz z nimi dostrzega odbicie „czegoś w rodzaju Bożej Opatrzności”¹⁷:

Kto sie, gdy nieba chmura nie zakrywa,
 Patrząc na jasnym gwiazd blask nie zdumiwa?
 Abo gdy światłem uderzy go w oczy
 Słońce, ognistym gdy sie kołem toczy?
 (Pieśń I na Psalm Dawidów XIX, w. 21–24)

Ten świat idealny pozwala pocie — przez kontrast — lepiej poznać kondycję człowieka. Ale to poznanie prowadzi go do spostrzeżenia, że świat, niestety, też jest chory! Pojawiają się więc inne obrazy świata, którego „łakome marności / O nasze pilno czynią zepsowanie” (*Sonet IV. O wojnie naszej, którą wiemy z szatanem, światem i ciałem*, w. 3–4). Sytuacja jest więc ambiwalentna. W *Sonecie III. Do Najświętszej Panny* czytamy, iż wprawdzie dokonało się już zbawienie obiektywne, spełniła się protoewangelia *Księgi Rodzaju* (3, 15: „Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej; on zmiążdży ci głowę, a ty zmiążdżysz mu piętę”, czy — jak w duchu maryjnym tłumaczy *Wulgata* — „*ipsa conteret [ona zmiążdży]*”)¹⁸:

Ty, głowę starwszy smoka okrutnego,
 Którego jadem świat był wszystek chory,
 Wziętaś jest w niebo nad wysokie chory,
 Chwalebna, szczęścia używasz szczyrego. [w. 5–8]

¹⁵ M. Zalewski, *Człowiek zbuntowany. O poezji Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*. W zbiorze: *Polska liryka religijna*. Lublin 1983, s. 69.

¹⁶ Wszystkie utwory poety cytuję z wyd.: M. Sęp Szarzyński, *Rytmy, abo wiersze polskie, oraz cykl erotyków*. Opracował i wstępem poprzedził J. Krzyżanowski. Wrocław 1973. BN I 118.

¹⁷ J. S. Gruchała, *Mikołaj Sęp Szarzyński*. Kraków 1987, s. 31.

¹⁸ *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*. W przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich [...]. (*Biblia Tysiąclecia*). Wyd. 3, poprawione. Poznań—Warszawa 1980, s. 26. W przekładzie J. Wujka fragment ten brzmi następująco: „Położę nieprzyjaźń między tobą a niewiastą i między potomstwem twoim a potomstwem jej; ona zetrze głowę twoją, a ty czyhać będziesz na piętę jej”. Wszystkie cytaty biblijne — o ile nie podano inaczej — według wyd.: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu [...]*. Przełożył J. Wujek. Wydanie 3, poprawione. Kraków 1962. Sigla biblijne według *Biblia Tysiąclecia*.

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

Paradoks dwu wizji świata w utworach Sępa można interpretować następująco. Światu brakuje tej części jego doskonałości, którą miał mu nadać człowiek – jedyny byt na ziemi stworzony na obraz i podobieństwo Boże – zgodnie z pierwszym rozkazem Boga: „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (por. Rdz 1, 26–31). W świecie tym jest więc dobro, świadczące o Stwórcy. Mówi o tym parafrazowany przez Sępa *Psalm XIX* (inc. „*Coeli enarrant gloriam Dei*”). Łaska zaś do tego stopnia objawia się przez dzieła Boże, że człowiek na sam widok świata-kosmosu milknie w pokornym akcie uwielbienia Boga (zob. cytowaną już tu *Pieśń I na Psalm Dawidów XIX*, w. 21–24). Ale jest w tym świecie także grzech, zło, niewierność, nienawiść. Z powodu swego rozdarcia między dobro i zło, wzniosłość i grzech, Boga i Szatana, nie może on człowiekowi dać nic trwałego. Z tak rozumianym „światem”, który kierując się pychą i grzechem, nie przyjmuje daru Bożego, poeta będzie chciał walczyć.

Jaki w tym rozdwojonym świecie jest człowiek? Także rozdwojony, czy – jak chce Błoński – rozmnożony¹⁹. Sprzeniewierza się swej prawdziwej, pierwotnej naturze, zgodnie z którą miał chwalić Boga, być z Nim we wspólnocie. Tymczasem jest on „wątły, niebacznym, rozdwojony w sobie” (*Sonet IV*, w. 10), skłonny zarazem podążać ku sprawom Bożym, jak i pokusom „świata, szatana i ciała”²⁰:

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

Nie dosyć na tym, o nasz możny Panie!
Ten nasz dom – ciało, dla zbiegłych lubości
Niebacznie zajrzając duchowi zwierczności,
Upaść na wieku żądać nie przestanie.
(*Sonet IV*, w. 2–8)

Jak powiedziano, świat był chory, co prawda, zaistniało Odkupienie (*Sonet III*), ale w świecie tym jest nadal jad – grzech i śmierć: „córa grzechowa / świat skazić gotowa” (*Napis na statuę abo na obraz śmierci*, w. 1–2). Jest to więc świat nieprzyjazny człowiekowi, nie można go opanować intelektualnie²¹. To, co on proponuje, to fałszywy pokój:

Co na świecie, chyba błąd? kłopoty? marności?
Imię tylko pokoju snadź i szczęśliwości,
Którą widzi, a nie zna duch, chciwy lepszego,
Będąc jakmiarz związany od sługi swojego.
(*Pieśń IX*, w. 5–8)

¹⁹ Błoński, *op. cit.*, s. 63.

²⁰ Koniecznie trzeba tu pamiętać o biblijnej semantyce „świata” i „ciała”. Zob. hasła: X. Léon-Dufour, *Ciało*, oraz C. Lesquirit i P. Grelot, *Świat*, w *Słowniku teologii biblijnej* (przetłumaczył i opracował K. Romaniuk. Poznań 1985). Zob. też K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*. Warszawa 1983, s. 172–176.

²¹ W. Weintraub, *Do charakterystyki stylu Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*. W: *Od Reja do Boya*. Warszawa 1977, s. 61.

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

4

Sępowe rozważania o bojuowaniu to oczywiście nic innego, jak podjęcie przez poetę koncepcji „rycerza Chrystusowego”. O tym, że życie ludzkie jest bojuowaniem, wiedział już Hiob, od którego Szarzyński zapożycza swe wyznanie („Bojuowaniem jest żywot człowieczy na ziemi, a jako dni najemnika dni jego”, Hiob 7, 1). Św. Paweł Apostoł kilkakrotnie nawiązuje do obrazu Boga-Wojownika z *Księgi Izajasza* (Iz 59, 17–23, por. Mdr 5, 17) i mówi o chrześcijaninie jako o człowieku gotowym do walki:

Ty więc, synu mój – napomina Tymoteusza – wzmacniaj się w łasce, która jest w Chrystusie Jezusie i co słyszałeś ode mnie przez wielu świadków, to przekazuj wiernym ludziom, którzy będą zdolni i innych nauczać. Pracuj jak dobry żołnierz Chrystusa Jezusa. Służąc jak żołnierz Bogu, nikt nie wikła się w sprawy świeckie, aby się podobał temu, któremu się oddał. Kto bowiem i w zawodach walczy, nie bierze wienca, tylko gdy należycie walczy. [2 Tm 2, 1–5]²²

Błoński stwierdza, iż omawiany motyw został przez poetę zapożyczony od św. Ignacego Loyoli, który prawdopodobnie przejął go od Erazma z Rotterdamu²³. Czy jednak rzeczywiście założyciel Towarzystwa Jezusowego był tu uczniem holenderskiego humanisty? Niewątpliwie jest prawdą, że Ignacy znał *Enchiridion militis christiani*. Czytał go mniej więcej w latach 1525–1526²⁴. Jednakże już wówczas istniał, napisany w Manresie w r. 1522, zasadniczy zrąb jego *Ćwiczeń duchownych*, a na pewno medytacja o wezwaniu Króla oraz *Rozmyślanie o Dwóch sztandarach*, które zawierają Ignacjańską wersję inte-

²² Inne miejsca nowotestamentowe, na które warto zwrócić uwagę w tym kontekście, to: Flp 1, 27; Kol 1, 29; 1 Tm 4, 10; Rz 7, 23; 2 Kor 10, 3; Ef 6, 14; Flp 1, 30; Jud 2 („walka”, „walczyć”); 2 Kor 10, 4 („bojuowanie”). Zob. K. Greła, *Konkordancja Nowego Testamentu. A–Z*. T. 1–2. Kraków 1987.

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

²³ Błoński, *op. cit.*, s. 208. Podobnego zdania jest też Malicki (*op. cit.*, s. 168). Wydaje się, że pewne próby interpretacji duchowości ignacjańskiej, zawarte w monografii Błońskiego, są dość sporne: „Loyola nie ufał człowiekowi, ale chciał go zmusić do heroicznego działania; kazał mu być czystym posłuszeństwem, lecz zarazem godził się na milczenie rozkazodawcy! Wola Boga stawiała się więc wolą Kościoła, zakon zaś – »kijem w rękę starca«; grożącą pustką serca wypełniała gorączkowa działalność kościelna i polityczna, otwierająca drogę nadużyciom i kompromisom, podobnie zresztą jak potężnym, bohaterskim przedsięwzięciom” (s. 210); „Doktryna ignacjańska mogła wydać się Sępowi sposobem uniknięcia »przepaści«, uwolnienia się od sprzeczności »ja« własnego i osiągnięcia dyscypliny, bez której groził chaos duchowy” (s. 211).

²⁴ Św. Ignacy Loyola, *Pisma wybrane. Komentarze*. T. 2. Opracował M. Bednarz przy współpracy A. Bobera i R. Skórki. Kraków 1968, s. 592 (*Słownik osób*, hasło *Erazm Dezyderiusz z Rotterdamu*).

resującego nas motywu²⁵. Nieprawdopodobna wreszcie wydaje się korekta *Ćwiczeń* pod wpływem lektury Erazma, gdyż – jak sam Ignacy przyznawał – spowodowała w nim ona „dziwne ostudzenie ducha pobożności”²⁶. A w końcu Loyola zakazał członkom Towarzystwa Jezusowego czytania dzieł Rotterdamszczyka.

Według wielkiego znawcy duchowości ignacjańskiej, Hugo Rahnera, „Erazm i Ignacy to dwaj »żołnierze Chrystusa«, ale dzieli ich cały świat”²⁷. Spróbujmy uchwycić zasadnicze różnice między tymi koncepcjami.

Erazmowy rycerz jest postacią statyczną i bierną. Żyje w świecie, który jest dlań najwyższą wartością. Nie walczy on z wrogami – „szatanem, światem i ciałem”. „Pełni jedynie ustawiczną straż, zachowując czujność na drodze życia”²⁸. W *Enchiridionie* czytamy: „Żebyśmy zawsze byli pod bronią, żąda od nas Paweł nakazując nam modlić się nieustannie”²⁹. Postawa ta wynika z humanistycznej wizji człowieka – jest on na tyle rozumny i wolny, że może sam uchronić się od grzechu, który nie jest tylko złem uczynionym wobec Boga, ale też niszczy tę niezwykłą godność człowieka. Może on ponadto sam decydować o wyborze między dobrem a złem³⁰.

Erazm omawia „chwyty zapaśnicze”, „zasadę i sztukę nowej służby wojskowej, dzięki której [...] [człowiek mógłby] obwarować się przeciwko kielkującym ustawicznie na nowo grzechom dawnego życia”³¹. Jak się wydaje, istotą owych „zasad” jest słowo „powinieneś”. Bycie rycerzem Chrystusowym opiera się przede wszystkim na decyzji człowieka. Erazm nie wspomina o łasce. Jest tak wielkim optymistą, iż wydaje mu się, że można „Egipt”-grzechy porzucić raz na zawsze, że już się do nich nie wróci. Chrystus jest dlań przede wszystkim wzorem, chociaż – jak przyznaje – trzeba Mu ufać bezgranicznie, naśladować Jego postępowanie³².

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

²⁵ Zob. H. Rahner, *Geneza i duch pobożności ignacjańskiej*. W: Św. Ignacy Loyola, *op. cit.*, t. 1 (opracował M. Bednarz przy współpracy S. Filipowicza i R. Skórki), s. 632. O fakcie istnienia w tym czasie owych medytacji świadczy cytowany przez Rahnera (*op. cit.*) o Oliver Manare, jeden z najbliższych towarzyszy Ignacego: „Od początku swego nawrócenia i powołania, gdy udał się do Montserratu i do miejsca samotnego <Manresy>, oddawał się przede wszystkim dwóm ćwiczeniom, mianowicie o Dwóch sztandarach i o Królu przygotowującym się do wojny przeciw nieprzyjacielowi piekielnemu i przeciw światu”.

²⁶ Rahner, *op. cit.*, s. 661 i przypis 190.

²⁷ *Ibidem*, s. 661–662.

²⁸ Malicki, *op. cit.*, s. 161.

²⁹ Desiderius Erasmus Rotterdams, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawiennych pełny*. Przełożył J. Domański. Warszawa 1965, s. 20.

³⁰ Malicki, *op. cit.*, s. 161. Zob. też słynną interpretację ryciny Dürera *Rycerz, Śmierć i Diabeł*: E. Panofsky, *Trzy ryciny Albrechta Dürera: „Rycerz, Śmierć i Diabeł”, „Św. Hieronim w pracowni”, „Melancholia. I”*. Przełożyła P. Rotkowska. W: *Studia z historii sztuki*. Wybrał, opracował i opatrzył posłowiem J. Białostocki. Warszawa 1971. Za Erazmem Dürer proponuje nie walkę ze Śmiercią i Szatanem, ale uznanie ich za coś nierzeczywistego, za zjawy, upiory, „godne jedynie lekceważenia. Rycerz mijają ich [Śmierć i Szatana] w drodze, jakby nie dostrzegając ich wcale, i spokojnie podąża naprzód, »wzrok swój kierując wytrwale i pewnie na samą rzecz«” (s. 272).

³¹ Rotterdams, *op. cit.*, s. 257. Podkreśl. P.U.

³² *Ibidem*, s. 179.

Była nią wierność ideałowi i lojalność względem danej osoby. W Chrystusie znalazł osobę, która była również doskonałym ideałem. To jest sekret jego powodzenia.

– stwierdza jeden z jego duchowych synów, Parmanda Divarkar³³. Dlatego najważniejszą medytacją Ignacjańskich *Ćwiczeń* jest *Rozmyślanie o Dwóch sztandarach*. „Jeden – dodaje Loyola – jest Chrystusa, najwyższego Wodza i Pana naszego, drugi zaś Lucyfera, śmiertelnego wroga natury ludzkiej” (CD 136)³⁴.

Należy owo rozmyślanie czytać (a właściwie kontemplować) w kontekście ćwiczenia o Wezwaniu Króla: „Prosić Pana naszego o tę łaskę, żebym nie był głuchy na jego wezwanie, lecz skory i pilny do wypełnienia jego najświętszej woli” (CD 91). Natomiast w rozmowie końcowej z medytacji o dwóch sztandarach modlący się prosi Maryję o uzyskanie „u Syna i Pana swego łaski, aby [...] [go] przyjął pod swój sztandar” (CD 147). Tak więc u Ignacego, by stać się rycerzem Chrystusa, trzeba najpierw uznać Go za swojego Króla, usłyszeć Jego wezwanie, uczynić Jego sprawy swoimi, pragnąć stać się uczestnikiem Jego zwycięstwa, jak się było uczestnikiem Jego trudów (CD 92). Następnie należy odtworzyć w swej wyobraźni, rozważyć i głęboko przeżyć wizję dwóch sztandarów, które są obrazem walki toczonej między Chrystusem a Szatanem zarówno w każdej duszy ludzkiej, jak i w wymiarze kosmicznym. A wreszcie dokonać wyboru między tymi przeciwnikami i prosić o łaskę przyjęcia pod sztandar Chrystusa. Znamienne jest, że w duchowości ignacjańskiej służba pod tym sztandarem jest właśnie łaską (najwyższą łaską!), a nie jedynie decyzją ludzkiej woli, jak u Erazma. To bowiem, do czego wzywa Chrystus-Król, jest trudne i godzi w naszą rozdartą przez grzech naturę. Nie jesteśmy w stanie sami pokonać jej buntów. Stąd Ignacy zaleca, byśmy prosili, aby Chrystus złamał ten opór i dokonał w nas tego, czego pragniemy³⁵. Z drugiej zaś strony, musimy dokładać tu wszelkich wysiłków:

Tak Bogu ufaj, jakby całe powodzenie spraw zależało tylko od Boga, a nie od ciebie; tak jednak dokładaj wszelkich starań, jakbyś ty sam miał to wszystko zdziałać, a Bóg zgoła nic³⁶.

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

Inną istotną różnicą między tymi dwoma koncepcjami, a także powodem zakazu czytania pism Rotterdamskiego w Towarzystwie Jezusowym, jest

³³ P. Divarkar, *Droga wewnętrznego poznania. O „Ćwiczeniach duchownych” św. Ignacego Loyoli*. Przełożył B. Steczek. Kraków 1987, s. 157.

³⁴ Wszystkie cytaty z *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego Loyoli w przekładzie M. Bednarza (rewizji przekładu dokonał J. Sieg). W: *Pisma wybrane. Komentarze*. T. 2. Pozostawiam występującą w tej edycji – nie zawsze konsekwentną – ortografię (wielkie litery, zwłaszcza w tytułach). Podany w tekście po skrócie CD numer odnosi się do powszechnie przyjmowanego podziału tekstu *Ćwiczeń*.

³⁵ Współczesne komentarze do omówionych medytacji podane są np. w pracach: R. Machnik, *Wezwanie pomocne do kontemplowania Króla Wiecznego Fundamentem drugiego tygodnia*. W zbiorze: *Wybór Jezusa. O drugim tygodniu „Ćwiczeń duchownych” św. Ignacego Loyoli. Materiały z X Kursu Duchowości Ignacjańskiej*. Czechowice–Dziedzice 1991. – C. Filipo, *Kontemplacja Królestwa*. Przełożył P. Kostyło. „Zeszyty Ignacjańskie” t. 4 (Gdynia 1992). – C. Viard, *Wyobraźnia jako miejsce walki. Medytacja o Dwóch Sztandarach w „Ćwiczeniach duchownych”*. Przełożył P. Kostyło. W: j.w.

³⁶ Św. Ignacy Loyola, *op. cit.*, t. 1, s. 588.

odmienne rozumienie relacji człowiek – Kościół. Erazmowi Kościół jest potrzebny jako instrument, który przekazuje nie skażoną prawdę *Ewangelii*. Kościół nie jest dlań celem samoistnym³⁷. Natomiast dla Ignacego wierność Chrystusowi oznacza wierność Kościołowi – także wtedy, gdy ten przechodzi swój największy kryzys³⁸.

5

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

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

Czy do tego ślubu można by dodać coś bardziej uroczystego, bardziej zobowiązującego?³⁹

Jednak, jak pamiętamy, człowiek Erazmowy nie walczy z metafizycznymi wrogami, a tylko pilnuje swej twierdzy. Mimo wszystko żyje w pokoju. Szarzyński natomiast zakwestionuje wartość tego pokoju⁴⁰, powiadając:

Pokój – szczęśliwość, ale bojowanie
Był nasz podniebny.

(*Sonet IV*, w. 1–2)

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

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

Cóż będę czynił w tak straszliwym boju,
Wąty, niebaczny, rozdwojony w sobie?

(*Sonet IV*, s. 9–10)

Człowiek sam nie poradzi sobie w tej wojnie, jest ona nie na miarę jego natury. Czuje w sobie jakąś tajemniczą siłę, która niweczy jego pragnienie dobra. Jest rozdarty pomiędzy pobożne pragnienia i świadomość grzechu, pomiędzy Boga i wszystko to, co się Jemu sprzeciwia. Zwróćmy uwagę na

³⁷ Zob. L. Kołakowski, *Erazm i jego Bóg*. W: Rotterdamus, *op. cit.*, s. XVI–XVII.

³⁸ Zob. zawarte w zakończeniu *Ćwiczeń* tzw. *Reguły o trzymaniu z Kościołem* (CD 352–370), zwłaszcza regułę 13 (CD 365).

³⁹ Rotterdamus, *op. cit.*, s. 9 i 92.

⁴⁰ Zwrócił też na to uwagę Malicki (*op. cit.*, s. 169).

niezwykle kunsztowną, choć tylko trzywyrazową, autocharakterystykę: „wąty, niebaczny, rozdwojony w sobie”. Jest to nie tylko gradacja cech. Łączy je również struktura wynikania. Człowiek jest „niebaczny”, a więc nierozumny (w sensie niemożliwości dokonywania wyboru tego, co mu służy najlepiej na obranej drodze⁴¹), gdyż jest wąty, słaby, nie na miarę swojego wyboru. I dlatego, że jest „wąty” i „niebaczny”, dostrzega w sobie owo rozdwojenie.

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

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

Ty mnie przy sobie postaw, a przepiecznie
Będę wojował i wygram statecznie!

(Sonet IV, w. 11–14)

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

W zacytowanym tu fragmencie *Sonetu IV* (w. 9–14) możemy (przyglądając się rymom) wykryć dwa przeciwstawienia, dwie antynomie Sępowego świata: bój – pokój oraz „ja” (człowiek) – „Ty” (Bóg). Podobnie jak bojowanie ma być zamienione w pokój, tak ludzkie „ja” musi się roztopić w Boskim „Ty”. Przebóstwienie natury ludzkiej, przyłączenie do Chrystusa, przyjęcie pod Jego sztandar (św. Ignacy), jest warunkiem otrzymania prawdziwego, nie światowego i nie Erazmowego pokoju. Chociaż w omawianym tekście nie pada słowo „łaska”, nie ma najmniejszych wątpliwości, że nim właśnie jest „postawienie” przy Królu – prawdziwym pokoju, o co poeta prosi.

Janusz S. Gruchała zwrócił uwagę na podobieństwo klimatu *Rytmów* i końcówki rozdziału 7 w *Liście do Rzymian* św. Pawła⁴². Zauważmy, że u św. Pawła słowa „Łaska Boża przez Jezusa Chrystusa” pojawiają się tak samo nieoczekiwanie, jak ostatni 4-wers w *Sonecie IV*. W obu tekstach mamy do czynienia z narastającym niepokojem, którego szczyt wyraża się w pytaniu: „Cóż będę czynił w tak straszliwym boju [...]?” (Sęp) oraz „Któż mnie wybawi z ciała tej śmierci?” (św. Paweł). Pytanie to niezwykle wzmacnia ich dynamikę. Wprowadza zawieszenie – pustkę, na którą odpowiada się zdaniem wskazującym na Chrystusa jako na źródło i dawcę łaski, pokoju, zbawienia. Warto dodać, że ów utwór poprzedzony jest *Sonetem III. Do Najświętszej Panny*, a więc – jak u św. Ignacego – Maryja jest pośredniczką prośby o przyłączenie (zob. CD 147).

⁴¹ Jest to więc, używając terminologii teologicznej, brak daru mądrości i rozumu. Zob. K. Romaniuk, *O siedmiu darach Ducha Świętego*. Warszawa 1990, *passim*.

⁴² Gruchała, *op. cit.*, s. 51–52.

6

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

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

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

(*Pieśń III*, w. 29–36)

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

Sytuacja człowieka w Sępowym świecie jest bardzo skomplikowana. Świat — już odkupiony, ale jeszcze będący w mocy złego ducha — stwarza takie warunki, że człowiekowi (czytaj: Sępowi) trudno jest przyjąć nawet wyraźną łaskę Bożą⁴³: „choć nas oświecasz, żywiemy jak w nocy” (*Pieśń I*, w. 19). Skoro jednak łaska jest zawsze dostateczna (katolicyzm), czy więc odpowiedzialnym za to nie należy uczynić samego człowieka? Tak. Bojowanie, walka z Szatanem, światem i ciałem to jeszcze nie wszystko. Szarzyński, jak sądzi Zalewski, jakby nie chciał się wprost przyznać, że

człowieka podeptał sam człowiek. [...] światem dla człowieka jest on sam — grzech, zanim ujrzy światło dzienne i zmaterializuje się w konkretnie międzyludzkiem, rodzi się w człowieku⁴⁴.

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

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

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

Grzech nie jest bowiem czymś zewnętrznym w stosunku do człowieka. *Ewangelia św. Marka* mówi:

⁴³ Zob. *ibidem*, s. 35.

⁴⁴ Zalewski, *op. cit.*, s. 76.

z wnętrza, z serca ludzkiego wychodzą myśli złe, cudzołóstwa, porubstwa, zabójstwa, kradzieże, łakomstwa, złości, zdrada, bezwstyd, złe spojrzenia, bluźnierstwa, pycha, głupota. Wszystko to złe z wnętrza pochodzi i czyni plami człowieka. [7, 21–23]

Gdyby więc w człowieku nie było dyspozycyjności, postawy otwarcia na zło, jak to jest po grzechu pierworodnym, wówczas Szatan, świat i ciało miałyby zadanie kuszenia i sprowadzania z drogi przyjaźni z Bogiem daleko bardziej utrudnione.

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

Wspomniano już o związku *Rytmów* z Pawłowym *Listem do Rzymian*. Nie sposób zapomnieć o tym, że właśnie od Lutrowej egzegezy tego pisma rozpoczęła się reformacja i że późniejsze jego interpretacje będą miały niebagatelne znaczenie dla sporu o naturę i łaskę⁴⁵. Gruchała popełnił jednak błąd, cytując ów list w przekładzie z greki, jaki jest nam ogólnie dostępny. Czasy Sępa to przecież epoka *Wulgaty*! A końcówka rozdziału 7 w interesującej nas epistole brzmi inaczej w przekładzie z greki, inaczej w przekładzie z łaciny. Porównajmy:

Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała, <co wiedzie ku> tej śmierci? Dzięki niech będą Bogu przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego! [Rz 7, 24]⁴⁶

Nieszczęsny ja człowiek, któż mnie wybawi z ciała tej śmierci? Łaska boża przez Jezusa Chrystusa Pana naszego. [Rz 7, 24–25; podkreśl. P.U.]

Istotne jest to, że znana Sępowi *Wulgata* mówi wprost o łasce⁴⁷. Bóg i Jego łaska – można powiedzieć – to jedno. Skoro tak się rzecz ma, Szarzyński słusznie dochodzi do wniosku, że człowiekowi brakuje tylko Boga, od którego pochodzi – jako dar łaski – „lutość i sprawiedliwość”:

Zakon Twój, pełen lutości,
I wierne Tve słowa, Panie,
Że mię wyrwiesz z tej ciężkości,
Czynią mi pewne ufanie.

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

Jednak już karanie przez Boga poeta traktuje jako łaskę:

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

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

⁴⁵ Zob. M. Luter: *Przedmowa do „Listu św. Pawła do Rzymian”* (1522). W: *Przedmowy do ksiąg biblijnych*. Przełożył J. Krzyszczyński. Wstęp K. Mrowcewicz. Warszawa 1992, s. 54–72; *Przedmowa do tomu I „Dzieł łacińskich”*. Przełożyła I. Lichońska. W antologii: *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*. Wyboru dokonał, opracował, notą wstępną i przypisami opatrzył L. Szczucki. Warszawa 1972, s. 103–104. – J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII wieku*. T. 1. Przełożył J. M. Kłoczowski. Warszawa 1986, rozdz. 1. – P. Chaunu, *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250–1550)*. Przełożył J. Grosfeld. Warszawa 1989, rozdz. 6.

⁴⁶ *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*, s. 1283.

⁴⁷ Zob. interpretację tego rozdziału w: K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp. – Przekład z oryginału. – Komentarz. – Ekskursy*. Poznań 1976.

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

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

Zawodzi duszę, której wszystko mało,
Gdy Ciebie, wiecznej i prawej piękności,
Samej nie widzi, celu swej miłości. [w. 12–14]

Duszy nic nie wystarczy, jeśli nie zobaczy Boga. Chodzi tu o duchowe doświadczenie Boga przez Miłość, będącą Jego istotą, nie zaś o poznanie intelektualne. Szarzyński dochodzi do stwierdzenia identycznego ze słowami z I księgi *Wyznań* św. Augustyna: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”⁴⁸. Przywołanie tu wielkiego Doktora Kościoła jest jak najbardziej uzasadnione, tym więcej że – jak dowiódł Wiktor Weintraub – *Sonet V* to nic innego, jak zespolenie anakreontyku zaczynającego się od słów „Ciężko kto nie miłuje, ciężko kto miłuje...” z innym fragmentem *Wyznań*⁴⁹.

Niechaj Cię za te wszystkie twory słaui dusza moja, o Boże, Stwórco wszechrzeczy! Lecz nie pozwól, bym do nich zmysłami przywarł w miłości. Rzeczy te bowiem idą szlakiem, jakim zawsze szły ku nieistnieniu, a duszę rozdierają nieukojonym pragnieniem. Bo ona chce istnienia, chce znaleźć oparcie w tym, co kocha. A w nich takiego oparcia znaleźć nie może, bo one nie trwają. Przemijają nieustannie. Wymykają się naszym zmysłom do tego stopnia, że nikt nie może ich naprawdę uchwycić nawet w tym momencie, gdy jeszcze istnieją⁵⁰.

Ustalenie Weintrauba jest arcyważne. Pozwala bowiem umieścić *Sonet V* i jego temat, miłość, w nieco innym kontekście filozoficznym. Jest nim nie tylko platonizm w swym florenckim wydaniu⁵¹, ale również augustianizm i filozofia średniowieczna (Bernard z Clairvaux, Wilhelm z Saint-Thierry)⁵². Przede

⁴⁸ Św. Augustyn, *Wyznania*. Przetłóżył Z. Kubiak. Warszawa 1987, ks. I, 1, s. 7.

⁴⁹ Weintraub, *op. cit.*, s. 55. W przekładzie J. Danielewicz (Liryka starożytniej Grecji. Wrocław 1987, s. 120. BN II 92) anakreontyk ten brzmi następująco:

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

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

⁵⁰ Św. Augustyn, *op. cit.*, ks. IV, 10, s. 73.

⁵¹ Tak interpretuje utwór K. Mrowcewicz („Czemu wolność mamy?” *Antynomie wolności w poezji Jana Kochanowskiego i Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*. Wrocław 1987, s. 217 n.). O neoplatonickiej koncepcji miłości zob. np.: E. Garin, *Filozofia odrodzenia we Włoszech*. Przetłóżył K. Zaboklicki. Warszawa 1968, rozdz. 4. – T. Klaniczay, *Neoplatonicka filozofia piękna i miłości w literaturze renesansowej*. W: *Renesans – manierizm – barok*. Wybór i postlowie J. Ślaski. Przetłóżyła E. Cygielska. Warszawa 1986. – A. Kuczyńska, *Sztuka jako filozofia w kulturze włoskiego renesansu*. Warszawa 1988.

⁵² Idę tu za E. Gilsonem (*Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*. Przetłóżył Z. Jakimiak. Warszawa 1953; *Duch filozofii średniowiecznej*. Przetłóżył J. Rybalt. Warszawa 1958, rozdz. 14), który uważa, że filozofia ta jest autonomiczna w stosunku do platonizmu.

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

Augustyna to niebezpieczeństwo jednak nie przeraża. Więcej, umiłowaniu rzeczy doczesnych nadaje pewną wartość „pedagogiczną”. Miłując je, człowiek nie nasyci się nigdy, szybko dojdzie do przesytu. Wszystko może go nęcić, ale nic nie zaspokoi. Podąża więc od jednego dobra do drugiego i doświadcza, że jego pragnienie jest nieskończenie większe nad to, co mu dostępne. To nienasycenie jest istotą człowieka, który nigdy nie znajduje pełnej satysfakcji w tym, co kocha. Dlatego wędruje od wartości do wartości, sięga po dobra coraz większe – i jest coraz bardziej nienasycony. Introspekcja musi mu podpowiadać, że owo nienasycone pragnienie jest znakiem przyciągania go przez nieskończone dobro. Przesyt świata jest nieuświadomianą miłością do Boga. Cierpienie rodzi się z tego, że człowiek zatrzymuje się na jakimś dobru stworzonym, zamiast przekraczać samego siebie, wybiegać ku...; na tym, iż nie dostrzega, że miłość jest właśnie innym określeniem owego samotranscendowania, wznoszenia się ku Celowi miłości, który jest jednocześnie jej źródłem i przyczyną. „Kresem poszukiwania będzie akt miłości, którym człowiek umiłuje Boga, jak Bóg samego siebie miłuje”⁵³.

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

Jeśli w naszym obecnym stanie potrzebujemy łaski, by móc kochać Boga nade wszystko, to nie znaczy to jednak, że natura jest sama przez się do tego niezdolna. Znaczy to jedynie, że stała się do tego niezdolna bez pomocy łaski, która musi ją najpierw uleczyć z ran, a dopiero potem nakierować ku jej prawdziwemu przedmiotowi⁵⁴.

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

Czy jest to tylko przypadkiem, że owa „jedna zacna osoba duchowna”, która na prośbę Jakuba Szarzyńskiego przygotowała do druku wiersze jego zmarłego brata, umieściła cykl sonetów na początku tomu? Są to, jak wiemy, utwory najpóźniejsze, pochodzą z lat 1579–1581⁵⁵. Wolno więc traktować je jako poetycki i intelektualny punkt dojścia. Kim był ów duchowny, tego nie wiemy. Nie wiemy również, czy to on, czy też sam autor, wyeksponował cykl

⁵³ Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 268.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 271.

⁵⁵ Zob. Błoński *op. cit.*, s. 36–37. Do cyklu należą jednak tylko sonety I–V. Ostatni nie łączy się z nim.

sonetów, umieścił go na początku zbioru *Rytmy, abo wiersze polskie*. Wolno jednak sądzić, że kolejność sonetów nie jest przypadkowa. Jak myślę, można tu wskazać dość wyraźną zasadę konstrukcyjną cyklu. Otóż układ utworów odpowiada dynamice zasadniczych etapów *Ćwiczeń duchownych* Loyoli. *Sonet I* oraz *Sonet II* podejmują problemy pierwszego tygodnia rekolekcji, skupione wokół grzechu człowieka i świata. Stąd obrazy krótkości życia, niepewności losu, niestałości dóbr tego świata, oddalenia od Boga, grzechu. Natomiast *Sonet III*, jak pamiętamy, wprowadza mediacyjną rolę Maryi, Jej pośrednictwo w prośbie o przyłączenie pod sztandar Chrystusowy. To zaś jest tematem *Sonetu IV*, podejmującego omówioną koncepcję rycerza i bojuwania (ignacjańska medytacja o wezwaniu Króla oraz o dwóch sztandarach). Wreszcie *Sonet V* i zawarta w nim kontemplacja miłości to nic innego, jak synteza Ignacjańskich ćwiczeń, wyrażona przez Loyolę w *Kontemplacji < pomocnej > do uzyskania miłości* (CD 230–237), której centrum stanowi słynna modlitwa oddania:

Zabierz, Panie, i przyjmij
całą wolność moją,
pamięć moją i rozum,
i wolę mą całą,
cokolwiek mam i posiadam.
Ty mi to wszystko dałeś –
Tobie to, Panie oddaję.
Twoje jest wszystko.
Rozporządzaj tym w pełni
wedle swojej woli.
Daj mi jedynie miłość twą i łaskę,
albowiem to mi wystarcza. [CD 234]

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

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

W *Sonecie IV*, co prawda, nie mamy realizacji tego schematu. Jednak zawarte tam rozważania znajdują swój „świecki” kontekst czy komentarz w postaciach historycznych rycerzy, którym poświęcone są *Pieśń V. O Fridruszu* oraz *Pieśń VI. O Strusie*. Backvis zauważa podobieństwo postawy Fridrusza i postawy opisanej w pamiętniku Blaise’a de Monlunc (1570). Obaj pod wpływem etosu rycerskiego, który *nb.* stanowił niezwykle istotny element doświadczenia Loyoli, „stawili czoła oczywistemu niebezpieczeństwu i jakby

nawet o nie zabiegali”⁵⁶. Przypomina się więc Ignacjańskie pytanie: „o ileż bardziej?” Jeżeli tak postępują docześni rycerze, to o ileż bardziej postawa taka winna charakteryzować rycerza Chrystusowego?

7

Szarzyński zapytuje: „Co ma człowiek nie Twego?” (*V. Pieśń na kształt Psalmu LXX*, w. 15). I odpowiada: „Od Boga wszystko; Pan to dobrotliwy” (*Pieśń III. O wielmożności bożej*, w. 1). Bóg jest celem i sensem życia ludzkiego, dawcą wszystkiego, przede wszystkim zaś — prawdziwego pokoju. Jak na razie, jest to odpowiedź tylko teoretyczna, teza, którą dopiero trzeba sobie udowodnić. Oczywiście, jest ona całkowicie zgodna z doktryną katolicką. Jednak Sępowi jawi się ten problem mniej optymistycznie. Jest to problem człowieka, który ma Bogu sprostać, choć przez swą skażoną naturę nie jest na Jego miarę⁵⁷. Natomiast według Borowskiego Bóg wydaje się daleki, ale zarazem jest „tuż obok człowieka, na odległość westchnienia, na odległość aktu myśli i woli. Jest to dystans tragicznie daleki dla »myśli żądzą zwiedzionych«”⁵⁸. Sęp postrzega w sobie niezdolność do przekroczenia tej granicy, niezdolność do prawdziwej miłości Boga: skoro prawo Boże to czynienie dobra przez uczynki miłości, a ja czuję i wiem, że rodzi się we mnie grzech, ulegam — przynajmniej na płaszczyźnie wolitywnej — Szatanowi, światu i ciału, to znaczy, że Boga nie kocham. Tak wyglądałby tok rozumowania poety. Skoro więc przeżył i zrozumiał tę prawdę, zgadza się na „bojowanie — byt nasz podniebny”.

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

Proch podnóżka Twojego, czemu wolność mamy
Twych ustaw ustępować, w których żywot znamy,
Do tego przystępując, co śmiertelnie szkodzi?
(*Pieśń II. O rządzie bożym na świecie*, w. 13–14)

Wolność byłaby może dobra, gdyby jednocześnie nie pozwalała powiedzieć Bogu „nie — *non serviam*”⁵⁹. Wraz z nią na człowieka spada odpowiedzialność, której o własnych siłach nie jest w stanie poddać. Wola ludzka jest przeto więcej niż okaleczona. Może i aktem woli można dokonać czegoś dobrego (przynajmniej temu poeta nie zaprzecza), ale powiedzieć „tak” z własnej woli nie można. Czy Bóg działa więc nielogicznie? Skoro zależy Mu na zbawieniu człowieka, czemu pozwolił po grzechu pierwotnym zachować wolność? Tu Szarzyńskiego niewątpliwie nie może przekonać argument teologii katolickiej, iż mimo wszystko Stwórca nie chciał mieć niewolników, lecz wolnych, współpracujących z Jego łaską ludzi. Jak pisał św. Augustyn, Bóg sam stworzył

⁵⁶ C. Backvis, „*Targ*”, który *Fridrusz odrzucił*. Przełożyła M. Dрамиńska-Joczowa. W: *Renesans i barok w Polsce. Studia o kulturze*. Wybór i opracowanie H. Dziechcińska i E. J. Głębińska. Warszawa 1993, s. 57–58.

⁵⁷ Zob. Zalewski, *op. cit.*, s. 70.

⁵⁸ Borowski *op. cit.*, s. 23.

⁵⁹ Problem ten obszernie omawia Mrowcewicz (*op. cit.*), choć trudno by się było zgodzić z jego tezą o ucieczce od wolności oraz o wolności jako niedostatku stworzenia (zob. cz. I, rozdz. 3).

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

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

Gdyby Sęp skonstatował tylko, że człowiek nie może być sobie sam przewodnikiem⁶⁰, byłoby to bardzo pesymistyczne. Wie on już jednak, że istniejącą między nim a Stwórcą przepaść może zlikwidować Bóg i Jego łaska: „Twą łaską wolny” — czytamy (<*Pieśń*> *III. Psalmu LVI Paraphrasis*, w. 45). Łaska jest tym, co rozumnej naturze człowieka przynosi prawdziwą, niezafałszowaną wolność. W innym miejscu *Rytmów* czytamy:

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

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

Bóg sam leczy rany, jakie naturze ludzkiej zadał grzech pierworodny oraz grzechy osobiste człowieka. Jego zbawcza łaska obejmuje właśnie tych, którzy potrzebują miłosierdzia: grzeszników i wątpiących. W <*Pieśni*> *III. Psalmu LVI Paraphrasis* Szarzyński wyznaje:

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

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

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

Pańska dobroć nie ustanie
Pilnować ludzi pobożnych.

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

⁶⁰ Zob. Błoński, *op. cit.*, s. 100.

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

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

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

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

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

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

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

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

(*Sonet II*, w. 5–14)

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

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

A utwierdź wolność chceniu, której nie zna użyć:
Wolim w świętej ojczyźnie Tobie wiecznie służyć.
(*Pieśń II. O rządzie bożym na świecie*, w. 19–20)

Przeto woli mej rada (rządzić sie niesprawna),
Chętne żagle rozwiła ku Twej, Panie, chwale,
Ty mię wieź, Ty sturuj sam; tak skończę bieg w cale.
(*Pieśń IX. Iż próżne człowiecze staranie bez bożej pomocy*, w. 14–16)

Jak słusznie zauważył Czesław Hernas: „Los człowieka jest ciągłym bojowaniem, ciągłym dokonywaniem wyborów, w czym Opatrzność mu pomaga, ale nie wyręcza”⁶¹. Bóg pojawia się — dodaje Borowski — „jako zdumiewająco żarliwy przyjaciel człowieka, nie pozostawi go w tej walce samotnie”⁶². Udziela mu swej łaski, która zawsze jest dostateczna.

Obraz tych poetyckich rozważań o naturze i łasce byłby chyba niepełny, gdyby nie pojawiło się w *Rytmach* odwołanie do najważniejszego obrazu tego problemu w *Ewangelii św. Jana*: „Jam jest prawdziwy szcep winny, a Ojciec mój jest rolnikiem” (J 15, 1 n.⁶³). Co prawda, u Sępa człowiek jest drzewem oliwnym w Bożym ogrodzie, a u Jana — gałązką winorośli, ale sens jest ten sam. Chodzi o ukazanie nadprzyrodzonego, dokonującego się na mocy łaski, zjednoczenia z Chrystusem-Zbawicielem. Oderwany od Niego człowiek żyć nie może. Wszystko jest darem łaski, za którą Dawca niczego nie żąda — oprócz całkowitego oddania się sobie:

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

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

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

8

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

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

(*Pax Domini*)⁶⁴

I w innym miejscu:

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

(*Cel stworzenia*)

⁶¹ Cz. Hernas, *Barok*. Warszawa 1980, s. 25.

⁶² Borowski, *op. cit.*, s. 28.

⁶³ Wolno sądzić, że właśnie pod wpływem tego fragmentu powstała Sępowa parafraza. W porównaniu z *Wulgatą*, Buchananem czy Kochanowskim utwór Sępa wykazuje największą zbieżność z tekstem *Ewangelii* (J 15).

⁶⁴ Teksty J. Boehme cytuję w przekładzie A. Mickiewicza (*Zdania i uwagi z dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślązaka <Angelus Silesius> i Sę-Martena*. W: *Dzieła*. Wyd. Narodowe. T. 1. Warszawa 1948).

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

Lecz błędy wszystkie kto swe wiedzieć może?
Ty mię sam oczyść, wiekuisty Boże,
I wniwecz obróć moje wszystkie złości,
Którymim zmazan prócz mej wiadomości.
(*Pieśń I na Psalm Dawidów XIX*, s. 57–60)

Świadomość tego przestaje jednak być tragiczna, ponieważ jest Ktoś większy nad ludzki grzech i nieprawość, przebaczący, chcący swą łaską leczyć skażoną naturę człowieka. Przyjęcie łaski pozwala zaakceptować przesłanie Janowej *Ewangelii*, iż w istocie nie ma sprzeczności między życiem naturalnym a nadnaturalnym, między naturą a łaską, ponieważ jest tylko jedno, eschatologiczne życie Boże, przeżywane przez chrześcijan już podczas ziemskiej wędrówki. Życie wieczne zaczyna się na ziemi, a polega na przyjęciu przez człowieka łaski Bożej, na przebóstwieniu natury⁶⁵. Raz jeszcze odwołajmy się do cytowanego już niemieckiego mistyka:

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

Poglądy Mikołaja Sępa Szarzyńskiego na naturę i łaskę nie są więc pesymistyczne. Jego poezja świadczy o przeżyciu niezwykle dynamicznego procesu duchowego, o doznawaniu licznych strapien i pocieszeń duchowych (terminy św. Ignacego Loyoli⁶⁶). Szarzyński dzięki ich doświadczeniu sprostał zadaniu, jakie sobie – zapewne⁶⁷ – postawił po konwersji. Katolickie prawdy wiary stają się dlań coraz bardziej wewnętrzne, przestają być tylko teorią, „dogmatem”, który trzeba przyjąć. Sęp, sądzę, nie stworzył tu jakiejś koncepcji ponadwyznaniowej. Czytając *Rytmy*, mieliśmy możliwość zauważyć, że czasem trudno jednoznacznie określić, czy poeta mówi jeszcze o naturze, czy już o łasce, a może o naturze częściowo już przebóstwionej. Problem zdaje się być rozwiązany, a tymczasem pojawiają się nowe wątpliwości, pytania-wyzwania, które rycerz Chrystusowy powinien podjąć. Niewątpliwie Sęp musiał przyznać rację jednemu ze swoich mistrzów. Tomaszowi à Kempis, który tak pisał:

⁶⁵ Zob. G. A. Maloney, *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*. Przełożył T. Mieszkowski. Warszawa 1986, s. 79.

⁶⁶ „Strapienie” i „pocieszenie” duchowe Loyola definiuje następująco: „Pocieszeniem nazywam przeżycie, gdy w duszy powstaje pewne poruszenie wewnętrzne, dzięki któremu dusza rozpala się w miłości ku swemu Stwórcy i Panu, a wskutek tego nie może już kochać żadnej rzeczy stworzonej na obliczu ziemi dla niej samej, lecz tylko w Stwórcy wszystkich rzeczy. [...] Wreszcie nazywam pocieszeniem wszelkie pomnożenie nadziei, wiary i miłości i wszelkiej radości wewnętrznej, która wzywa i pociąga do rzeczy niebieskich i do właściwego dobra (i zbawienia) własnej duszy, dając jej odpocznienie i uspokojenie w Stwórcy i Panu swoim” (CD 316).

Strapienie natomiast to „ciemność w duszy, zakłócenie w niej, poruszenie do rzeczy niskich i ziemskich, niepokój z powodu różnych miotan się i pokus, skłaniający do nieufności, bez nadziei, bez miłości. Dusza stwierdza wtedy, że jest całkiem leniwa, letnia, smutna i jakby odłączona od swego Stwórcy i Pana” (CD 317. Podkreśl. P.U.).

⁶⁷ Zapewne – bo to tylko rekonstrukcja biografii duchowej, jeszcze mniej niż „biografia kreowana” (pojęcie J. Abramowskiej <*Kochanowskiego biografii kreowana*. „Teksty” 1978, z. 1>).

Synu, przemyśl dobrze działanie natury i łaski [dosł.: zważ na różne poruszenia natury i łaski – P. U.], bo są one całkiem odmienne i ukryte, trudno je rozpoznać nawet człowiekowi żyjącemu życiem duchowym, obdarzonemu wewnętrznym światłem⁶⁸.

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

Czymże jestem bez niej [tj. łaski]? Drewnem spróchniałym, niepotrzebną dziczką, którą należy wyciąć i odrzucić. Niech więc Twoja łaska, Panie, zawsze mnie poprzedza w drodze i za mną kroczy, niech będzie przy mnie, abym zawsze dążył do dobrego przez Syna Twojego Jezusa Chrystusa. Amen⁶⁹.

⁶⁸ Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Jezusa Chrystusa*. Przełożyła A. Kamieńska. Przedmową opatrzył J. Twardowski. Warszawa 1981, ks. III, rozdz. LIV, 1, s. 251.

⁶⁹ *Ibidem*, ks. III, rozdz. LV, 6, s. 259.