

# Grzegorz Raubo

---

## O łasce, predestynacji i Bogu ukrytym : wątki jansenistyczne w twórczości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce  
literatury polskiej 88/4, 3-22

---

1997

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

GRZEGORZ RAUBO

## O ŁASCE, PREDESTYNACJI I BOGU UKRYTYM

WĄTKI JANSENISTYCZNE W TWÓRCZOŚCI  
STANISŁAWA HERAKLIUSZA LUBOMIRSKIEGO\**Pani Profesor Marii Adamczyk*

Dwór królowej Ludwiki Marii Gonzagi – wychowanki i wieloletniej projektorki paryskiego klasztoru Port Royal – był zapewne miejscem, w którym Stanisław Herakliusz Lubomirski po raz pierwszy zetknął się z naukami jansenistów. Środowisko skupione wokół polskiej monarchini było ważnym „ogniskiem recepcji i dalszego rozpowszechniania współczesnych dzieł i pism ściśle jansenistycznych”<sup>1</sup>. Od początku pobytu w Rzeczypospolitej aż do końca swych dni Ludwika Maria utrzymywała bliskie kontakty ze znanym z surowej pobożności klasztorem w Port Royal<sup>2</sup>. Prowadziła systematyczną korespondencję z jego przeoryszą i reformatorką – Angeliką Arnauld, siostrą Antoine’a Arnaulda (czołowego teoretyka i apologety jansenizmu) oraz Roberta Arnaulda d’Andilly’ego (intelektualisty z grona sławnych „samotników” z Port Royal). Na dwór polskiej królowej napływały z Francji liczne przekłady dzieł teologicznych, dewocyjnych i polemicznych, powstających w okresie coraz bardziej zaostrzającego się konfliktu jansenistów z jezuitami i papieżem, opowiadającym się po stronie racji wysuwanych przez teologów z zakonu św. Ignacego Loyoli.

---

\* Artykuł przygotowany w ramach stypendium Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej.

Niektóre fragmenty tej pracy zaczerpnął autor ze swej książki *Barokowy świat człowieka. Refleksja antropologiczna w twórczości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego* (Poznań 1997). [Przyp. Red.]

<sup>1</sup> K. Targosz, *Uczony dwór Ludwiki Marii Gonzagi (1646–1667). Z dziejów polsko-francuskich stosunków naukowych*. Wrocław 1975, s. 249; zob. też s. 37–41, 245–248, 250–254. Problematykę recepcji jansenizmu w Polsce w drugiej połowie w. XVII, a zwłaszcza jego wpływ na religijność stuleci XVIII i XIX omawia K. Górski w swym *Zarysie dziejów duchowości w Polsce* (Kraków 1986, s. 220, 236, 239–242, 264–266, 270–271, 280–281, 317). Zob. też K. Górski: *Duchowość chrześcijańska*. Przedmowę napisał J. Majka. Wrocław 1978, s. 205–207; *Studia i materiały z dziejów duchowości*. Warszawa 1980, s. 37, 40, 109, 243, 250, 264–265. – M. Borkowska, *Życie codzienne polskich klasztorów żeńskich w XVII–XVIII wieku*. Warszawa 1996, s. 257–258.

<sup>2</sup> Zob. M. Komaszynski, *Związki Ludwiki Marii królowej Polski z klasztorem w Port Royal*. W zbiorze: *O naprawę Rzeczypospolitej XVII–XVIII w. Prace ofiarowane Władysławowi Czaplińskiemu w 60 rocznicę urodzin*. Warszawa 1965.

Wśród książek nadsyłanych tam z Port Royal pojawiały się przekłady i edycje przygotowane przez Arnaulda d'Andilly'ego. Do królewskiej biblioteki trafiły m.in., opracowane przezeń, *Lettres chrétiennes et spirituelles* opata Saint-Cyrana (charyzmatycznego przewodnika duchowego i teoretyka jansenistycznej doktryny skrucy), tłumaczone na język francuski dzieła św. Augustyna (*Les Confessions, De la vraie religion*) oraz seria biografii „Les Vies des Saints pères des deserts”. Sam zaś Arnauld d'Andilly zajmował się nie tylko pracą translatorską i wydawniczą. Próbował się także jako samodzielny twórca literacki — wśród ogłoszonych przezeń utworów znalazł się poemat *La Vie et la mort de Jésus-Christ* (1634) oraz zbiór *Poésies chrétiennes* (1642)<sup>3</sup>.

O tłumaczu, wydawcy i autorze wspomnianych dzieł mowa tu nie bez powodu, gdyż z nim właśnie młody Lubomirski spotkał się osobiście podczas swego pobytu we Francji (gdzie był w latach 1660–1661). Postać Arnaulda d'Andilly'ego i wizytę u niego w Port Royal opisywał później w *Rozmowach Artaksesa i Ewandra* (zredagowanych w drugiej połowie lat siedemdziesiątych, a wydanych w r. 1683):

[...] Artakses przypomniał [...] znacznego jednego człowieka, świeżo zmarłego we Francji, [...] pana d'Andylli [...], wielkiego ministra króla francuskiego Ludwika Czternastego, który oddaliwszy się od wszystkich prac dworskich [w r. 1624 — G. R.], na jednym wesołym miejscu obrał sobie pustynią i przez się lat skromnie żywot swój tamże skończył [odszedł w r. 1674 — G. R.], największą część intraty swojej na pobożne uczynki obróciwszy [...]. [R 384<sup>4</sup>]

Czytamy dalej, że Ewander, który „go znał bardzo dobrze”,

począł czynić relacją życia jego ojcu Elizeuszowi, jako był u niego w tej pustyni, jako się uczonech i wielkich rzeczy napatrzył się i nasłuchał, powiedając, jako był miły i wdzięczny królowi i wszystkim panom królestwa tamtego, że go w romanzach i historyjach nazywali zwyczajnie *solitarium illustrem*, a po naszymu przeświecniwym pustelnikiem. [R 384–385]

Być może, penetracja źródeł archiwalnych oraz szczegółowe, specjalistyczne studia nad twórczością Lubomirskiego pozwolą kiedyś bliżej określić, jakich to „uczonych i wielkich rzeczy napatrzył się i nasłuchał” w Port Royal. Wiele przecież mógł dowiedzieć się od niezwykle uczonego pustelnika, brata sławnej jansenistycznej przeoryszy i samego „Wielkiego Arnaulda”. Przebywając we Francji przyszły autor *Rozmów Artaksesa i Ewandra* musiał być także świadkiem dyskusji, jakie toczyły się tam wówczas w związku z jansenizmem. Warto zwrócić uwagę na fakt, że młody polski podróżnik pojawił się nad Sekwaną w okresie trwającego już od lat kilkunastu — a wciąż nie słabnącego — sporu jansenistów z jezuitami i z Rzymem.

Przypomnijmy, że początki owego sporu wiążą się z publikacją obszernego traktatu Corneliusa Janseniusa, biskupa Ypres, *Augustinus, sive doctrina sancti*

<sup>3</sup> Zob. wiadomości biograficzne o Robercie Arnauldzie d'Andillym rozsiane w studium Ch. A. Sainte-Beuve'a *Port Royal* (texte présenté et annoté par M. Leroy. T. 1–3. Paris 1953–1955, passim). Zob. też A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*. T. 1–2. Paris 1922, passim.

<sup>4</sup> Ten skrót odnosi się do: S. H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra, w których polityczne, moralne i naturalne uwagi zawarte*. [B.m.] 1683. W artykule stosuję również inne skróty: KB = L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*. Tłumaczenie I. Kania. Kraków 1994. — L = Stanisław Herakliusz Lubomirski. *Pisarz — polityk — mecenas*. Wrocław 1982. Liczby po skrócie wskazują stronicę.

*Augustini de humanae naturae sanitatae, aegritudine, medicina adversus Pelegianos et Massilienses* (rzecz ukazała się już po śmierci autora, w r. 1640). Doktryna Janseniusza została wkrótce uznana za heretycką i potępiona przez trzy kolejne bulle papieskie: *In eminenti* (1643), *Cum occasione* (1653)<sup>5</sup> oraz *Ad sacram* (1656). Za sprzeczną z literą *Nowego Testamentu* i ustaleniami soboru trydenckiego uznano radykalną wykładnię nauk Janseniusza o łasce. Dokumenty, wydane przez Rzym w latach pięćdziesiątych, wskazywały na heretycki, a nawet bluźnierczy charakter pięciu tez zawartych w inkryminowanym dziele. Na orzeczenia papieskie janseniści replikowali twierdząc, że tez obłożonych anatemą przez Stolicę Świętą nie ma w traktacie ich mistrza. obrońcy Janseniusza kwestionowali także zawartą w bullach interpretację jego poglądów.

Wśród ważniejszych wydarzeń pierwszych dwóch dziesięcioleci kontrowersji wokół jansenizmu wymienić należy publikację książki Antoine'a Arnaulda *De la fréquente communion* (1643), która szybko odniosła sukces wydawniczy i wywołała żywą dyskusję<sup>6</sup>. Wielki rozgłos i trwałą popularność zyskały niebawem także Pascalowskie *Prowincjałki* (ogłaszane anonimowo w latach 1656–1657), wymierzone przeciw groźnej jezuickiej „arytmetyce pobłażania”<sup>7</sup>, wyśmiewające, lecz i gromiące „frywolne subtelnosci”<sup>8</sup> tych odmian kazuistyki, które „okolicznościami łagodzącymi” usprawiedliwiają każdy niemal występki. Z kolei od r. 1661 toczyły się gorące spory wokół antyjansenistycznego „formularza” – rodzaju deklaracji czy przysięgi obowiązkowej dla wszystkich duchownych. Jej sygnatariusze mieli stanowczo potępić nauki Janseniusza oraz potwierdzić słuszność papieskiego werdyktu w sprawie pięciu tez z *Augustinusa*.

Przebywając we Francji miał więc sposobność Stanisław Herakliusz Lubomirski przyrzeć się z bliska rozgrywającemu się tam sporowi o duchowe fundamenty chrześcijaństwa i o model funkcjonowania Kościoła katolickiego w epoce dynamicznych przeobrażeń społecznych i kulturowych (zob. KB 88, 65). W Port Royal zaś młody podróżnik zetknął się z ideałem religijności odmiennym zasadniczo od tego, jaki stopniowo utrwał się w Rzeczypospolitej XVII wieku. Druga połowa stulecia była bowiem w Polsce okresem formowania się „katolicyzmu socjologicznego”<sup>9</sup> i coraz wyraźniejszej sarmatyzacji kultu<sup>10</sup>, która w mentalności zbiorowej owocowała zarówno „transcenden-

<sup>5</sup> Fragmenty opublikowane pt. *Potępienie błędów Janseniusza* (w przekładzie L. Kołakowskiego) w antologii: *Filozofia XVII wieku. Francja. Holandia. Niemcy*. Wyboru dokonał, wstępem i przypisami opatrzył L. Kołakowski. Warszawa 1959.

<sup>6</sup> Zob. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*. Warszawa 1965, s. 349, 513–515, 640, przypis 48; KB 89–95. Przy sposobności odnotujmy, że głośny traktat Antoine'a Arnaulda znalazł się w zbiorach Łukasza Opalińskiego, ojca Zofii z Opalińskich Lubomirskiej i pierwszego teścia Stanisława Herakliusza Lubomirskiego – zob. K. Schuster, *Biblioteka Łukasza Opalińskiego marszałka nadwornego koronnego (1612–1662)*. Wrocław 1971, s. 144, 157–158, 240, pozycja 419. Dodajmy, że Łukasz Opaliński interesował się postacią Janseniusza (*ibidem*, s. 112, 238, pozycja 395), w majątku zaś polskiego magnata „w Beszowej w pow. sandomierskim, w tamtejszym kościele popaulińskim jest do dziś krucyfiks, który wedle tradycji ma być jansenistyczny” (*ibidem*, s. 145, przypis 132).

<sup>7</sup> J. Guittou, *Pascal i Leibniz*. W: *Profile*. Warszawa 1973, s. 187 (tłum. S. Cichowicz).

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 188.

<sup>9</sup> Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, s. 224.

<sup>10</sup> Zob. J. Tazbir, *Sarmatyzacja katolicyzmu w XVII wieku*. W zbiorze: *Wiek XVII. Kontrreformacja. Barok. Prace z historii kultury*. Wrocław 1970.

dentalizacją” uczuć patriotycznych, jak i sekularyzacją wyobraźni religijnej<sup>11</sup>. Polski magnat i pisarz drogą bezpośredniego kontaktu poznać mógł także tę znamienne dla jansenizmu postawę, która duchowi kompromisu i „łatwej nabożności” (upowszechnianej przez niektórych autorów jezuickich) przeciwstawiła nonkonformizm i odrzucenie tego świata, a jako ideał wysunęła rygorystyczny moralny oraz surowość obyczajów pierwszych wyznawców chrystianizmu. Wśród apeli o zaostrzenie dyscypliny chrześcijańskiej słychać było wówczas głos Blaise’a Pascala, który w rozprawie *Porównanie pierwszych chrześcijan z dzisiejszymi* (powst. ok. 1656–1657) pisał:

W początkach spotykało się tylko chrześcijan całkowicie wydoskonalonych we wszystkim, co potrzebne do zbawienia.

Dziś natomiast spotykamy się z tak grubą niewiedzą, że każdemu, kto kocha Kościół, musi ona ból zadać.

Przyjęcia do Kościoła dostępowano dopiero po wielkich próbach i długim pragnieniu. Dziś znajdujemy się w Kościele bez trudu, bez starania i bez przeszkód<sup>12</sup>.

Wydaje się, że trudna, wymagająca religijność propagowana przez Lubomirskiego w traktacie *De remediis animi humani* (1701) jest dziedzictwem jansenistycznej doktryny. Jego przejęciem się ideałami chrystianizmu Port Royal wolno tłumaczyć troskę, z jaką opisuje tam drogę przygotowań do sakramentów pokuty i eucharystii, radykalizm w przeciwstawianiu wartości eschatologicznych i egzystencji doczesnej czy wreszcie silne przekonanie o konieczności rezygnacji z powabów życia<sup>13</sup>. Przekonanie tak przejmująco wyrażone w cyklu elegii pokutnych znanych jako *Decymka myśli świętych* lub – wedle niektórych przekazów – *Myśli o wieczności*<sup>14</sup> (powstałych prawdopodobnie niedługo przed śmiercią pisarza).

### Predestynacja — u źródeł tajemnicy dobra i zła?

Zapewne też pod wpływem jansenizmu Lubomirski zwrócił uwagę na doniosłość problemu łaski, na rolę, jaką łaska odgrywa w religijnym i moralnym życiu człowieka. Pisarza intrygowała ta odwieczna zagadka myśli chrześcijańskiej: w jakim zakresie wystrzeganie się grzechu i praktykowanie cnoty zależne jest od działania łaski, a w jakim — od inicjatywy wolnej woli człowieka.

Trudny ów problem znalazł na gruncie jansenizmu rozstrzygnięcie ekstremalne. *Opus magnum* Janseniusza głosi bowiem, że w stanie natury upadłej wola ludzka, pozbawiona pomocy łaski, skłaniać się może tylko ku grzechowi. Janseniści — nazywający siebie chętnie „obrońcami łaski i świętego Augu-

<sup>11</sup> Zob. A. Nowicka-Jeżowa, *Feniks w popiołach. Uwagi o kulturze religijnej drugiej połowy XVII wieku*. W zbiorze: *Literatura i kultura polska po „potopie”*. Wrocław 1992, s. 131.

<sup>12</sup> B. Pascal, *Porównanie pierwszych chrześcijan z dzisiejszymi*. W: *Rozprawy i listy*. Przekład T. Żeleńskiego-Boya oraz M. Tazbira. Wyboru dokonał, przedmowę napisał i przypisy opracował M. Tazbir. Warszawa 1962, s. 105.

<sup>13</sup> Korzystam z polskiego przekładu *De remediis animi humani* ogłoszonego pt. *O lekarstwach umysłu ludzkiego* w tomie: S. H. Lubomirski, *Księgi moralne, polityczne i pobożne*. Z łacińskiego na polski język przełożone [przez F. Bohomolca]. Warszawa 1771, s. 322–371 i passim.

<sup>14</sup> Krytyczna edycja tekstu zawarta jest w: S. H. Lubomirski, *Poezje zebrane*. Wydał A. Karpiński. *Adverbia moralia* w opracowaniu M. Mejora. T. 1: *Teksty*. Warszawa 1995. Odwołując się nieco dalej do *Decymki myśli świętych* korzystam ze wskazanego wydania. Cyfrą rzymską oznaczam elegię, liczbą arabską — wersy.

styna”<sup>15</sup> – przyjmują, że ci, którzy nie posiadają uzdrawiającego i wzmacniającego daru łaski, mogą czynić wyłącznie zło. Nie potrafią zrezygnować z rozkoszy ziemskich, aby posiąść rozkosze niebiańskie. Duszy obciążonej sprawami doczesnymi „nie brakuje siły, lecz woli czynienia dobra”<sup>16</sup>.

Nacechowane jansenizmem przekonanie o fundamentalnym znaczeniu łaski w duchowym życiu człowieka często pojawia się w utworach Lubomirskiego. Jego *Adverbia moralia* (powst. 1666, wyd. 1688) głoszą: „*Quod bene agis a Deo est per gratiam*”<sup>17</sup>. Traktat *De remediis animi humani* ukazuje łaskę jako pierwotne źródło ludzkiego dążenia ku Bogu, dostrzega w niej zasadniczy impuls żalu za grzechy, mówi także o łasce działającej w sposób nieodparty – a więc odmieniającej życie tych nawet, którzy Boga na drogach swych spotykać nie chcieli<sup>18</sup>.

Ze szczególną mocą zabrzmia jednak słowa, jakie ustami ojca Elizeusza – uczonego mnicha i pustelnika – wypowie Lubomirski w dyskursie *O umyśle, to jest duchu albo duszy ludzkiej z Rozmów Artaksesa i Ewandra*. Filozoficzna i teologiczna spekulacja stanie się dlań drogą poszukiwania zasadniczych warunkowań zła w ludzkim świecie. Pytając: „*unde malum faciamus?*”, wkroczy pisarz w labirynt problematyki wolności i łaski, dobywając też na światło dzienne newralgiczny problem predestynacji<sup>19</sup>.

W wywodzie Lubomirskiego czytamy:

Trudno zaprawdę umysł i duszę swoją do cnoty i doskonałości gwałtem przywieść i nakłonić, chyba za osobliwą łaską Bożą; są dusze i umysły, które do złego bardziej niż do cnoty skłonne naturą swoją i które żadną miarą do mądrości i doskonałości przywieść się nie dadzą.

<sup>15</sup> H.-I. Marrou, *Augustyn*. Tłumaczenie J. S. Łoś. Kraków 1966, s. 149. Autor cytowanego studium stwierdza, że w XVII w. „kult Augustyna przechodził wprost w jakieś opętanie. Nikt nie śmie zgłaszać zastrzeżeń lub krytyki. Święty Augustyn ma słuszność zawsze i we wszystkim” (s. 145). „Nie ulega wątpliwości, że jansenizm wiele się przyczynił do tej wszechobecności, tej »zmory« augustynizmu, o której [...] mówiliśmy” (s. 149). Potępienie jansenizmu było – zdaniem Marrou – reakcją na rozprzestrzenienie się tego negatywnego zjawiska. Tymczasem w opinii Kołakowskiego potępienie jansenizmu stało się *de facto* potępieniem nauki św. Augustyna, dokonanym jedynym możliwym w owej epoce sposobem. Kołakowski uważa, że zabieg ten umożliwił zarazem szeroko zakrojoną „deaugustynizację Kościoła katolickiego” (KB, *passim*).

<sup>16</sup> J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.* Przełożył J. M. Kłoczowski. T. 2. Warszawa 1986, s. 131.

<sup>17</sup> S. H. Lubomirski, *Adverbiorum moralium sive de Virtute et Fortuna libellus*. Varsaviae 1688, s. 20.

<sup>18</sup> Lubomirski, *O lekarstwach umysłu ludzkiego*, s. 319, 305, 330, 302.

<sup>19</sup> W dotychczasowych badaniach sprawie tej poświęcono zaledwie kilka ogólnikowych uwag. I. Chrzanowski (*Historia literatury niepodległej Polski*. T. 2. Warszawa 1994, s. 193) omawiając dyskurs *O umyśle, to jest duchu albo duszy ludzkiej* stwierdza, że „w usta ojca Elizeusza wkłada Lubomirski swoją własną wiarę w predestynację, [...] którą [...] podczas swego pobytu we Francji zaraził [się] prawdopodobnie od jansenistów”. R. Pollak (wstęp w: S. H. Lubomirski, *Wybór pism*. Wrocław 1953, s. XX. BN I 145) konstatuje jedynie, że „W dyskursie ojca Elizeusza [...] odezwały się echa nieprawowiernych, jansenistycznych poglądów”. E. Angyal (*Świat słowiańskiego baroku*. Przełożył J. Prokopiuk. Słowo wstępne J. Sokołowska. Warszawa 1972, s. 279) ogranicza się do wzmiarki: „Lubomirski czyni z Elizeusza rzecznika idei jansenistycznych”. Wcześniejsza praca T. Siniki (*Polski Anti-Lukrecjusz*. „Rozprawy i Sprawozdania z Posiedzeń Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności”, seria 3, t. 4 <1911>, s. 301) mówi o „kalwińskim fatalizmie” barwiącym wypowiedź Lubomirskiego. Natomiast według rozprawy W. Szczygła (*Źródła „Rozmów Artaksesa i Ewandra” Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*. Kraków 1929, s. 30, 33) inspirację dla „fatalistycznego poglądu” wyrażonego w interesującym nas tekście staropolski pisarz odnalazł w biblijnych księgach mądrościowych. Dodajmy, że w studium B. Otwinowskiej *Metafizyka pana na Ujazdowie* (w zbiorze: *Religijność literatury polskiego baroku*. Lublin 1995, s. 206–212, 216–219) teorie jansenistyczne uznane zostały (obok m.in. myśli kartezjańskiej) za jeden z ważniejszych elementów „tła mentalnego” dyskursu *O umyśle, to jest duchu albo duszy ludzkiej*.

Są zaś drugie, które jakoby do samej cnoty i mądrości, i perfekcyj wszelakiej urodzone były, same się do dobrego mają i drogę cnoty wyrokiem jakimśi opisaną przed sobą widzą i tej się tak dalece trzymają, że w mężności, w mądrości albo w czymkolwiek cnoty się imają, wnet bez wielkiej prace i trudności stają się doskonałymi. I te są najszczęśliwsze dusze, które sympatyją i miłość jakąś osobiwą do cnoty mają i które bez prace i wielkiej uprawy owoc swój, to jest prawdziwą cnotę wydają. [R 409–410]

„Osobliwa łaska Boża”, o jakiej pisze autor *Rozmów Artaksesa i Ewandra*, wydaje się bliska (ważnemu w naukach jansenistów) pojęciu łaski skutecznej, a więc takiej, jakiej człowiek oprzeć się nie potrafi, a która stanowi *conditio sine qua non* każdego dobrego uczynku i która zawsze w pełni osiąga zamierzony skutek. Wedle jansenistów jedynie mocą łaski skutecznej człowiek pokonać może inercję swej natury, po upadku skłonnej tylko do zła (przypomnijmy, że antynomia natury i łaski tkwiła w samym centrum sporów religijnych toczących się w stuleciach XVI i XVII wokół problemu wolności i determinacji człowieka oraz jego udziału w dziele zbawienia)<sup>20</sup>. Zagadnienie natury i łaski pojawia się także we wspomnianej już wypowiedzi Lubomirskiego, przy czym intencją jego było zapewne podkreślenie fundamentalnej, ontologicznej zależności natury od porządku łaski. Stwierdzał bowiem, że siła nieodparta łaski naturę jednych ukierunkowuje w sposób konieczny ku dobru, ci natomiast, którzy owej „osobliwej” łaski nie dostępują, „żadną miarą” nie mogą osiągnąć postępu na drodze cnoty. W ostatecznym rozrachunku sprawiedliwość jest więc owocem działania łaski, a grzeszność – widomym znakiem jej braku. Mocą arbitralnej decyzji Boskiej człowiek przeznaczony jest do cnoty i „dzieł wielkich” lub do występku, spraw „leda jakich” i „podłych”.

Powiada Lubomirski: „Bóg daje umysł dobry albo zły”. Znamienne, iż opisując przymioty „dobrych umysłów” autor mówi, że potężny duch Boży umysły te umacnia, że Bóg daje im mądrość pozwalającą rozeznaczyć dobro i zło. Znamienne jest również, iż ani słowem nie wspomina o wsparciu udzielanym przez Boga „umysłom podłym”, „złym”. Pozbawione Boskiej pomocy – tkwią one w duchowej ślepotcie i nieuchronnie skłaniają się ku grzechowi.

Szczęśliwy ten, kogo obdarzy Bóg „umysłem dobrym”, „wspaniałym”. W umyśle takim bowiem jest coś „zgoła królewskiego”. Od dobra i doskonałości nic nie może go oddalić ani odstraszyć. Z łatwością poskramia afekty i żądze, „nad wszystkimi ułomnościami [...] panuje”, „potęgą jest mu cnota i wolne a bezpieczne sumnienie” [...] (R 415, 412–413). Umysł taki

od narodzenia ludziom przez ręce Boskie przychodzi, tego ani wymyślność nie wleje w człowieka, ani żadna nie wyćwicy nauka, chyba sama chęć wspaniałego umysłu, z którym trzeba się urodzić. [R 417]

Komu zaś w udziale przypadnie „umysł podły”, „liczy”, „zły”, ten nie wznosi się „nic nad przyrodzoną drogę i potrzebę”. Tkwi niezmiennie w wewnętrznym chaosie, nie potrafi opanować grzesznych namiętności. Umysł jego bowiem

[jest] tylko do afektów i woli powierzchownej przywiązany, i tam i sam unosi się, i nic nie ma męskiego i szczęśliwego w sobie, takowy nie królem, ale tyranem nazwać się może, bo człowiek ani sumnieniem wolnego, ani niewinnością wesołego, ani dziełami mężnego, ani doskonałością ozdobnego, ani pomiarkowaniem sobie panującego, ale w ustawicznej i niedoskonałej myśli wątpliwego i trwożącego sobą bez przestanku więzi i niewoli. [R 414]

<sup>20</sup> Zob. L. Kołakowski, *Światopogląd XVII stulecia*. Wstęp w antologii: *Filozofia XVII wieku*, s. 20–21.

Autor *Rozmów Artaksesa i Ewandra* stwierdza dalej *expressis verbis*, że Boska predestynacja określa nie tylko nasz doczesny, ale i wieczny los, jednych powołując do czynienia dobra i do szczęśliwości wiecznej, innych – do zła i do eschatologicznej zagłady:

Dziwna zaprawdę nieskończonej ręki Boskiej obfitość, że tak wiele umysłów w przyrodzeniu ludzkim zawartych, do chwały i nieśmiertelności, albo do potępienia przeznaczonych stworzył i oddzielił, bo niepodobna wyliczyć, co jest duchów i umysłów, które osobnym geniuszem, do złego albo dobrego skłonne, rozliczność fantazy nieogarnionych i niepoliczonych reprezentują, a po staremu choć w swoim zamieszaniu każde osobnego wyroku czeka [...]. [R 428]

Przeznaczeniu podlega tedy cały bogaty i różnorodny świat ludzki. „Natura”, „przyrodzenie”, „skłonność”, „geniusz” zawczasu określonymi drogami – sprawiedliwości lub występku – prowadzą nas do kresu wyznaczonego dekretem Stwórcy. Czy ta teoria podwójnej predestynacji przynosi rozwiązanie ostateczne zagadki dobra i zła w życiu doczesnym oraz chwały i potępienia w życiu przyszłym?

Staropolski pisarz podjął problem, który wielokroć budził ostre kontrowersje i dzielił europejską *christianitas*. Tak było w stuleciu IX, gdy benedyktyński mnich Gottschalk wskrzesił naukę św. Augustyna o podwójnej predestynacji: do dobra i zła, do szczęśliwości wiecznej i do zaty. Wystąpienie Gottschalka sprowokowało szeroką i długotrwałą dyskusję, w której wziął udział sam Jan Szkot Eriugena – najwybitniejszy umysł owej epoki. Refutacji tez Gottschalka dokonał w traktacie *De predestinatione*, także sięgając do myśli biskupa Hippony. Odnalazł tam wszakże racje uzasadniające wysunięcie koncepcji jednej tylko predestynacji: do wiecznej szczęśliwości. Jego argumenty nie zjednały atoli ani apologetów Gottschalka (oskarżających Eriugena o pelagianizm), ani autorytetów kościelnych. Anatemy kilku synodów poświęconych tej trudnej kwestii spadły tedy na obu protagonistów sporu, który podzielił ówczesny świat chrześcijański na dwa obozy: za i przeciw predestynacji<sup>21</sup>.

Problem przeznaczenia to istotny temat dociekań filozoficznych w XV wieku. Podejmowany był w dysputach uniwersyteckich, w pismach największych myślicieli. Powstawały osobne traktaty poświęcone sprawie predestynacji<sup>22</sup>. W stuleciach XVI i XVII predestynacja stała się wielkim i wspólnym zagadnieniem obu reform: protestanckiej i katolickiej<sup>23</sup>. Od początków Wielkiej Reformacji aż po pierwsze dziesięciolecie XVIII w. Kościół katolicki wydał wiele urzędowych, doktrynalnych dokumentów odnoszących się m.in. do problematyki łaski Bożej, predestynacji, wolności, a także roli, jaka woli ludzkiej przypada w zbawieniu lub potępieniu człowieka (zob. KB 12). Debata nad przeznaczeniem, łącząca się ściśle z dyskusją na temat wolności, łaski i grzechu pierwotnego, stała się w dobie nowożytnej „jedną z głównych trosk kultury zachodniej i w końcu dotyczyła wszystkich, od teologów do najskromniejszych wieśniaków”<sup>24</sup> – tych ostatnich wciągał przecież wir wojen religijnych.

<sup>21</sup> Zob. J. Braun, *Mysterium iniquitatis. Spór o predestynację i geneza protestantyzmu*. „Znak” 1961, nr 4, s. 460–461.

<sup>22</sup> Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*. T. 6. Warszawa 1983, s. 350–355.

<sup>23</sup> Zob. Delumeau, *op. cit.*, t. 1, s. 324–326; o predestynacji na gruncie protestantyzmu zob. s. 63–65, 88–92, 188–197.

<sup>24</sup> J. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII–XVIII w.* Przełożył A. Szymanowski. Warszawa 1994, s. 356.



Nabrzmiałe spory teologiczne znajdowały przedłużenie w zmaganiach na prawdziwych polach bitewnych.

Teoria podwójnej predestynacji była integralnym składnikiem doktryny jansenistycznej, z której zapewne ją przejął Lubomirski. Przypomnieć trzeba, że w stuleciu XVII to właśnie za sprawą jansenizmu gwałtownie wzmożł się odwieczny spór o predestynację. Naukę o predestynacji wyrażały wszystkie potępione tezy Janseniusza (zob. KB 37). W świetle piątej z owych tez Chrystus umarł tylko za wybranych, reszta to „rzesza potępiona” (w kręgach jansenistycznych mocno ugruntowane było przekonanie, iż znikoma jest liczba wybranych, przeznaczonych do chwały). W toku dysputy wywołanej przez *Augustinusa* zarówno dokumenty papieskie, jak i rozprawy teologów jezuickich uwypuklały zbieżności twierdzeń jansenistycznych z kalwińską teorią predestynacji. Podkreślano, że nauki biskupa Ypres są sprzeczne z orzeczeniami soboru trydenckiego.

W rozważaniach Lubomirskiego kwestia podwójnej predestynacji wiąże się ściśle z zagadnieniem teodycei, tak silnie angażującym uwagę XVII-wiecznych myślicieli – m.in. Johna Milтона, który w *Raju utraconym* (1667) podejmuje się wyłożenia ludziom trudnych „spraw Bożych”<sup>25</sup>, zwłaszcza zaś Gottfrieda Wilhelma Leibniza jako autora *Wyznania wiary filozofa* (powst. 1673)<sup>26</sup> oraz sławnej *Próby teodycei* (powst. 1696, wyd. 1710). Doniosłość i ponadczasowa aktualność teodycei uwidaczniają się zresztą nie tylko w dziedzinie takich czy innych spekulatywnych dociekań, lecz i na polu filozofii popularnej<sup>27</sup>. Problem teodycei jest trwale zakorzeniony w codziennym doświadczeniu „pokonanych przez życie”<sup>28</sup> – poszukujących wyjaśnienia spadającego na nich cierpienia i zła. Angażuje on także uwagę tych, na których życiu zło nie odciska szczególnie bolesnego piętna, a jednak dostrzegają oni obiektywną, ogromną skalę aktywności zła i – mimo to – pragną widzieć Boga jako świętego, miłosiernego, dobrego władcę wszechrzeczy. A przecież w perspektywie predestynacji podwójnej wyjątkowo ostro i zagadkowo zarysowuje się ów „najbardziej klasyczny z klasycznych dylematów teologii”<sup>29</sup>: dylemat dobroci, wszechmocy Boskiej i zła istniejącego w świecie. Nasuwa się niepokojące pytanie, czy sprawiedliwe są te decyzje Boskie, które jednym wyznaczają drogę cnoty i chwały niebiańskiej, a innym – drogę występku i zatury.

Przypomnijmy, że w jansenizmie podkreśla się, iż człowiek sprawiedliwie dostępuje zbawienia dzięki darmowej, niczym nie zasłużonej łasce bądź – rów-

<sup>25</sup> J. Milton, *Raj utracony*. Przełożył M. Słomczyński. Wyd. 2. Kraków 1986, s. 9.

<sup>26</sup> G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*. W: *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*. Opracował i wstępem poprzedził S. Cichowicz. Warszawa 1969 (tłum. J. Domański). Zob. też G. W. Leibniz, *Przyczyna pochodząca od Boga, potwierdzona przez Jego sprawiedliwość oraz zgodnie z nią połączone pozostałe doskonałości i ogół działań*. W: *Pisma z teologii mistycznej*. Tłumaczenie i opracowanie naukowe M. Frankiewicz. Wstęp i dodatek J. Perzanowski. Kraków 1994.

<sup>27</sup> Zob. L. Kołakowski, *Kapłan i błazen. (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*. W: *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*. Przedmowa, wybór, opracowanie Z. Mentzel. T. 2. Warszawa 1989, s. 163–164.

<sup>28</sup> Zob. L. Kołakowski, *Bóg pokonanych przez życie: teodycea*. W: *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*. Przekład autoryzowany T. Baszniak i M. Panufnik. Kraków 1988.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 26.

nie sprawiedliwie (*ipso iure*) — zostaje odtrącony. Potępieni są ci, co nie otrzymali uzdrawiającego daru łaski. Absolutnie suwerenny w swym działaniu Bóg udziela łask na zasadach, o których człowiek nie może mieć żadnego wyobrażenia. Wedle jansenistów całkowicie błędne jest zatem zarzucanie Bogu niesprawiedliwości, skoro Jego wyroków nie da się objąć ludzkim pojęciem ani zmierzyć ludzką miarą<sup>30</sup>:

To, co Bóg czyni, jest sprawiedliwe dlatego, że On to czyni; nie ma wyższej miary sprawiedliwości niż wola Boża, niezależnie od jej treści. [KB 49]

Podobne przekonanie wyraża Lubomirski. Dowodząc, że nieograniczona jest Boska władza nad światem, że skryta przed oczyma śmiertelników taktyka Opatrzności przenika pozorny chaos ludzkiego świata, autor *Rozmów Artaksesa i Ewandra* stwierdza także: Bóg „wszystkie duchy i umysły nasze opatrnie i sprawiedliwie nad pojęcie ludzkie waży i miarkuje” (R 432). Afirmując predestynację jako akt sprawiedliwości Boskiej, którego zrozumieć nie jesteśmy w stanie — *ignoramus et ignorabimus* — pisarz staje się „advokatem Boga”. Broni Jego wszechmocy i suwerenności. Buduje fundamenty teodycei.

Z kolei wypada rozważyć podejmowany wielokrotnie przez dawnych moralistów problem etycznych implikacji teorii podwójnej predestynacji. Rezultatem jej oddziaływania mogły być przecież postawy kwietystyczne, indyferentyzm moralny, a nawet programowe lekceważenie etyki. Jaki bowiem miałyby być sens naszych wysiłków, skoro z góry określony jest nasz doczesny i wieczny los? Podwójna predestynacja — podobnie jak inne doktryny deterministyczne czy fatalistyczne — mogła uzasadniać nie tylko ograniczenie, lecz i całkowite zniesienie odpowiedzialności moralnej człowieka. Wszak grzeszy on z konieczności, a sprawcą jego grzechu jest *de facto* Bóg — tak przecież odczytywano (i takie było w istocie) przesłanie nauk Jana Makowskiego, XVII-wiecznego teologa kalwińskiego, rzecznika ekstremalnie rygorystycznej wersji doktryny predestynacji, wyłożonej m.in. w piśmie *Theologia quaestionum* (1654)<sup>31</sup>.

Lecz w jansenizmie przeświadczenie o całkowitej zależności ludzkiego istnienia od wyroków Boskich nie staje się wcale zachętą do obojętności czy nonszalancji. Przeciwnie: łączy się z postawą totalnej afirmacji naszej odpowiedzialności moralnej (przy jednoczesnym braku pewności co do wpływu naszych postaw na nasze zbawienie) i wiedzy ku refleksji, jak dostrzec w codziennym życiu znaki Boskiego wybraństwa (zob. KB 69).

Jaki jest pogląd Lubomirskiego w tej sprawie? *Prima facie* można by w jego wypowiedzi dopatrywać się apologii pasywizmu moralnego, postaw kwietystycznych. Wydaje się bowiem, że wobec kategoryczności, z jaką Bóg określił los cnotliwych (przeznaczonych do chwały) i grzeszników — przyszłych mieszkań-

<sup>30</sup> Zupełnie bezzasadne są ludzkie utyskiwania przeciw Bogu, który jest istotą „wszechpotężną, wszechmądrą i całkowicie dobrą”, a okrucieństwo i niesprawiedliwość są niezgodne z Jego naturą — piszą A. Arnauld i P. Nicole w sławnej *Logice, czyli sztuce myślenia* (przełożyła i poprowadziła wstępem S. Romahnowa. Warszawa 1958, s. 179–180), zwanej też *Logiką z Port Royal*.

<sup>31</sup> J. Makowski, *Teologia ujęta w kwestie*. Przełożył T. Włodarczyk. W antologii: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*. Wybrał, opracował, wstępem i przypisami opatrzył Z. Ogonowski. T. 1. Warszawa 1979, s. 628–635. Zob. też notę na s. 627 oraz fragment rozprawy J. Szydłowskiego *Z zagadnień subiektywizmu teologicznego: o absolutnej suwerenności Boga wobec dobra i zła* (przełożyła K. Stawecka. W: *iw.*, s. 636–648).

ców piekła, nie pozostaje nic innego, jak po prostu oczekiwać tylko urzeczywistnienia Jego nieodwołalnych wyroków. A jednak w interesującym nas rozdziale *Rozmów Artaksesa i Ewandra* odnajdujemy stwierdzenia zasadniczo przeciwstawne takiemu ujęciu. Pisarz bowiem apeluje o podejmowanie wysiłku moralnego, o wystrzeganie się grzesznych pokus cielesnych i doskonalenie się w cnocie, dzięki której dusze nasze stają się godne chwały wiecznej.

Inna antynomia ma jednak kluczowe znaczenie w dyskursie *O umyśle, to jest ducha albo duszy ludzkiej*. Otóż mimo wyrażonej w nim teorii podwójnej predestynacji nie formułuje Lubomirski definitywnej odpowiedzi na pytanie, czy los grzeszników i cnotliwych, zbawionych i potępionych zależy jest całkowicie od Boskich przeznaczeń. Równie dobitnie pisarz mówi zarówno o determinacji, jakiej podlega człowiek, jak i o przypisanej mu wolności, o możliwościach pełnego rozwoju lub degradacji. Z jednej strony – wspomina o Bogu, który z góry przeznacza człowieka do chwały lub na zaturę. Z drugiej – opowiada o powszechnej woli zbawczej Boga, co wszystkich obdarza rozumem i wolnością, daje możliwość doskonalenia się w cnocie i osiągnięcia szczęśliwości wiecznej. W żadnej innej wypowiedzi autora *Rozmów Artaksesa i Ewandra* nie obserwujemy tak silnej polaryzacji przeciwstawnych idei i tendencji. Współistnieją tu dwie odmienne perspektywy ujmowania *conditionis humanae* i dwa różne modele relacji między ludzką wolnością a Boską wszechmocą. Współistnieją równolegle, niezależnie od siebie. Z opozycyjnych ujęć człowieka i jego stosunków z Bogiem nie wyłania się jakiś kompromisowy *modus vivendi*. Otwarte pozostaje tedy pytanie o uwarunkowania dobra i zła w świecie człowieka. Brak rozstrzygnięcia co do tego, w jakim stopniu nasz los zależy jest od Boskich przeznaczeń, a w jakim kreuje go nasze *liberum arbitrium*.

Może zbyt trudne było dla pisarza określenie relacji między wszechwładzą Boga, Jego wszechobjmującą Opatrznością, a wolnością człowieka. Niełatwo bowiem przedstawić za pomocą pojęć teoretycznych, czyniąc zadość wymogom spójności logicznej, taki model owej relacji, w którym nie ponosi żadnego uszczerbku potęga Boga, a zarazem zostaje ocalona autonomia podmiotu ludzkiego (zob. KB 59 – 61). Przypomnijmy, że Lubomirski także w innych utworach z uwagą analizował okoliczności zagrożenia owej autonomii. Widział je w teorii astrologicznego necesytaryzmu (rozmowa *O sympaty i antypaty*, R 160, 162, 193, 187, 194 – 195)<sup>32</sup> oraz w niszczącej bezmyślności życia zbiorowego (*De vanitate consiliorum*)<sup>33</sup>. Nieodmiennie jednak pisarz utrzymywał, iż ostoją wolności oraz indywidualnej zdolności do autokreacji może i powinien być rozum.

O braku rozstrzygnięcia interesującego nas problemu predestynacji mogły także zadecydować inne przyczyny. Lubomirski wiedział, iż jednoznaczne i konsekwentne podjęcie teorii jansenizmu oznaczałoby popadnięcie w herezję,

<sup>32</sup> Przy sposobności odnotujmy, że problem determinizmu astrologicznego był szeroko dyskutowany w epokach dawnych. Zob. na ten temat: E. Garin, *Zodiak życia. Astrologia w okresie Renesansu*. Przełożył W. Jekiel. Warszawa 1992. – Ch. Webster, *Od Paracelsusa do Newtona. Magia i powstanie nowożytnej nauki*. Przełożyli K. Kopcińska i A. Zapałowski. Warszawa 1992. – P. Zambelli, *Mit hermetyzmu i aktualna debata historiograficzna*. Przełożył P. Bravo. Warszawa 1994.

<sup>33</sup> Zob. P. Buchwald-Pelcowa, *Świat odwrócony Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*. W: L.

czego przecież nie chciał. Asekuracji i odparciu ewentualnych zarzutów o nieprawowierność mogło służyć „przydzielenie” kontrowersyjnego wykładu o duszy skromnemu i uczonemu eremicie, ojcu Elizeuszowi. Nie od rzeczy będzie tu również przypomnieć, że w *Przedmowie* do parafrazy *Eklezjastesa* pisał Lubomirski, iż jako tłumacz tej biblijnej księgi starał się o to, „aby się [...] nie poróżnić z Rzymem” (8)<sup>34</sup>.

„Niedomknięcie” sprawy predestynacji wolno tłumaczyć filozoficzną postawą Lubomirskiego jako autora *Rozmów Artaksesa i Ewandra* oraz przyjętą w tym utworze metodą kształtowania materiału refleksyjnego. Rozwinięcie tej hipotezy domaga się wyjaśnienia genologicznych właściwości interesującego nas dzieła.

W dotychczasowych badaniach właściwości te określano w dwojaki sposób. *Rozmowy* traktowano jako ogniwo rozwoju powieści, widząc w nich utwór poprzedzający oświeceniową powieść dyskursywną, taką jak *Pan Podstoli* (cz. 1: 1778; cz. 2: 1784; cz. 3: 1803) Ignacego Krasickiego<sup>35</sup>. Rozpatrywano je także jako „polskie *essais*” — odpowiednik *Prób* (1580) Michela Montaigne’a i *Esejów* (1597) Francisca Bacona<sup>36</sup>. Dzisiejsi badacze dostrzegając „przystrój powieściowy” dzieła „Salomona polskiego” słusznie — jak się wydaje — podkreślają, że eseistyczność stanowi cechę konstytutywną *Rozmów*<sup>37</sup>. Postawiono więc tezę, że w utworze tym eseistyczność określa perspektywę ujmowania materiału refleksyjnego. Zwrócono uwagę na mozaikową konstrukcję *Rozmów*, a także na ich pokrewieństwo z tzw. formami sylwicznymi, rezygnującymi z wykładu o rygorystycznym planie logicznym, a uwydatniającymi subiektywny, podmiotowy pogląd na świat oraz eksponującymi zasadę *varietas*.

Lubomirski, nie skrzepowany standardowymi regułami naukowego rozumowania, swobodnie interpretuje podejmowane kolejno w *Rozmowach* zagadnienia. Nie unika dygresji, czasem także sprzeczności. Pewność racjonalisty i myśliciela ufającego poznawczej wartości eksperymentu sąsiaduje więc w jego dziele z atmosferą filozoficznego sceptycyzmu, chwilami przechodzącego w relatywizm. *Rozmowy* — to „jakby roboczy, filozoficzny notatnik Lubomirskiego, w którym autor zastanawia się nad intrygującymi go pytaniami”<sup>38</sup>. Dąży on do sformułowania odpowiedzi jednoznacznych, choć nie zawsze tę jednoznaczność udaje mu się osiągnąć czy też nie w każdym przypadku jednakowo mu na niej zależy. Nie zawsze również intencją jego jest ukazywanie nowych perspektyw refleksji nad sformułowanymi już problemami. W kontekście rozważań nad rozmową *O sympaty i antypaty* jedna z badaczek stwierdza nawet:

<sup>34</sup> Cytaty z *Eklezjastesa* przytaczam z przywoływanego już (w przypisie 14) tomu *Poezji zebranych* Lubomirskiego. Liczba w nawiasie wskazuje wers.

<sup>35</sup> Zob. Pollak, *op. cit.*, s. LXII—LXIII. Zob. też J. Z. Lichański, *Przemiany prozy staropolskiej (na przykładzie formy dialogowej)*. (St. H. Lubomirskiego: „*Rozmowy Artaksesa i Ewandra*”). „Przegląd Humanistyczny” 1969, nr 5.

<sup>36</sup> Zob. Szczygieł, *op. cit.*, s. 7.

<sup>37</sup> Zob. B. Chodźko: *Wokół „Rozmów Artaksesa i Ewandra” St. H. Lubomirskiego*. Białystok 1986, s. 155—185; *O sytuacji narracyjnej „Rozmów Artaksesa i Ewandra”*. W: L. 203—205. — M. Korolko, *Stanisław Herakliusz Lubomirski jako eseista. Rekoncesans*. W: L. — J. Z. Lichański, *Stanisława Herakliusza Lubomirskiego „Rozmowy Artaksesa i Ewandra”*. *Uwagi dyskusyjne*. W: jw. — Otwinowska, *Metafizyka pana na Ujazdowie*, s. 201—204. Autorka tego studium zwraca uwagę m.in. na związki *Rozmów* Lubomirskiego z twórczością francuskiego jezuitę D. Bouhoursa, zwłaszcza z jego dziełem *Les Entretiens d’Ariste et d’Eugène* (1671).

<sup>38</sup> Cz. Hernas, *Barok*. Wyd. 3. Warszawa 1978, s. 485.

Domeną eseju nie jest odkrywanie nowych obszarów myśli, raczej wytworna igraszka z ideami już znanymi, upowszechnionymi w świadomości czytelników, ich odświeżenie i zaktualizowanie przez przekorną negację lub śmiałe zestawienia [...] <sup>39</sup>.

Literacka konstrukcja i przystępny, popularyzujący charakter eseju sprawiają, że staje się on jakby zaproszeniem „do wspólnych przemyśleń czy problemowej dyskusji” <sup>40</sup>. Wydaje się zaś, że zaproszenie do namysłu nad naukami jansenistów w istotny sposób mogło stymulować refleksję skupioną na problematyce zasadniczych uwarunkowań religijnego i moralnego życia człowieka.

### *Deus absconditus*

Odchodząc od problemu predestynacji skierujmy się obecnie ku innym rejonom teologicznej refleksji Lubomirskiego. Sięgnijmy do dokonanej przezeń poetyckiej parafrazy *Księgi Eklezjastesa* (której *terminus a quo* wyznacza się na r. 1683) <sup>41</sup>.

W rozważaniach biblijnego mędrca dostrzegł pisarz „podstawowe podobieństwo do aktualnych poszukiwań humanistycznych i aktualnych rozczarowań”. Rozterki ukazane w *Księdze Koheleta* bliskie były przecież barokowej kolizji „rozkoszy światowych” i wartości wiecznych, a przedstawiona tam ocena życia korespondowała z widzeniem tych spraw przez XVII-wiecznych poetów metafizycznych <sup>42</sup>. „Salomon polski” odnajdywał w niej gorzki sceptycyzm, a także postulaty zbieżne z zaleceniami stoików. Uwagi jego nie mógł wreszcie ująć – w każdej przecież epoce niepokojący i aktualny – problem Boskiej odpłaty za grzech i za cnotę, za godziwe i za występne życie. Zagadnienie retribucji tkwi bowiem w samym centrum tej ogromnie skomplikowanej pod względem doktrynalnym, najbardziej kontrowersyjnej księgi epok Starego Przymierza. Jest rzeczą godną uwagi, że przypatrując się podjętym tam dociekaniom nad tajemnicami Boskiej odpłaty dostrzegamy zarazem nieoczekiwaną paralelę między orędziem starotestamentowego mędrca a jansenistyczną *vision du monde*.

Odnotujmy zatem, że *Księga Eklezjastesa*, która tak zafascynowała Lubomirskiego, mówi o zrównaniu doli życiowej grzeszników i sprawiedliwych. Radykalizacji ulega tu (podważane już w *Księdze Hioba*) przekonanie o powszechnej i sprawiedliwej retribucji. Przestrzeganie prawa nie stanowi bowiem rękojmi szczęścia doczesnego, a grzech nie sprowadza na przestępcę zagłady czy choćby upokorzenia. Zostaje zerwana więź między ludzkim postępowaniem a jego skutkami. W *Księdze Koheleta* upada ów „syntetyczny pogląd na życie” charakterystyczny dla dawnego Izraela, a także dla większości ludów spoza zachodniego kręgu kulturowego. Pogląd ten opiera się na przekonaniu,

że między czynem człowieka a jego losem istnieje ściśle określony, a nawet wyraźnie rozpoznawalny związek, mianowicie: czyn zły sprowadza na sprawcę nieszczęście, natomiast czyn dobry przynosi sprawcy szczęście, zbawienie. Jak kamień rzucony w wodę, tak czyn wyzwala określone poruszenie ku dobru lub ku złu; rozpoczyna się pewien proces, który ustanie dopiero wówczas – szczególnie w przypadku zbrodni – kiedy dosięgnie złoczyńcę odwet. Odwet

<sup>39</sup> B. Otwinowska, *Rzecz „O sympatii i antypatii” S. H. Lubomirskiego*. W: L 101.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> Zob. A. Karpiński, *O autorze. W poszukiwaniu wizerunku „Salomona polskiego”*. W: Lubomirski, *Poezje zebrane*, t. 2: *Komentarze* (1996), s. 50.

<sup>42</sup> Hernas, *op. cit.*, s. 480–481.

ten nie jest jednak jakimś nowym aktem, który pochodziłby z jakiegoś innego źródła i skierowany byłby przeciw złochnicy, lecz jest raczej końcowym skutkiem samego czynu przylegającego do sprawcy na sposób niemalże materialny<sup>43</sup>.

W *Eklezjastese* Lubomirskiego czytamy:

Wszystkim zarówno świat się pokazuje,  
Jedno i dobrych, i złych szczęście psuje,  
Czysty z nieczystym w jednej cenie chodzi.  
Tak temu, który z ofiarą przychodzi  
Do Boga, jak co z niej szydzi i śmieje,  
Wszystko na ziemi jednak się dzieje;  
Równo grzesznemu i z dobrym na świecie,  
I prawdomówcy, i temu, co plecie.  
I to najgorsza, co wszystkim wraz szkodzi,  
Że się nierównym jednak powodzi; [661–670]

Całkowicie niepojęta jest więc dla człowieka logika Boskich rządów nad światem. Bóg parafrazowanej przez Lubomirskiego *Księgi Koheleta* to *Deus absconditus* – Bóg ukryty, milczący, oddalony od ludzkich spraw<sup>44</sup>. Daremne są poszukiwania śladów Jego obecności w świecie<sup>45</sup>. Atoli ów Bóg „nieobecny personalnie”, jest „obecny obiektywnie”<sup>46</sup>. Okazuje się, że ludzkie życie jest polem trwałej ingerencji Boga. Objawia się On jako Stwórca,

którego wszechmocna działalność nie tylko spowodowała zaistnienie świata i ludzi, ale przejawia się nieustannie na świecie [...], dotyczy każdego zdarzenia w życiu człowieka<sup>47</sup>.

Myśl tę staropolski poeta i tłumacz oddał tak:

Są sprawiedliwi i mądrzy na ziemi,  
A w rękach Bożych ich uczynki z niemi,  
A przecię człowiek nie ma w tym pewności,  
Jeśli niełaski godzien, czy miłości.  
Ale wszystko to chowa się zakryte  
Na potym, kiedy stanie się odkryte,  
A to dlatego, że sprawiedliwemu  
Tak się powodzi tu, jako i złemu. [653–660]

Doktryna o wszystkim czyniącym Bogu sytuuje ludzki los w perspektywie predestynacji, choć trzeba zauważyć, że takiemu ujęciu przeczą inne stwierdzenia mędrca, przyznającego człowiekowi możliwość dokonywania wyborów: między mądrością a głupotą, występkiem a cnotą. W tej sprawie – podobnie zresztą jak w innych – *Księga Eklezjastes*a daleka jest od jednoznaczności. Bez wątplenia jednak autonomia człowieka, jego autokreatywność zostają tu poważnie ograniczone. Cytowany fragment starotestamentowego tekstu uwy-pukla wszak, że dołą naszą jest istnienie w obliczu rządów absolutnie transcendentnego Boga, który w sposób dla nas niepojęty inspiruje nasze czyny, logika Jego działań zaś jest niewspółmierna wobec ludzkich norm sprawiedliwości, wymagających nagrody za dobro, a kary za zło. To zagadkowe orędzie niesie jednak pewną ważną ideę teologiczną: otóż odrzucając prawidła ludzkiej mąd-

<sup>43</sup> G. von Rad, *Teologia „Starego Testamentu”*. Przełożył B. Widła. Warszawa 1986, s. 302.

<sup>44</sup> Zob. M. Filipiak, *Struktura i doktryna „Księgi Koheleta”*. Lublin 1975, s. 131–132, 170.

<sup>45</sup> Zob. von Rad, *op. cit.*, s. 356.

<sup>46</sup> Filipiak, *op. cit.*, s. 157.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 155.

rości *Księga Koheleta* z wielką mocą eksponuje transcendencję Boga, zachowuje „postawę otwarcia na Boga wolnego i żyjącego”<sup>48</sup>, całkowicie suwerennego w swych decyzjach<sup>49</sup>.

Ta idea Boga ukrytego, suwerennego, kierującego się logiką dla człowieka niepojętą stanowi pomost między starotestamentowym uniwersum *Eklezjasteza* a XVII-wieczną świadomością jansenistyczną, z racji zaś jansenistycznych sympatii Lubomirskiego analogia ta godna jest uwagi.

Tak więc pojęcie Boga ukrytego to jeden z konstytutywnych elementów jansenistycznej „tragicznej wizji świata”, opisaniej w głośnym dziele Luciena Goldmanna *Le Dieu caché*<sup>50</sup>. Ów jansenistyczny wizerunek Boga ukrytego – nie wspomagającego człowieka z zewnątrz, lecz zarazem stale obecnego w ludzkiej świadomości obserwatora naszych poczynań – najwyraźniej zarysowują *Myśli* (1670) Pascala oraz Racine’owskie „tragedie wyrzeczenia”: *Andromacha* (1667), *Brytanik* (1669) i *Berenika* (1670). Doktryna suwerenności Boga tworzy sam rdzeń teologii jansenistycznej. Stanowi klucz do zrozumienia jansenistycznej teorii łaski, koncepcji predestynacji, poglądów na temat grzechu czy przerażającej doktryny o eschatologicznej zagładzie nie ochrzczonych zmarłych dzieci. Pisał o tym niedawno Leszek Kołakowski w pasjonującej książce o Pascalu i jansenizmie, której tytuł *Bóg nam nic nie jest dłużny* streszcza ideę naczelną doktryny tych XVII-wiecznych „uczniów świętego Augustyna”. Głoszą oni bowiem – tak jak ongiś Kohelet – że Bóg nie ma wobec człowieka żadnych zobowiązań moralnych. Janseniści twierdzą:

Bóg po prostu nie jest niczym dłużnikiem. Nie wiążą Go żadne ludzkie reguły dotyczące wzajemności, długów i roszczeń. Nikt nie jest w prawie powiedzieć: Panie, jest Twoim obowiązkiem dać mi to lub owo. [KB 54]<sup>51</sup>

Myśl tę odnajdziemy także w rozważaniach biblijnego mędrca oraz u – podążającego jego śladem – Stanisława Herakliusza Lubomirskiego:

Bóg, co chce – sprawi, co mówi – tym władnie;  
Ani go o to spytać możesz snadnie:  
„Czemu tak czynisz?” [...] [583–585]

Zwraca uwagę jeszcze jeden aspekt, w jakim przesłanie sapiencjalnej księgi, parafrazowanej przez Lubomirskiego, współbrzmi z tragicznym chrystianizmem Port Royal. Otóż w świecie opisywanym na kartach *Eklezjasteza* – podobnie jak w świecie jansenistów – człowiek żyjąc pod okiem ukrytego Boga stawić powinien sobie wysokie (w jansenizmie: maksymalistyczne) wymagania moralne, zachowując przy tym ostrą świadomość tego, że postawa, jaką prezentuje, nie ma wpływu na jego doczesny i pośmiertny los. Nawet tam, gdzie upada idea odpłaty, aksjologiczny wymiar rzeczywistości nie zostaje zniesiony. Nie tracą wyrazistości kontury grzechu i cnoty.

Lecz wiara człowieka poddana zostaje próbie ognia. W *par excellence* tragicznym świecie Koheleta i jansenistów trzeba ogromnego zawierzenia i otwarcia na Boga. Tu trzeba kochać Boga nie dla nagrody, nie ze strachu przed karą, którą może wymierzyć. Trzeba kochać Go ze względu na Niego samego.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 171.

<sup>49</sup> Zob. *ibidem*, s. 157.

<sup>50</sup> L. Goldmann, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les „Pensées” de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Paris 1955. Zob. też KB 158, 176, 184, 216. – A. Béguin, *Pascala portret własny*. Przełożyła A. Borkowska. Warszawa 1963, s. 99.

<sup>51</sup> Zob. też KB 48, 55, 59, 61, 69, 110.

### W kręgu *Prowincjałek*

Znamienne dla jansenizmu żarliwość i rygoryzm moralny przyczyniały się wyraźnie do wyostrenia oceny współczesnej religijności, choć przecież nie tylko janseniści dostrzegali niebezpieczną dążność do jej liberalizacji, nie tylko oni ukazywali potrzebę odmiany życia chrześcijańskiego i jego uzdrowienia przez praktykowanie ideałów ascetycznych<sup>52</sup>. Dążąc do reformy obyczajów Kościoła janseniści postulowali zaostrenie kryteriów absencji. Twierdzili, że jedynie żal doskonały uprawnia spowiednika do rozgrzeszenia penitenta. Stanowczo sprzeciwiali się praktyce częstej komunii przekonując, że ich jezuitcy adwersarze zbyt hojnie szafują Świętym Chlebem. Przedmiotem krytyki jansenistów stała się również „rozluźniona moralność” jezuitów – owych „zwodzicieli dusz”, których „występna nauka” nagina zasady religii do słabości natury ludzkiej<sup>53</sup>, sankcjonuje powszechną rozwiązłość i ukazuje, jak zbawienie osiągnąć bez trudności, pośród rozkoszy i wygod życia. Problematykę tę przybliżyły szerszej publiczności *Prowincjałki* Pascala. Osiągnęły one ogromny sukces na rynku księgarskim i nie tylko atrakcyjną formą wykładu, lecz również doniosłością podejmowanych kwestii przyciągały uwagę rzeszy czytelników. *Prowincjałki* ukazywały popularyzowany przez jezuitów model pobożności wraz z jego podstawą – rozbudowanym systemem kazuistyki. Wedle opinii Pascala system ów miesza „rzeczy świeckie” z „rzeczami sumienia”. Opierając się na zasadzie „mniemań prawdopodobnych” oraz na metodzie „odwracania intencji” pozwala z wyrozumiałością spoglądać na każdą niegodziwość. Pokutę zaś ustanawia tak łagodną, że „obecnie największe pieszczochy nie mają się jej co obawiać”<sup>54</sup>. Warto dodać, że w kazuistykę oraz w konformizm w urzeczywistnianiu zasad wiary często uderzała skierowana przeciw jezuitom literatura polemiczna. W polskich jej zasobach szczególną pozycję zajmuje *Gratis* (1625) Jana Brożka – pamflet myślowo i tematycznie w niejednym punkcie zbieżny z *Prowincjałkami*<sup>55</sup>.

Goszcząc we Francji musiał Lubomirski zetknąć się z atmosferą fermentu wywołanego przez polemiczne arcydzieło Pascala<sup>56</sup>. Objawia się bowiem u staropolskiego pisarza wyraźna niechęć do kazuistycznej spekulacji nad grzechem. Takiej, która z zadziwiającą precyzją porządkuje skomplikowaną i mroczną dziedzinę nieprawości ludzkich, tracąc jednak z pola widzenia podstawowy, religijny wymiar grzechu. Mowa o tym w *Decymce myśli świętych*, gdzie wymienia poeta „Grzechy bez liczby, bez miar, bez imienia” (IV, 24) – występki, wobec których kazuistyka, tak skrupulatnie penetrująca świat człowieczego zła, okazuje się całkowicie bezużyteczna. I to chyba nie tylko dlatego, że za pomocą stosowanych przez nią kategorii nie daje się ogarnąć bezmiaru grzechu obciążającego sumienie. Liczby, miary i nazwy nie są w stanie oddać prawdziwego dramatu grzechu, który jest przecież „dlatego [...] czymś tak strasznym, że popełnia się go w obliczu Boga”<sup>57</sup> i przeciw Niemu.

<sup>52</sup> Zob. Delumeau: *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t. 2, s. 135–137; *Grzech i strach*, s. 647–656.

<sup>53</sup> Zob. B. Pascal, *Prowincjałki*. Przełożył i wstępem opatrzył T. Żeleński-Boy. Postłowie L. Kołakowskiego. Warszawa 1963, s. 114, 105.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 159.

<sup>55</sup> Wskazuje na to H. Barycz w artykule *Dzieło literackie Jana Brożka* („Pamiętnik Literacki” 1954, z. 1, s. 76–78).

<sup>56</sup> Zob. Pollak, *op. cit.*, s. XIX.

<sup>57</sup> S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*. W: *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*. Z oryginału duńskiego przełożył i wstępem opatrzył J. Iwaszkiewicz. Wyd. 3. Warszawa 1982, s. 226.



Także inne fragmenty pokutnych elegii Lubomirskiego przywodzą na myśl obserwacje zapisane na stronicach *Prowincjałek*. Refleksja o tych powinowactwach nasuwa się w związku z podjętą w *Decymce myśli świętych* sprawą pozorną, fałszywej pobożności, która formalizm religijny przedkłada nad postępowanie etyczne. W piśmiennictwie staropolskim temat ów nie był nowy. Od dawna eksploatowała go literatura satyryczna – przypomnijmy choćby wiersz Krzysztofa Opalińskiego *Na liżobrazków i zmyślonych obojej płci nabożników* ze zbioru jego głośnych *Satyr* (1650). Zdaniem jednego z badaczy, poruszenie sygnalizowanej kwestii należy jednak uznać za „akcent dość rzadki u poetów katolickich XVII w.”<sup>58</sup> Warto zatem przywołać obszerniejszy nieco fragment refleksji Lubomirskiego o obłudzie religijnej, ujawniającej się poprzez jaskrawy kontrast między „sprawiedliwym”, skrupulatnie wypełnionym postem a pełnym złości czy wręcz okrucieństwa postępowaniem wobec innych ludzi. Choć oskarżenia poety dotyczą głównie postaw obserwowanych w kręgach uprzywilejowanych, to jednak społeczny zasięg przedstawionej krytyki wydaje się znacznie szerszy.

Słowa jego są ostre, pełne zjadliwej ironii i pasji:

Jeść rybę suchą albo też warzoną,  
 Z ciężkim olejem gorzko okraszoną,  
 A w mięsopusty nie mieć na grzech postu  
 I jawnie grzeszyć, i gorszyć po prostu!  
 Umartwić język, mięsa nie kosztując,  
 A dać mu sławę szarpać cudzą, psując!  
 Masła nie liznąć wargą ani usty,  
 A z nich <wyni>jdzie dyskurs zły i pusty!  
 Zadawać swemu umartwienie smaku,  
 A nic dać w niczym cierpliwości znaku!  
 Nie jeść i nie pić częstymi czasami,  
 A karmić sytno ludzkimi się łzami!  
 Ręki do potraw mięsnych nie wyciągnąć,  
 A do substancji cudzych, szarpiąc, sięgnąć!  
 Szkrupuł potrawy choćby tylko ruszyć,  
 A swych poddanych brać za kark i dusić!  
 Na końcu, pościć od mięs, nie od grzechu,  
 Jest rzecz obłudna, ba, i godna śmiechu. [VIII, 23–40]

„Ma w sobie coś słodkiego [...] umyślna podczas osobność”

Nie tylko w dziedzinach teologii i moralności jansenizm stał się dla autora *Ermidy* istotnym i trwałym źródłem inspiracji. Duże wrażenie musiała na nim wywrzeć atmosfera wyciszenia i skupionej religijności panująca w sławnej samotni w Port Royal. Ten „przybytek pobożności” był zapewne pierwowzorem klasztornej pustelni opisanej w *Rozmowach Artaksesa i Ewandra*, w których wygłasza Lubomirski wielką pochwałę „osobnych i dalekich od ludzi miejsc”, odseparowanych od próżności i złudzeń codziennej egzystencji. Miejszem takim jest wspomniana pustelnia, do której wyprawia pisarz bohaterów swojej książki – Artaksesa i Ewandra. Ścieżką ukrytą wśród rosnących świerków, przez klasztorną furtę wiedzie ich do celi sędziwego, świątobliwego i uczonego prze-

<sup>58</sup> J. Pelc, *Liryka polska XVII wieku. (Wstęp do problematyki)*. „Przegląd Humanistyczny” 1967, nr 1, s. 81.

ora, ojca Elizeusza, który „marności świeckiej i honorów syty, wszystkich zwyczajów dworskich dobrze wiadomy, [...] wstąpił był do tamtego zakonu [...]” (R 381). W toku wywiązującej się dysputy bohaterowie mówią o zaletach samotności i fałszu światowego życia, o pustelniczych tęsknotach i zamiłowaniach „ludzi wielkich” (R 383), tak przecież rozpowszechnionych w XVII stuleciu<sup>59</sup>. Dodajmy, że oryginalnym świadectwem tych zainteresowań Stanisława Herakliusza Lubomirskiego są freski, jakimi polecił on ozdobić refektarz klasztoru benedyktynów, wzniesiony (wraz ze świątynią) na terenie jego czerniakowskiej posiadłości. W obiekcie tym – ufundowanym przezeń pod koniec życia – znalazły się wizerunki świętych eremitów: Hilariona, Pawła Pustelnika, Eliasza z Egiptu i Arseniusza Wielkiego. Malowidłom towarzyszą tu inskrypcje gloryfikujące życie anachoretów, ideały ubóstwa, prostoty, kontemplacji i milczenia<sup>60</sup>. Programu ikonograficznego czerniakowskiego zabytku trudno nie łączyć z jansenistycznymi sympatiami Lubomirskiego, tym bardziej że do rozbudzenia zainteresowań biografiami dawnych eremitów w niemałym stopniu przyczynił się, poznany przezeń we Francji, Arnauld d’Andilly – wydawca odnotowanych już tu biografii z serii „Les Vies des Saints pères des deserts”<sup>61</sup>.

Pozostańmy dalej w kręgu pustelniczych zamiowań ludzi XVII stulecia. Otóż przyciągały one do Port Royal osoby z wytwornego towarzystwa i wysokiej socjety. Wśród nich także Arnaulda d’Andilly’ego, który będąc już mieszkańcem sławnej samotni, opisał uroki odosobnienia w odzie *Sur la Solitude*<sup>62</sup>. Fragment, jaki Lubomirski poświęcił mu w *Rozmowach Artaksesa i Ewandra*, wskazuje, iż pisarz orientował się w kolejach jego niepospolitej biografii. Arnauld d’Andilly, zanim osiadł w Port Royal, był bowiem sekretarzem królewskim, dworzaninem, człowiekiem światowym. Jako jedną z postaci elity ówczesnej epoki ukazała go Madeleine de Scudéry w powieści *Clélie* (1654). Znane są związki Arnaulda d’Andilly’ego z kręgami sławnego paryskiego salonu Hôtel de Rambouillet, gdzie ekskluzywne arystokratyczne towarzystwo dyskutowało o zasadach wyrafinowanego *savoir-vivre*’u, o literaturze i o wzorach dobrego posługiwania się językiem francuskim. Osobiście oraz (częściej) korespondencyjnie uczestniczył on także w spotkaniach kręgu przyjaciół księcia La Rochefoucauld, nadsyłając uwagi i rozprawy o moralności, polityce czy o sztuce błyskotliwej konwersacji. Refleksje snute w owym gronie stały się inspiracją głośnych *Maksym i rozważań moralnych* (po raz pierwszy opublikowanych anonimowo w r. 1664).

Usuwać się od zgiełku spraw doczesnych i osiadając wśród świątobliwych mieszkańców Port Royal dokonał Arnauld d’Andilly zwrotu, o którym – jak wolno przypuszczać – myślał także Lubomirski. Obok stoickiego modelu samotności ukazwanego przez Senecjańskie *Epistulae morales* czy dialog *De otio* imponował bowiem Lubomirskiemu ideał ascetycznego, surowego

<sup>59</sup> Zob. J. Woźniakowski, *Góry niewzruszone. O różnych wyobrażeniach przyrody w dziejach nowożytnej kultury europejskiej*. Kraków 1995, s. 143–151.

<sup>60</sup> Zob. M. Topińska, *Kościół czerniakowski*. Warszawa 1977, s. 93–95; zob. też s. 47. Inskrypcje z kościoła bernardynów na Czerniakowie ogłoszone zostały w Lubomirskiego *Poezjach zebranych* (t. 1, s. 339–344).

<sup>61</sup> Zob. S. Mossakowski, *Mecenat artystyczny Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*. W: L 66.

<sup>62</sup> Zob. Sainte-Beuve, *op. cit.*, t. 1, s. 728.

życia, praktykowany przez *solitaires* z Port Royal. Elitarny charakter tego zgromadzenia podnosił zapewne w oczach polskiego arystokraty atrakcyjność urzeczywistnianego tam modelu życia. Dwa wroce życia wiedzonego z dala od gwaru świata: stoicki i jansenistyczny, inspirowały tedy refleksję autora *Rozmów Artaksesa i Ewandra* na temat umiłowanej przezeń „osobności”<sup>63</sup>. Oprócz zaś wspomnianych źródeł jego afirmacja odosobnienia wpływała także z rozczarowań działalnością publiczną, ze wzmagającego się zwątpienia w społeczność zorganizowaną<sup>64</sup> (czego dowodzi *De vanitate consiliorum*), a wreszcie ze świadomości dystansu kulturalnego, jaki światłego magnata oddzielał od aspiracji umysłowych i mentalności większej części sarmackiego społeczeństwa.

Świadectwem poszukiwania samotności jest nie tylko twórczość literacka Lubomirskiego. Odosobnieniu podporządkowane były obmyślane przezeń programy ideowe i użytkowe jego rezydencji, gdyż i w codziennym, prywatnym życiu pisarza „umysłna podczas osobność” odgrywała istotną rolę.

Chwile odosobnienia spędzał on w pawilonach wzniesionych na terenie ujazdowskiej rezydencji. Pawilony te, pobudowane wśród zieleni, służyły nie tylko lekturze, uczonej studiom czy zajęciom literackim. Stawały się zarazem rodzajem emblematu albo dewizy rozległego zespołu parkowego, współtworzyły ikonologiczny pejzaż posiadłości Marszałka Wielkiego Koronnego. Ogrodowe samotnie podkreślały znaczenie, jakie przypisywał on odosobnieniu.

Tak więc na skraju wysokiej skarpy, w pobliżu źródeł, stała „Arkadia”<sup>65</sup> (znana też jako „Pasterski Domek” lub „*Ignorantiae Capella*”), a w ocienionym leśnym zakątku skryty był domek zwany „Ermitażem”. Przypomnijmy, że budowle ermitażowe – często wznoszone w dawnych ogrodach – pełniły rozmaite funkcje, uzyskiwano dzięki nim różnorodne efekty znaczeniowe. Wedle tradycji zapoczątkowanej w średniowieczu ermitaże były miejscem schronienia chrześcijańskiego mnicha-eremity, wielcy panowie zaś nieraz nawet wynajmowali brodatych, we włosienice odzianych pustelników, by osiedlić ich w ogrodowych ermitażach. Nadto pełniły ermitaże rolę symbolu ogrodu jako całości, były miejscem rozrywki i samotnych rozmyślań ludzi świeckich, czasem też spacerowiczów chroniły przed złą pogodą<sup>66</sup>.

Jakim celem służył „Ermitaż” Lubomirskiego? Wedle świadectwa jednego ze współczesnych, Stanisław Herakliusz „zwyczajnie od zgiełku interesów, dla większego pokoju, z Bogiem złączenia i ksiąg czytania zwykł się być [tam] uchraniać”<sup>67</sup>. Inne źródło – *Memorie e ricordi* Giovanniego Battisty Fagiuolo-

<sup>63</sup> Pisał o tym C. Backvis w inspirującej pracy „*Osobność*” jako temat w twórczości i osobowości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego. W: L. Zob. też interesujące studium A. Karpińskiego *Lubomirski i inni. Okrucy życia literackiego* (w zbiorze: *Necessitas et ars. Studia staropolskie dedykowane profesorowi Januszowi Pelcowi*. T. 2. Warszawa 1993).

<sup>64</sup> Zob. S. Graciotti, *Na drodze do Arkadii. Od Stanisława Herakliusza Lubomirskiego do Elżbiety Drużbackiej*. W: *Od Renesansu do Oświecenia*. T. 2. Warszawa 1991, s. 11 (tłum. M. Ślaska).

<sup>65</sup> Zob. T. Gostyński, *Arkadia podwarszawska i zespół parkowy St. H. Lubomirskiego*. „Biuletyn Historii Sztuki” 1954, nr 1. Zob. też A. Karpiński, *Topografia prywatności „wielkiego człowieka”*. O arkadiach Stanisława Herakliusza Lubomirskiego. W zbiorze: *Literatura polskiego baroku w kręgu idei*. Lublin 1995.

<sup>66</sup> Zob. D. Lichaczow, *Poezja ogrodów. O semantyce stylów ogrodowo-parkowych*. Tłumaczyła z języka rosyjskiego K. N. Sakowicz. Wrocław 1991, s. 31–33.

<sup>67</sup> T. Makowiecki, *Tylman z Gameren*. Cyt. za: S. Mossakowski, *Rezydencja ujazdowska Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*. „Biuletyn Historii Sztuki” 1969, nr 4, s. 389.

go (w zapisie z 20 sierpnia 1690) — mówi, że „Ermitaż” był jakby małym apartamentem wyposażonym w to,

czego potrzebować może jedna osoba, która pragnie wygodnie i wykwinnie pozostać w samotności, pogrążając się w nabożnym skupieniu, dalekim od wszelkich spraw światowych. Dookoła czyta się tam dowcipne napisy: wszystkie dotyczą jednego — głoszą spokój życia w samotności<sup>68</sup>.

Choć nie potrafimy odtworzyć brzmienia tych inskrypcji, podobnie jak brak nam wiadomości „o treści przedstawięń malarskich czy stiukowych, jakie na pewno ozdabiały wnętrza, można jednak sądzić, że cały program ideowy dekoracji Ermitażu był silnie owiany duchem jansenizmu”<sup>69</sup>.

Ujawniła się tu wszak pewna ambiwalencja, wielce znamienita dla postawy „Salomona polskiego”. Otóż wznosząc swój „Ermitaż” z myślą o spędzaniu tam chwil odosobnienia zatroszczył się nie tylko o to, aby atmosfera zacisznego pawilonu chroniła przed dworską wrzawą, sprzyjała religijnemu skupieniu i duchowemu rozwojowi. Troska ta — tak bliska wyznawcom doktryny Janseniusza — złączyła się tu z obcą im i pogardzaną przez nich dbałością o luksus i wygody. Co więcej, stał się zapewne „Ermitaż” miejscem skrycie uprawianej rozpusty. Za przypuszczeniem tym przemawiają zarówno dokumenty archiwalne wydobyte ostatnio na światło dzienne<sup>70</sup>, jak i współczesny Lubomirskiemu wiersz Wacława Potockiego *Eremitorium albo puszcza w dziardynie z Ogródu fraszek*. Poeta z Łużnej mówi tam dosadnie, iż w wytwornym pawilonie właściciel ujazdowskiej rezydencji „Nie zapomniał, że mieszka jego dusza w ciele” i „Z ziemskiej, w swoim ogrodzie, pożywał jabłoni”<sup>71</sup>.

Osobliwa historia ujazdowskiego pawilonu kieruje uwagę ku ogólniejszym, zagadkowym problemom postawy światopoglądowej Stanisława Herakliusza Lubomirskiego. Dostrzegając bowiem wielorakie jej związki z jansenizmem oraz akcentując doniosłość owych powinowactw pamiętać trzeba, że inspiracje chrystianizmem Port Royal współistniały w niej z wieloma innymi tendencjami intelektualnymi. Były tam i takie, które janseniści stanowczo potępiali, upatrując w nich groźną rewoltę przeciw wartościom eschatologicznym.

Zasadniczo tedy orędziu jansenistów przeciwstawia się przekonanie o potędze i kreacyjnej mocy rozumu ludzkiego, rozbrzmiewające dostojnymi tonami elogium w *Adverbiis moralibus* i wielopostaciowo objawiające się w prozatorskich dziełach Lubomirskiego. Choć na perspektywy racjonalizmu potrafił on spoglądać krytycznie, to jednak odległy był od owej podejrzliwości, która zwolenników Port Royal wiodła do negacji rozumu, ukazywanego jako rozsądnik ludzkiej pychy i instrument uzurpatorskiego antropocentryzmu. Autorowi *Rozmów Artaksesa i Ewandra* obce było również znamienne dla ich świadomości odczucie, że zbliżenie się do autentycznych wartości leży poza zasię-

<sup>68</sup> G. B. Fagioli, *Memorie e ricordi*. Cyt. za: M. Brahmer, *Włoska oprawa „Tobiasza wyzwolonego”*. W: *Powinowactwa polsko-włoskie. Z dziejów wzajemnych stosunków kulturalnych*. Warszawa 1980, s. 192.

<sup>69</sup> Mossakowski, *Mecenat artystyczny Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, s. 66.

<sup>70</sup> Zob. A. Sajkowski, *Z materiałów do biografii Stanisława Herakliusza Lubomirskiego. Archiwalia radziwiłłowskie*. W: L.

<sup>71</sup> W. Potocki, *Ogród nie plewiony i inne utwory z lat 1677–1695*. W: *Dzieła*. Opracował L. Kukulski. Słowem wstępnym poprzedziła B. Otwinowska. T. 2. Warszawa 1987, s. 439.

giem skażonej natury ludzkiej – natury, którą tylko łaska ukrytego Boga wydzwignąć może ze stanu totalnej deprawacji. Od jansenizmu oddziela go także stoicko nacechowana pochwała autonomii jednostki, która dzięki konsekwentnej racjonalizacji swych poczynań oraz dzięki cnocie stałości (echa traktatu Justusa Lipsiusa *De constantia*)<sup>72</sup> osiąga całkowitą władzę nad sobą i niezależność od okoliczności zewnętrznych.

W oczach jansenistów nie znalazłyby aprobaty literackie, a zwłaszcza teatralne pasje Lubomirskiego. Wszak – wedle opinii koryfeusza Port Royal – sztuka słowa i przedstawienia sceniczne odwracają uwagę od jedyne go godnego naszych zabiegów celu, jakim jest zbawienie i życie wieczne. Pierre Nicole pisał:

Ten, kto produkuje powieści albo poeta teatralny, jest trucicielem publicznym, zatruwającym nie ciała, ale dusze wiernych, i powinien uważać się za winnego nieskończonej ilości zabójstw, które bądź faktycznie spowodował, bądź też mógł spowodować przez swoje zgubne pisma<sup>73</sup>.

Stanisław Herakliusz był zaś nie tylko pisarzem, wielbicielem teatru, lecz i autorem swawolnych i zaprawionych sowizdrzalskim humorem sztuk, takich jak *Don Alvarez, albo Niesforna w miłości kompanija* oraz *Komedyja Lopeza Starego z Spiridonem*. Sztuk, za których sprawą „teatralia pana Lubomirskiego [!] marszałka koronnego” trafiły do towarzyskiej kroniki skandalicznej czasów Jana III Sobieskiego<sup>74</sup>.

W oryginalnej, bogatej i pełnej antynomii spuściznie Lubomirskiego (podobnie jak w jego biografii) zbiegały się także inne przeciwieństwa. Radykalizm w dociekaniu prawdy – z intelektualnym sybarytyzmem. Arystokratyczna pogarda dla pospółstwa – z zabiegami o popularność wśród szlacheckich tłumów. Afirmacja samotności poświęconej refleksji i uczonemu *otium* wśród ksiąg – z zaangażowaniem w sprawę dworskiej dyplomacji i uczestnictwem w życiu publicznym dawnej Rzeczypospolitej.

W osobowości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego dopatrywać się więc można takiego rozbicia spójnego świata wartości i zachowań, jakie w *De la sagesse* (1601) – w słynnej „księdze skandalicznej” – opisał Pierre Charron<sup>75</sup>. Lecz poprzez dokonania autora *Rozmów Artaksesa i Ewandra* można również dostrzec człowieka, myśliciela i artystę przywdziewającego liczne maski oraz realizującego się twórczo w wielu modelach pisarstwa.

<sup>72</sup> Wyrażna rewerencja wobec Lipsiusa łączy Lubomirskiego z licznymi pisarzami jego czasów. Problematykę recepcji Lipsiusa jako stylisty, autorytetu chrześcijańskiego neostoicyzmu oraz jako pisarza politycznego omawiają: A. Kempfi (*O tłumaczeniach Justusa Lipsiusa w piśmiennictwie staropolskim*. „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej” seria A, 1962, z. 5), B. Otwinowska (*Modele i style prozy w dyskusjach na przełomie XVI i XVII wieku*. *Wokół toruńskiej rozprawy Fabriciusa z 1619*). Wrocław 1967, *passim*), R. Żurkowska (*Znajomość dzieł Justusa Lipsjusza w Krakowie w XVII w.* „Studia o Książce” t. 2 (1971)), C. Backvis (*Orientacja stoicka a recepcja Lipsjusza w dawnej Polsce*. Przełożyła M. Dramińska-Joczowa. W: *Renesans i barok w Polsce. Studia o kulturze*. Opracowanie H. Dziechcińska i E. J. Głębocka. Warszawa 1993).

<sup>73</sup> P. Nicole, *Les Visionnaires*. Cyt. za: F. Mauriac, *Życie Racine'a*. Przełożyła M. Wierzbicka. Warszawa 1959, s. 42. Książka ta znakomicie zarysowuje sygnalizowany tu problem.

<sup>74</sup> Zob. W. Roszkowska, *Włoski rodowód komedii S. H. Lubomirskiego*. Wrocław 1960, s. 19.

<sup>75</sup> Zob. T. Gregory, „Księga skandaliczna” *Pierre'a Charrona*. W: *Etyka i religia w krytyce libertyńskiej*. Przełożyła A. Tyłusińska. Warszawa 1991.