

Ireneusz Szczukowski

"Homo inquietus" - "homo ardens" - "homo viator" : wokół augustyńskich inspiracji poezji polskiego baroku

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce
literatury polskiej 99/1, 17-29

2008

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.

IRENEUSZ SZCZUKOWSKI
(Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz)

„HOMO INQUIETUS” – „HOMO ARDENS” – „HOMO VIATOR”
WOKÓŁ AUGUSTYŃSKICH INSPIRACJI POEZJI POLSKIEGO BAROKU

Niezwykle modna i zarazem odkrywczą hermeneutyka tekstów staropolskich ukierunkowana na historię idei, duchowości czy mentalności pozwala na usytuowanie literatury barokowej w kontekście oddziaływań różnorodnych prądów intelektualnych. Badacze uwrażliwieni na rozumienie tekstu ujawniającego spłot tematyki religijnej czy egzystencjalnej, którzy akcentują potrzebę odczytania literatury dawnej w kręgu idei, wskazują na zakotwiczenie utworów barokowych w mentalnym klimacie epoki. Zdradzają one bowiem ślad oddziaływań określonych form myślenia i duchowości, co umożliwia także interpretację poezji barokowej w kategoriach świadectwa, efektu przyswojenia czy poszukiwania określonych propozycji antropologicznych¹. W kręgu wymienionych zamierzeń badawczych pozostają prace poświęcone kontekstowemu czytaniu literatury, ukazywaniu zbieżności między światem poetyckim a światem idei zaakceptowanym i przedstawionym w tekście przez autora za pomocą dostępnego repertuaru znaków i znaczeń wpisujących się w określony kod kulturowy, w którym ikonografia i literatura współbrzmiały z ideami filozoficzno-religijnymi².

¹ Zob. propozycję metodologiczną odczytania tekstów staropolskich w studium A. Czyża *Światło i słowo. Egzystencjalne czytanie tekstów dawnych* (Warszawa 1995), jak też inne prace tego autora: *Wstęp do barokowej poezji metafizycznej*. „Przegląd Humanistyczny” 1982, nr 10; *Wokół interpretacji liryki dawnej*. W: *Władza marzeń. Studia o wyobraźni i tekstach*. Bydgoszcz 1997. Zob. też D. C. Małeszyński, *Człowiek w tekście. Formy istnienia według literatury staropolskiej*. Poznań 2002, s. 203–233. Warto także wspomnieć o pracach z zakresu historii duchowości, jak np. – K. Górski: *Zarys dziejów duchowości w Polsce*. Kraków 1986; *Religijność sarmatyzmu a kwietyzm*. „Teksty” 1964, z. 4. – J. Misurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*. T. 1. Lublin 1994. Zob. też A. Nowicka-Jeżowa, *Feniks w popiołach. Uwagi o kulturze religijnej drugiej połowy XVII wieku*. W zb.: *Literatura i kultura polska po „potopie”*. Red. B. Otwinowska, J. Pelc, przy współud. B. Fałęckiej. Wrocław 1992.

² Zob. *Literatura polskiego baroku w kręgu idei*. Red. A. Nowicka-Jeżowa, M. Hanusiewicz, A. Karpiński. Lublin 1995. – *Wątki neostoickie w literaturze polskiego renesansu i baroku*. Red. P. Urbański. Szczecin 1999. – *Inspiracje platońskie literatury staropolskiej*. Red. A. Nowicka-Jeżowa, P. Stępień. Warszawa 2000. – E. Lasocińska, „*Cnota sama z mądrością jest naszym żywotem*”. *Stoickie pojęcie cnoty w poezji polskiej XVII wieku*. Warszawa 2003. Zob. też prace o kalwinizmie w poezji D. Naborowskiego i o wątkach jansenistycznych w twórczości S. H. Lubomirskiego: D. Chemperek, *Wyznaniowe oblicze poezji Daniela Naborowskiego. Preliminaria*. W zb.: *Religijność literatury polskiego baroku*. Red. Cz. Hernas, M. Hanusiewicz. Lublin 1995, s. 125–146;

Poetom barokowym, zanurzonym w klimacie potrydenckiego katolicyzmu, oddziaływań mistyki hiszpańskiej oraz jezuickiej medytacji, szczególnie bliska i sugestywna wydała się wizja świata zawarta w dziele św. Augustyna. Przywoływane przez teologów i myślicieli XVII wieku wielkie augustyńskie tematy: łaska i grzech pierworodny, predestynacja, miłość jako uniwersalna siła ciężenia kosmosu, rozdwojenie człowieka, konwersja – znajdują swe odbicie w literaturze barokowej³. Istnienia augustynizmu w kulturze XVII wieku nie należy rozumieć tylko w kategoriach jego recepcji i oddziaływań. Twórcy barokowi, eksponujący antynomie człowieka, świata i Boga, nawiązywali do myśli autora *O nauce chrześcijańskiej*, jednocześnie dostrzegając w niej potwierdzenie własnych obsesji temporalnych i antropologicznych. Święty Augustyn – pisze Jean Delumeau – „głęboko naznaczył całe pokolenie ludzi Zachodu. I odwrotnie, cała cywilizacja rozpoznawała się w nim i w pewnym sensie wypychała go na przód sceny”⁴. Epoka baroku sproblematyzywała renesansowe „odczucie” człowieka, odkrywając istotę ludzką jako byt graniczny, zawieszony między czasem a wiecznością, targany sprzecznymi namiętnościami, który musi dokonać ostatecznego i dramatycznego

– B. Otwinowska, *Metafizyka pana na Ujazdowie*. W: jw. – G. Raubo, *Barokowy świat człowieka. Refleksja antropologiczna w twórczości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*. Poznań 1997. Temat ikonografii barokowej jako wyrazu teologicznych idei poruszył J. Białościcki w pracy „*Barok*”: styl, epoka, postawa (w: *Pięć wieków myśli o sztuce. Studia i rozprawy z dziejów sztuki i myśli o sztuce*. Warszawa 1959, s. 235).

³ Zob. np. prace: M. Korolko, *Refleksje o literaturze konwersyjnej w Polsce w drugiej połowie XVI wieku. Na przykładzie Kaspra Wilkowskiego i Hieronima Powodowskiego*. W zb.: *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*. Red. B. Otwinowska, J. Pelc. Wrocław 1984. – K. Mrowciewicz, *Czemu wolność mamy? Antynomie wolności w poezji Jana Kochanowskiego i Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*. Wrocław 1987. – P. Urbański, *Natura i łaska w poezji polskiego baroku. Okres potrydencki*. Kielce 1996. – J. Kotarska: „*Ad caelestem adspirat patriam*”. *Problem dualizmu natury ludzkiej w poezji polskiego baroku*. W zb.: *Literatura polskiego baroku w kręgu idei; Między światłem a ciemnością*. W: *Theatrum mundi. Ze studiów nad literaturą staropolską*. Gdańsk 1998. – D. Künstler-Langner, *Człowiek i cierpienie w poezji polskiego baroku*. Toruń 2000. Informacje o licznych polskich komentarzach do dzieł biskupa Hippony oraz o tekstach związanych z nauką i postacią św. Augustyna zawiera dwuczęściowa bibliografia: J. Czerniatowicz, Cz. Mazur, *Recepcja antyku chrześcijańskiego w Polsce. Materiały bibliograficzne*. T. 1: *XV–XVIII wiek*. Cz. 1: *Autorzy i teksty*. Lublin 1978, s. 5–25; cz. 2: *Problemy doktrynalne i historia wczesnego chrześcijaństwa* (1983), s. 154–157.

⁴ J. Delumeau, *Grzech i strach w kulturze Zachodu XIII–XVIII w*. Przeł. A. Szymanowski. Warszawa 1994, s. 381. Francuski historyk wspomina również o „dramatyzacji” myśli Augustyna w późniejszych wiekach (s. 15); akcentuje, że dyskurs augustyński decydująco wpłynął na kształtowanie się poczucia winy w kulturze wieków dawnych (s. 372–381). Zdaniem P. Chanutu (*Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250–1550)*. Przeł. J. Grossfeld. Warszawa 1989, s. 25), „Św. Augustyn, od Kalwina, po augustyński katolicyzm XVII wieku, podbił całe imperium. Powiedzmy lepiej: wzmocnił dodatkowo imperium, którego nigdy mu nie odmówiły ani scholastyka u swego apogeum, ani schyłkowa scholastyka wieku XIV i XV”. Zob. H. Chądwick, *Augustyn*. Przeł. T. Szafrański. Warszawa 2000. Autor ten pisze o „augustyńskim dziedzictwie duchowym” inspirującym religijny świat pojęć i samorozumienie Zachodu, zaliczając do tegoż dziedzictwa m.in. relację między rozumem a wiarą, koncepcję miłości, łaski oraz grzechu pierworodnego, krytyczne przejście i kontynuację filozofii platońskiej (s. 10–13). Z kolei H. Marrou (*Augustyn*. Przeł. J. S. Łoś. Kraków 1966, s. 127–152), kreśląc mapę oddziaływań pism biskupa Hippony, zauważa, że obecność podstawowych wątków myśli Augustyna w zachodniej kulturze XVII w. przyjmuje niemalże wymiar obsesyjny, zwłaszcza gdy jego autorytet wykorzystywano w sporach o predestynację, wolność i łaskę. Zob. także D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w „Biblii”, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*. Kraków 1997, s. 142–156.

wyboru między Bogiem a skończonością. Perspektywa ujmowania człowieka w kategoriach rozdarcia, mająca swą eksplikację w literaturze, jest znamienym znakiem reinterpretacji renesansowego humanizmu.

Niepokój niezaspokojenia

Augustyńskie przeświadczenie o niepokoju serca staje się żywe i aktualne w poezji wczesnobarokowej dalekiej od harmonijnej wizji człowieka. Domeną poezji metafizycznej wydaje się tworzenie autoportretu – obrazu życia psychicznego samego autora, po to, by dać świadectwo o świecie wewnętrznym, indywidualnym i osobowym postrzeganiu rzeczywistości⁵. „Wypowiedzenie” siebie, zapis przeżywania „biegu bycia”, konstruowanie „poezji wnętrza” łączy się z tym, co bezosobowe, kulturowe – zgodnie z intelektualną tradycją kształtującą poetyckie *cogito*. Stąd twórcy zanurzeni w klimacie katolicyzmu potrydenckiego dają wyraz obsesji zgłębienia istoty ludzkiej, jej uwikłania w sprzecznościach istnienia i złożoności poruszeń najgłębszych pokładów duszy.

Odsłanianie skrywanych tajników świadomości, pasja poznawcza sprawiają, że Mikołaj Sęp Szarzyński w *Rytmach* pragnie dotrzeć do tajemnicy własnego istnienia, zrębów tożsamości, ujawnić przed sobą bolesną i wstrząsającą tkanę ukrytej egzystencji. W sonecie I, *O krótkości i niepewności na świecie żywota człowieka*, będącym poetyckim przetworzeniem biografii, ujętej w figurę konwersji i pokuty:

A ja , co dalej, lepiej cień głęboki
Błędów mych widzę, które gęsto jędzą,
Strwożone serce ustawiczną nędzą,
I z płaczem ganię młodości mej skoki. [w. 5–8]⁶

– Sęp wyzyskuje znamieną dla siebie metaforę „strwożonego serca”. W dalszej części utworu retrospektywne przywołanie przeszłości zostaje uzupełnione o wypowiedź natury ogólnej, ujawniającą istotę położenia człowieka w świecie, szukającego wytchnienia w walce z przeciwnikami duszy, mamiącymi pozorem szczęścia i nasycenia:

O moc, o rozkosz, o skarby pilności,
Choćby nie darmo były, przedsię szkodzą,
Bo naszą chciwość od swej szczęśliwości
Własnej (co Bogiem zowiemy) odwodzą. [w. 9–12]

Poetycki świat Sępa, zdominowany przez figury ruchu, niestałości, łączy się z obrazem człowieka ogarniętego zmiennością woli, nieustannym oscylowaniem między wyborem doczesności a Bogiem. Przykładem może tu być sonet V, *O nie-trwałej miłości rzeczy świata tego*:

Komu tak będzie dostatkiem smakować
Złoto, scepter, sława, rozkosz i stworzone

⁵ Zob. A. Borowski, „Rytmy” Mikołaja Sępa Szarzyńskiego jako autoportret liryczny. „Pamiętnik Literacki” 1983, z. 3. – J. Sokołowska, *Od renesansu do baroku. Swoistość przelomu barokowego w Polsce*. W zb.: *Religijność literatury polskiego baroku*.

⁶ Utwory tego autora cytuję według: M. Sęp Szarzyński, *Poezje*. Wstęp, oprac. J. S. Gruchala. Kraków 1997.

Piękne oblicze, by tym nasycone
I mógł mieć serce, i trwóg się warować? [w. 5–8]

W cytowanych fragmentach ważna wydaje się leksyka wskazująca na człowieka poruszającego się w świecie wartości wytwarzających efekt nasycenia. „Chciwość”, „szczęśliwość” utożsamiona z Bogiem, wreszcie nienasycenie serca dobrami doczesnymi wskazują na zakorzenienie poetyckiego obrazu istoty ludzkiej w augustyńskim modelu antropologicznym, którego kluczową figurę stanowi *cor inquietus*. Dramatyzm Sępowego obrazu rzeczywistości, wynikający z doświadczenia egzystencji jako nieustannej zmiany, współbrzmi z wizerunkiem świata zawartym w myśli św. Augustyna. Biskup Hippony stał się patronem nie tylko wielkich reformatorów, ale także tych, którzy – porażeni zmiennością rzeczy – próbowali własne doświadczenie wewnętrzne wyrazić za pomocą kodu platońskiego⁷. Zgodnie z Augustyńską hermeneutyką bytu wartości doczesne są złe nie dlatego, że istnieją, ale dlatego, że nie można w nich odnaleźć Archimedesowego punktu niezmienności. Ich piękno nie jest wolne od czasu, więc ulega unicestwieniu, a serce nie odnajduje ukojenia.

Spojrzenie na człowieka przez figury niepokoju i nienasycenia staje się jednym z dominujących tematów *Poety nowego* Łukasza Opalińskiego. Tekst ten, jak na teoretyczną rozprawę o zadaniach i funkcjach poezji, zawiera oprócz wskazówek dydaktycznych pewien projekt antropologiczny⁸. Warto w tym miejscu wskazać, że Opaliński wraz z bratem Krzysztofem studiował w Lovanium – twierdzy katolicyzmu, gdzie zetknął się z uczniami Justusa Lipsjusza i sympatią ówczesnych profesorów do tradycji patrystycznej. Łukasz Opaliński jest autorem m.in. dzieła *De officiis libri tres* (1659), w którym podejmuje nie tylko zagadnienia polityczno-prawne w duchu historiozofii św. Augustyna, ale także rozważania ontologiczne. Metafizyka autora *Obrony Polski* wiele zawdzięcza tomistycznemu rozumieniu bytu, choć w kwestii istnienia Stwórcy zdecydowanie jest mu bliższy Augustyn z wizją Boga obecnego w duszy człowieka. W koncepcji psychologicznej Opaliński łączy klasyczną augustyńską tezę o duszy jako o obrazie Trójcy Świętej z myślą Seneki, Ambrożego i św. Tomasza⁹. Dowodem zainteresowań filozoficzno-teologicznych poety jest przede wszystkim bogaty, jak na owe czasy, księgozbiór, w którym obok dzieł religijno-ascetycznych istnieją egzemplarze pism Antoine’a Arnaulda, Hugo Grotiusa, Johanna Ludwiga Wolzogeny i Denisa Petau – autora *Dogmae theologicae*, systematycznego opracowania nauki Ojców Kościoła, pierwszego podręcznika historii dogmatyki¹⁰. Nic zatem dziwnego, że pro-

⁷ Na temat wątków platońskich w *Rytmach* zob. Mrowcewicz, *op. cit.*, s. 212–228. Zob. też przykładowe wypowiedzi samego św. Augustyna: *O wolnej woli*. W: *Dialogi filozoficzne*. Kraków 1999, s. 599–600 (przeł. A. Trombala); *O muzyce*. W: *Opuscula*, s. 710; *Wyznania*. Przeł. Z. Kubiak. Kraków 1999, s. 58.

⁸ Zob. Cz. Hernas, *Barok*. Wyd. 5, zmien. i rozszerz. Warszawa 1998, s. 279–281.

⁹ C. Kunderewicz, *Poglądy filozoficzno-prawne Łukasza Opalińskiego*. Warszawa 1939, s. 26–35. Na zbieżność wywodów Opalińskiego o genezie prawa z poglądami św. Augustyna wskazuje Z. Ogonowski (*Wiek XVII*. W zb.: *Zarys dziejów filozofii w Polsce*. Red. ... Warszawa 1989, s. 443).

¹⁰ Zainteresowania kulturalne i zawartość księgozbioru Ł. Opalińskiego omawia K. Schuster w pracy *Biblioteka Łukasza Opalińskiego Marszałka Nadwornego Koronnego (1612–1662)* (Wrocław 1970). Na temat znaczenia dzieł D. Petau zob. A. Bober, *Wkład jezuitów do polskiej patrystyki*. (Szkic bibliograficzny) (w: *Studia i teksty patrystyczne*. Kraków 1967, s. 178). J. Flaga

blematyka filozoficzna, nurtująca Opalińskiego, znajdzie swój wyraz w jego wierszowanym traktacie *Poeta nowy*.

Po omówieniu funkcji satyry autor w owym traktacie inicjuje rozważania wokół istnienia bytu ludzkiego poszukującego nade wszystko nasycenia. Zgodnie z ustalonym porządkiem rzeczy

[...] człowiek stworzony
Jest do pewnego końca i wrodzony
Ma kres, którego całe dostąpienie
Niesie mu dobro i uspokojenie.
[.]
Zwierzęta, ptastwo, ryby, drzewa, ziola,
Kaźde z nich ma swe własne przyrodzenie,
W którym uznawa całe nasycenie. [w. 285–294]¹¹

Stwierdzenie to wyraża przekonanie o harmonii świata, wewnętrznej celowości każdego stworzenia, które ma ściśle określone miejsce w hierarchii bytów. W dalszej części utworu autor akcentuje jednak dysonans między przeznaczeniem bytu ludzkiego do „celu szczęśliwego” (w. 307), utożsamianego z perspektywą transcendentną, a egzystencją w świecie pozorów. Rejestrując przykłady błędzenia istoty ludzkiej wśród rozkoszy cielesnych, poeta eksploruje motywy charakterystyczne dla topiki *fraus mundi* i *vanitas*:

[...] jeżeli chcem mieć w rozkoszy ciała,
Pragnąc, by dusza w nich swe dobro miała,
Jawnie to uznać możemy, że błądziemy,
Gdy w takich rzeczach szczęśliwość kładziemy,
W których smak podły, prętkie nasycenie,
A w nasyceniu zaraz obrzydzenie. [w. 309–314]

Opaliński spostrzega człowieka w perspektywie woluntarystycznej: kieruje nim pragnienie szczęścia – nasycenia, które aktualizowane w przestrzeni doczesnej, może być tylko krótkotrwałe. Zastosowane epitety o charakterze umoralniającym: „smak podły”, „prętkie nasycenie”, mają uświadomić nieadekwatność osiągniętego doczesnego celu wobec eschatologicznego przeznaczenia jednostki ludzkiej oraz jej godności wypływającej z istnienia nieśmiertelnej duszy¹²:

Jako się dusza, do nieśmiertelności
Stworzona, cieszyć z tak podłych marności
Może? Co w nich jest, co by z nią zrównało
Albo apetyt jej nasycić miało? [w. 327–330]
[.]
Gdy tego szuka, czego dostąpienie
Nie ma pokoju, ile omamienie.
Świat ten obłudny i szczęście omylne. [w. 335–337]

(*Formacja i kształcenie duchowieństwa zakonnego w Rzeczypospolitej w XVII i XVIII wieku*. Lublin 1998, s. 26) notuje, że uniwersytet łowański sympatyzował z oratorianami i nauczał także w duchu augustyńskim.

¹¹ *Poetę nowego* cytuję według edycji: Ł. Opaliński, *Wybór pism*. Oprac. S. Grzeszczyk. Wrocław 1959. BN I 172.

¹² Zob. J. Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*. Warszawa 1997, s. 73–134.

Doczesności negatywnie waloryzowanej epitetami („podłe marność”, „obłudny świat”, „szczęście omylne”) przeciwstawia autor perspektywę wiecznego bytowania duszy, o której uczy – jak pisze poeta – „wiara dowodnie z nieba objawiona” (w. 348). Dydaktyka, podporządkowana ukazaniu czytelnikowi nieba i jego „prawdziwej rozkoszy” (w. 356), „obfitych darów” (w. 357) bez końca i miary, została podszyta schematycznym obrazem przeciwstawienia ziemi – niebu. Temat dualizmu świata i wieczności, przejęty z platonizmu przez zachodnie chrześcijaństwo w dużej mierze dzięki św. Augustynowi, chętnie eksponowany przez barokowych pisarzy i kaznodziejów, znalazł swe odzwierciedlenie w omawianym utworze także dzięki parafrazie drugiego rozdziału *Eklezjastesa*. Fragment *Księgi Koheleeta*, zawierający szereg wanitatywnych znaków, zręcznie wkomponowany w tekst *Poety nowego*, służy jako egzemplifikacja zmienności świata oraz niemożności odnalezienia „nasylenia” i pokoju:

Zgoła mię, mówi, samo doświadczenie
 Nauczyło, że żadne nasylenie
 W tym być nie może, owszem, niesmak skryty
 Przynosi duszy pokarm tak niesyty;
 I wiercie mi, że utesknienie wszędzie,
 Byś wszystko posiadał, znajdować cię będzie. [w. 401–406]

„Utesknienie” przyjmuje wymiar wertykalny – w przestrzeni horyzontalnej człowiek nie jest w stanie odnaleźć szczęścia, tym bardziej że doczesność podległa śmierci skazana jest na anihilację. Dlatego wprowadza poeta konwencjonalne wizerunki „czasu destruktora” i *mors triumphans*, które mają wpłynąć na wrażliwość czytelnika i ostatecznie przypieczętować jego rezygnację z ziemskich i efemerycznych rozkoszy:

[...] człowiek ten świat daremno smakuje
 Ponieważ ona wszystko tu odbiera,
 Gdy przez nią wszego każdy odumiera.
 Trunna pomiarem rzeczy, a światowe
 Szczęście się wali w ciemności grobowe,
 Czas wszystko niszczy, wszystkie wyniosłości
 Podlegać muszą jego śmiertelności. [w. 414–420]

Ocena rzeczy doczesnych z punktu widzenia ich nietrwałości daje asumpt do zwrócenia umysłu ku wiecznemu szczęściu i pokojowi (w. 426–431). Zalecając umiar w korzystaniu z dóbr ziemskich, autor podkreśla brak spokoju serca ludzkiego (w. 446), który popycha ku temu, co niezmiennie, „gdzie dom prawdziwy, wieczne pomieszkanie” (w. 468).

Wyłaniająca się z twórczości Opalińskiego i Sępa „poetycka antropologia” oparta na metaforach niepokoju czy nienasylenia, opozycjach pokój–zmiana nie jest czymś zdarzeniowym i niepowtarzalnym w literaturze XVII wieku. Przynależy bowiem do barokowych poszukiwań „substancji” człowieczeństwa, które odbiegają od statycznej koncepcji bytu. To przede wszystkim w *Abrysie* Stanisława Witwickiego namysł nad człowiekiem wyznacza odczucie czasu przeciwstawionego wieczności. Dzieło to, poza charakterystycznymi dla dyskursu kaznodziej-skiego motywami niestałości i efemeryczności ludzkich poczynań, zawiera echa kartezyjanizmu oraz augustyńskiego przekonania o poszukiwaniu szczęścia w intro-

spektywnym zgłębianiu duszy¹³. Wśród refleksji wanitatywnych można odnaleźć także rozważania o doczesności jako o grze cieni i odbić doskonałego świata. Percypowana rzeczywistość warunkuje zatem zadania stojące przed lektorem deszyfrującym tekst bytu i wznoszącym umysł ponad materialne znaki:

żebyśmy z tego przysionka poznawali niebieskich pokojów [...]; z światowych cieniów i przemijających figur zdobywali się na żądanie: które tamten świat odkryje; żeby z tego, który tu widzimy, abresu wielki poznawali Oryginał; żebyśmy na tym świecie i jednocześnie się poczęli z Bogiem w doczesności, jeśli z nim chcemy żyć w wieczności¹⁴.

Ten ważny element dyskursu Witwickiego wskazuje na kontynuację średnio-wiecznego toposu świata-księgi, łączy się nie tylko z neoplatońską metafizyką, ale też z postrzeganiem człowieka jako odczuwającego rozdarcie z powodu oddzielenia od fundamentu istnienia – „Oryginału” (by powtórzyć za *Abrysem*) – oraz partycypacji w zmiennym strumieniu życia:

Wiek nasz, czas jest, czas wszytek w biegu, spoczynku nie zna, unosi siebie, unosi i nas, jakże człowiek w czasie, w wieku swoim znajdzie szczęście, które powinno zupełne ukontentowanie, spoczynek apetytowi naszemu przynieść?¹⁵

Trzykrotne użycie 1-sylabowego słowa „czas” wyznacza sposób percypowania świata jako obszaru naznaczonego smutkiem przemijania. Obsesje temporalne i wanitatywne w koincydencji z refleksją antropologiczną ujawniają się w kolejnych partiach *Abrysu*. Istota ludzka została obdarzona przez Stwórcę ruchem, który określa jej status ontyczny:

że dla tego z obrotów nas złożył, żebyśmy do niego spieszyli. Dla tego kołem światowe rzeczy i nasze puścił, żebyśmy się do niego obracali i na tych kołach do niego się przebierali. Zawiesił nas na tym świecie jako kamień na powietrzu, aby serce nasze do niego jak do ziemi i centrum własnego ciężało. Chciał życie nasze mieć rzeką bystro płynącą; abyśmy do niego jak do morza dążyli. Dźwignął twarz ludzką od ziemi ku niebu, bydłącą ku ziemi zostawiwszy; abyśmy jako ogień w górę się przebierali¹⁶.

Splatające się w tym fragmencie motywy – niepokój „złożonego z obrotów” człowieka zanurzonego w wymiarze horyzontalnym, stworzenie na obraz i podobieństwo Stwórcy (metafora twarzy), serce jako symbol istoty człowieczeństwa oraz wznoszenie wzroku ku górze – stanowią rozpowszechnione rekwizytorium znaków, za których pomocą moralisci i poeci przypominają o eschatologicznej perspektywie istnienia wyznaczonej przez przyciąganie Boskiej miłości. Podobnie czynił już Kasper Twardowski w *Pochodni Miłości Bożej z pięcią strzał ognistych*, poemacie będącym nade wszystko medytacją nad działaniem stwórczej *caritas*. Rozważania nad dualistyczną naturą człowieka łączył z motywem serca ogarniętego płomieniem miłości:

¹³ Zob. L. Ślęko wa, „*Abrys*” Jana Stanisława Witwickiego. *Rekonesans*. W zb.: *Świt i zmierzch baroku*. Red. M. Hanusiewicz, J. Dąbkowska, A. Karpiński. Lublin 2002. Szereg interesujących spostrzeżeń przynosi studium G. R a u b o *Światło przyrodzone. Rozum w literaturze polskiego baroku* (Poznań 2006).

¹⁴ S. Witwicki, *Abrys doczesnej szczęśliwości między cieniami ludzkiego nieukontentowania*. Warszawa 1685, s. 7 (egz. BUW, sygn. 4 g. 10. 8. 14).

¹⁵ *Ibidem*, s. 75.

¹⁶ *Ibidem*, s. 15.

Ci, którzy Miłość chcą konterfetować,
 serce z płomieniem zwykli więc malować:
 człowiek przez serce z wolej Bożej żyje,
 w którym się dusza utajona kryje;
 duch z nieba wyszedł, a ogień z natury
 zawsze swój płomień kieruje do góry;
 tam ducha, skąd jest, potrzeba kierować,
 sercem gorącym Boga masz miłować. [*Pieśń I*, 22]¹⁷

Wizerunek człowieka w poezji barokowej jako bytu rozdwojonego między miłością do Boga a miłością do świata, wyrażany topiką *amor sacer* i *amor profanus*, podporządkowany został idei zjednoczenia ze Stwórcą. Przeszycie serca strzałą Boskiej miłości kieruje „bieg bycia naszego” (jak pisał Sęp) ku niebiańskiej ojczyźnie, wyznacza cel peregrynacji do krainy pokoju i szczęśliwości, do której winien zmierzać *homo ardens*.

Ach, jakożeś ojczyzno, od ziemie daleka

Opozycja mieszkańca „domu prawdziwego” i „wygnańca”, wyzyskiwana na różne sposoby w poezji baroku, pojawia się w twórczości Macieja Kazimierza Sarbiewskiego¹⁸. Uczony jezuita, obficie czerpiący ze źródeł antycznych (Platon, Arystoteles) i chrześcijańskich (głównie tomizm), nie powieli renesansowego harmonijnego obrazu świata. Poetyckie konterfekty człowieka dalekie są od widzenia bytu ludzkiego w kategoriach równowagi i spokoju. Zdaniem Janiny Abramowskiej, w refleksji autora *De perfecti poesi* „dominuje świadomość konfliktowego rozdarcia”¹⁹. Nie ma w tym nic dziwnego. Duchowość ignacjańska, mimo zasady życzliwości względem skończonego istnienia, akcentowała jednak absolutną al-

¹⁷ K. Twardowski, *Pochodnia miłości Bożej z pięcią strzał ognistych*. Wyd. K. Mrowcewicz. Warszawa 1995, s. 21. Samoświadomość poetycka i ideowa epoki dotycząca figur *amor sacer* i *amor profanus* znalazła pełny wyraz u M. K. Sarbiewskiego (*Dii gentium. Bogowie pogan*. Wstęp, oprac., przeł. K. Stawicka. Wrocław 1972, s. 169–170). Uczony jezuita kategorię miłości interpretuje zgodnie z dziełami biskupa Hippony *O nauce chrześcijańskiej i O państwie Bożym* (ks. XIV 28). Zob. K. Twardowski, *Łódź młodzi z nawałności do brzegu płynąca*. Wyd. R. Grzeškowiak. Warszawa 1998. Augustyński dyskurs przetwarza Twardowski na skonwencjonalizowany obraz walki dwóch Amorów, z której zwycięsko wychodzi „*Amor Dei*”. We fragmentach poematu inkrustowanych sentencjami z *Wyznań* (VIII 12, VI 12, IX 1, VIII 11) bohater utworu Twardowskiego (*op. cit.*, s. 38–40) „niebieskim ogniem zapalony” dokonuje aktu konwersji. Zob. także *Miłości Boskiej i ludzkiej skutki różne wraz z siedemnastowieczną polską wersją tekstów do „Amoris divini et humani effectus varii”*. Oprac. J. i P. Pelcowie. Warszawa 2000, s. 32–33, jak również utwory panegiryczne poświęcone biskupowi Hippony: J. Liboriusz, *Wieniec Przewiecznemu w Kościele Bożym Biskupowi i Doktorowi S. Augustynowi*. Kraków 1644, k. B2 (egz. BUW, sygn. sd 713. 788). – A. Naramowski, *Splendor Trojzakońnego Cienia, spod klasztornej Umbryi [...]*. Warszawa MDCCXXI (egz. BUW, sygn. 4 g. 19. 3. 260) (autor na s. 7–8 wyzyskuje motywy płonącego serca).

¹⁸ Zob. P. Urbański, *Theologia fabulosa. Commentationes Sarbievianae*. Szczecin 2000, s. 129–143. Autor, analizując figurę domu w poezji metafizycznej, odwołuje się do pojęć tęsknoty i pragnienia, jakie wykorzystał J. Tischner w *Filozofii dramatu*. Zob. także M. Łukasiewicz-Chantry, *Trzy nieba. Przestrzeń sakralna w liryce Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*. Wrocław 2002, s. 98–106.

¹⁹ J. Abramowska, *Powtórzenia i wybory. Studia z tematologii i poetyki historycznej*. Poznań 1995, s. 145.

ternatywę wyboru między Bogiem a światem. Piotr Urbański zaznacza z kolei, że w swych poetyckich świadectwach Sarbiewski oscyluje między nurtem platońsko-augustyńskim a arystotelesowsko-tomistycznym, nieobce są mu także elementy mistyki karmelitańskiej²⁰. Ustalenia badaczy pozwalają zatem na interpretację motywu tęsknoty w kontekście augustyńskiej figury *homo inquietus*.

W poezji autora *Dii gentium* istota ludzka ujmowana jest w perspektywie peregrynacji do niebiańskiej ojczyzny. Sarbiewski, „rozwijając hermeneutykę *homo dolens* – człowieka bytującego na wygnaniu ziemskim, trawionego bólem oddalenia od Boga”²¹, wskazuje na anonsowany platońską koncepcją antropologiczną dwoisty charakter natury ludzkiej – przypisanie do ziemi i pragnienie dalekiego nieba:

Zaledwo ziemska wydała nas gleba,
Do pędu rwiem się z nieprzepartą siłą,
Cząsteczkę wzięwszy z ruchliwości nieba;
Podmucha niebios ożywieni świeżym,
Wraz z matką-ziemią nie mogąc stać – bieżym. [III, 8, w. 30–34]²²

Ruch kosmosu i „matki ziemi” jest tożsamy z pędem duszy ku Bogu, który w twórczości Sarbiewskiego znajduje swój wyraz w figurach lotu i lewitacji, charakterystycznych dla języka mistyki. Siłą napędową bytu ludzkiego staje się miłość. W *Tęsknocie do niebiańskiej ojczyzny* bohater wiersza, „dziedzic krain gwieździstych” i „wygnaniec”, pragnie uwolnić się od pęt doczesności. Zastosowane figury „rozpalenia” (w. 1) i serca zachwyconego niebiańską wizją (w. 12) odpowiadają augustyńskiej wrażliwości *homo ardens* – człowieka boleśnie przeżywającego niemożność trwałego zjednoczenia z Bogiem²³. Sensualny język utworu, wiele zawdzięczający tekstom Horacego, zbliżony do stylistyki i wyobraźni *Pieśni nad pieśniami*, zdradza także realizację zasady „*ut pictura poesis*”. Malowniczość i sugestywność poetyckiego obrazu, dodatkowo wzmocniona dramatycznym pytaniem, potęguje chęć mistycznego lotu ku Stwórcy:

Pierś mą rozpala ojczyzny czar błogi,
Sklepienie gwiezdne, co wśród mroków ślepych
Rozbłyska cudnie nad ziemi rozłogi,
[.]
Czemu mnie, krain gwieździstych dziedzica,
Tak długo na tym wygnaniu widzicie,
Z dala od nieba, co serce zachwyca? [I, 19, w. 1–12]

Sarbiewski, „poeta uwieczony”, w utworze *Wzlot nad ziemskie przestwory* niepokój serca eksplikuje także poprzez obraz świata – wielkiego widowiska. Wykorzystany topos *theatrum mundi* służy podkreśleniu iluzoryczności doczesnych spraw, oddalonych od *sacrum* – domeny pokoju i szczęśliwości. Przeżywanie zmienności świata potęguje chęć zjednoczenia z Bogiem. Wiersz zostaje za-

²⁰ P. Urbański, *Natura i łaska w poezji polskiego baroku. Okres potrydencki*. Kielce 1996, s. 116–117.

²¹ Kotarska, „*Ad caelestem adspirat patriam*”, s. 321.

²² Poezje M. K. Sarbiewskiego cytuję z: *Liryki oraz „Droga rzymska” i fragment „Lechidy”*. Przeł. T. Karyłowski. Oprac. M. Korolko przy współud. J. Okonia. Warszawa 1980.

²³ Św. Augustyn, *Wyznania*, s. 25.

mknięty pragnieniem ekstazy wyrażonej metaforą akwaticzną – zanurzenia w „bezkresnej toni”, wieczności wolnej od czasu:

O morze Bóstwa, o wyspo, w sieżogę
 Wieczności skryta, gdzie tętni wciąż życie!
 O toni, której nie więżą wybrzeża,
 Wchłoń Sarbiewskiego i pogrąż w zachwycie,
 Co ból tęsknoty na zawsze uśmierza! [II, 5, w. 84–88]

Byt ludzki pozostający „z dala od nieba” narażony jest na poważne niebezpieczeństwo zamknięcia w skończoności. Może nie wystarczyć mu siły na pokonanie zniecierpliwienia i lenistwa, dlatego ma pamiętać, że jego egzystencja rozgrywa się w drodze (*in statu viatoris*) do Boga. Sarbiewski, uczeń Loyoli, ostrzega zatem przed przywiązaniem woli do przemijającego świata, gdyż:

Człowiek w trosk ziemskich topiele ugrzęzły
 Z tęsknotą w niebo nie podniesie czoła
 I skrzydłem ducha gnuśności rwąc węzły
 W błękitne pola ulecieć nie zdola. [III, 25, w. 13–17]

Wiedział już o tych trudnościach św. Augustyn, pisząc:

Nie chcesz odrzucić brzemienia tej marnej doczesności. Lecz oto prawda już się rozjaśniła. A tamto brzemie ciągle cię przygniata, podczas gdy inni ludzie precz je odrzucają i zaraz skrzydła im rosną u ramion²⁴.

Ojciec Kościoła pozostawił swym uczniom świadectwo walki o dobra duchowe ze zniewalającymi ziemskimi rozkoszami, których pożądanie jest zawsze znakiem odejścia od Stwórcy²⁵.

Tęsknota do niebiańskiej ojczyzny skontaminowana z bólem oddalenia to centralny motyw emblematyki²⁶. Miłosne utyskiwania bohatera *Emblematów* Zbigniewa Morsztyna za Boskim Oblubieńcem, pragnienie mistycznej unii z Bogiem, zostaje przywołane topiką strzały i gorejącego serca. Konwencjonalne znaki w myśl zasady „*per visibilia ad invisibilia*” odnoszą do sytuacji zmagania ze skończonością – czasem i śmiercią, poetycko zaakcentowanych rozwiniętą topiką wanitatywną. Podobnie jak Sarbiewski, nie stroni ten poeta od przeciwstawienia ziemi wymiarowi wertykalnemu. *Emblemat 80*, którego napis głosi: „Miłość odrywa człowieka od przestrzeni ziemskiej”, za pomocą leksyki: „ta” i „tamta kraina” przyrodzoną przestrzeń bytowania człowieka sytuuje w opozycji do doskonałej wieczności:

Kiedy z tej tamta przyjmie mię kraina,
 Gdzie bez sytości, przerwy i odmiany
 Będziem żyć, da Bóg żywot pożądany. [w. 18–20]²⁷

Nie istnieje zatem możliwość nasycenia i uspokojenia serca poza Bogiem. Świat

²⁴ *Ibidem*, s. 215, zob. s. 70, 190. Na temat motywu lotu w literaturze filozoficznej inspirowanej myślą Platona pisze A. Kijewska w pracy *Mistyczny lot* („Znak” 1994, nr 12).

²⁵ Należy pamiętać, że recepcja myśli ascetycznej św. Augustyna w baroku dokonała się także za pośrednictwem pism Ignacego Loyoli. Zob. Czyż, *Światło i słowo*, s. 283.

²⁶ Zob. Künstler-Langner, *op. cit.*, s. 114–118.

²⁷ *Emblematy* Z. Morsztyna cytuję według wyd.: Z. Morsztyn, *Muza domowa*. Oprac. J. Dürr-Durski. T. 2. Warszawa 1954.

dla „pielgrzyma ubogiego” (*Embl.* 3) jest „więzieniem” (*Embl.* 30), może dać tylko szczęście uzależnione od działań fortuny (*Embl.* 64). Dlatego człowiek winien mieć na uwadze eschatologiczną perspektywę zbawienia duszy – ostatecznego „nasylenia” serca (*Embl.* 89).

Zadomowiona w literaturze barokowej opozycja świata doskonałego, do którego podąża „*homo viator*”, i nędznej skończoności uwidoczniła się w skonwencjonalizowanych księgach emblematycznych zawierających skodyfikowaną sieć znaków łatwych do uchwylenia przez odbiorców. Interesującą realizację motywu pielgrzyma, którego kompasem staje się serce ogarnięte pragnieniem nieba, spotykamy w *Pobożnych pragnieniach* Aleksandra Teodora Lackiego. W przedmowie do utworu dedykowanego Konstancji z Komorowskich Wielkopolskiej autor pisze:

Że tedy między duchownym orężem, od którego Niebo gwałt cierpi i szturmy ponosi, nie jest żadne potężniejsze nad *Pobożne pragnienia* – które, jako ogniste strzały, dyamentowe niebieskie tarasy swym światłobliwym wskroś przenikają hartem, Serafickie otwierają bramy i do Boga (do którego nie chodząc, ale pragnąc idziemy, jako Augustyn święty świadczy) snadny akces czynią [...] ²⁸.

Dedykacja, jak łatwo zauważyć, zostaje intelektualnie wzbogacona nawiązaniem do postaci biskupa Hippony. Przywołanie autora *De Trinitate* nie jest przypadkowe, odnosi się bowiem do dwóch naczelných augustyńskich kategorii postrzegania człowieka jako istoty dalekiej od fundamentu bytu oraz niosącej w sercu (serce to podstawowy symbol organizujący emblematykę) chęć osiągnięcia szczęścia, które może dać tylko Bóg ²⁹. Zatem sytuacja egzystencjalna człowieka zostaje zdiagnozowana jako *status viatoris* oraz nieustanne przekraczanie doczesności w kierunku absolutu.

Emblem III, 7 Aleksandra Teodora Lackiego, którego napis brzmi: „Ach, niestetyż, że mieszkanie moje przedłużyło się, mieszkałam z mieszkającymi w Cedar, długo obywatelką była dusza moja” (*Psalm 119*), stanowi kontynuację rozważania o ludzkim losie widzianym w perspektywie drogi. Wiersz został zbudowany na zasadzie antytezy. Świat dla pielgrzyma to „niepewne gody” (w. 10), „ustawiczny niestatek” (w. 14), zaprzeczenie wieczności – „niebieskich wygód” (w. 55). Dlatego bohater

²⁸ A. T. Lacki, *Pobożne pragnienia*. Wyd. K. Mrowcewicz. Warszawa 1997, s. 22.

²⁹ Zob. np. św. Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*. Przeł., oprac. W. Kornatowski. T. 2. Warszawa 2003, s. 239, 248. Zob. też tego autora *O nauce chrześcijańskiej*. Przeł. J. Sulowski. Warszawa 1989, s. 15: „I tak założmy, że jesteśmy wędrowcami, którzy szczęśliwi mogą być wyłącznie w ojczyźnie. Czując się zatem nieszczęśliwi ze względu na nasze podróżowanie, chcemy położyć kres swej niedoli przez powrót do domu”. Marrou (*op. cit.*, s. 65) pisze o symbolu „płonącego serca”, który jest wyrazem augustyńskiej podstawy moralności i relacji do Stwórcy. O barokowej ikonografii przedstawiającej biskupa Hippony z atrybutem rozżarzonego serca pisze K. Moisan-Jablońska w pracy *Obrazowanie walki dobra ze złem* (Kraków 2002, s. 245, 651). Na temat figury „*homo viator*”, decydującej dla filozoficzno-teologicznych rozważań biskupa Hippony, zob. R. J. O’Connell, *Soundings in St. Augustine’s Imagination*. New York 1994. Autor pokazuje funkcjonowanie w pismach Ojca Kościoła m.in. topiki „*peregrinatio animae*” zagarniającej podstawową dla Augustyna opozycję ojczyzny (*patria, domus, civitas*) i niebezpiecznego życia anonowanego przez figury drogi, morskiej otchłani (s. 71–93). Teolog L. Boros (*Odkrywanie Boga*. Przeł. Cz. Tarnogórski. Warszawa 1974, s. 78, 189–190), zestawiając cytaty z pism św. Augustyna, wskazuje na motyw peregrynacji jako podstawowy temat refleksji Ojca Kościoła eksplikujący poczucie wykorzenia i obcości. Z kolei J. Kristeva (*Étrangers nous-mêmes*. Paris 1988, s. 113–138), analizując figurę „*civitas peregrina*”, wpisuje ją w obręb kategorii podmiotu w procesie.

utworu lamentuje nad swoją nędzną kondycją „czasem uprzykrzonym”, pragnąc wyzwolić się z ograniczoności istnienia:

Ach, jakożeś, Ojczyzno, od ziemi daleka!
Słusznie na twą odległość wygnanka narzeka.
[.]
Czemu mię też trzymają w tej ziemskiej niewoli?
Za dotknięciem przez łaskę czemu nie mam woli?
Czemu mię, gdy opuszczam ojczyste ruiny,
przyjąć nie chcą, wygnanki, niebieskie krainy? [w. 59–70]³⁰

Przestrzeń egzystencji „oblubienicy wygnanki” nie ma nic wspólnego z niebiańską ojczyzną. Istota ludzka doświadcza siebie jako peregrynanta, bycie w świecie jest świadectwem wykorzenia, pierwotnej alienacji wobec rzeczywistości. Poeta, stawiając pytania, które są wyrazem ludzkiej niedoli, określa doczesność jako niewolę. Pojawiający się wizerunek egzystencji-więzienia wyraża ideę zamknięcia ludzkiego bytu w skończoności. Także metafora „ojczystych ruin” akcentuje uwięzienie w czasie. Zagarnięcie przez doczesność nie byłoby tak bolesne, gdyby nie duchowe obezwładnienie, niemoc przewyciężenia naturalnego statusu osoby ludzkiej. Pielgrzym oczekuje duchowego ocalenia, ale w jego mocy nie leży dotarcie do niebiańskiej arkadii. Nie odnajduje w sobie żadnej siły, wybawienie może przyjść tylko z zewnątrz.

W poezji barokowej tematyka tęsknoty do Boga i wyzwolenia z ciężaru doczesności wynika z odkrycia jednostki ludzkiej jako bytu pragnącego harmonii, która osiągalna jest tylko dzięki zjednoczeniu z Bogiem, stanowiącym nie tylko *telos* doczesnej peregrynacji, ale i nasycenie *cor inquietus*. Do takiego oglądu rzeczywistości nawiązuje ks. Baka. Intensyfikuje on doświadczenie przemijania rzeczywistości za pomocą różnorodnych wizerunków „wszechwładnej” śmierci. Autor *Uwag*, skazując świat na zagładę, jedyną szansę dla człowieka upatruje w porzuceniu przywiązania do haniebnej doczesności. Lapidarne stwierdzenie „Bóg serca meta” (*Uwaga o wieczności*, w. 24)³¹ doskonale wyraża emocjonalny ton poetyckich wypowiedzi będących odzwierciedleniem udreki i niepokoju człowieka, który jest oddalony od Stwórcy i w którego naturę wpisane jest pragnienie transcendencji.

Występujące w literaturze baroku figury *homo inquietus* czy rozżarzonego serca przebitego *amor sacer*, mimo częstego skonwencjonalizowania, wtórności literackich zapożyczeń, stają się wyrazem sytuacji duchowej człowieka i korespondują z augustyńskim sposobem ujmowania istoty ludzkiej. Zbieżność ta wynika ze środowiskowego zaplecza kulturowego, archetypicznych przedstawień znaków człowieczego losu, a także z lektury dzieł antycznych oraz *Biblii*, operujących topiką, która organizuje nie tylko barokową literaturę, ale również myśl św. Augustyna. To do pism biskupa Hippony sięgali moralści i kaznodzieje, czerpiąc z nich alegoryczne wizerunki człowieka pielgrzyma pałającego miłością do Boga, zmagającego się z pożądliwością ciała, oczu i pokusą próżnej chwały („*vana gloriae*”)³².

³⁰ Lacki, *op. cit.*, s. 147.

³¹ J. Baka, *Uwagi*. Oprac., komentarz, posł. A. Czyż, A. Nawarecki. Lublin 2000, s. 15.

³² Zob. J. Morawski, *Duchowna teologia, albo Kościół Ducha ś. To jest człowiek doskonały. Z nauki „Pisma Świętego” i Ojców Świętych*. Poznań 1695, s. 33–37, 95, 113, 117–119 (egz. BUW, sygn. 4 g. 6. 2. 20).

Religijny dyskurs poezji barokowej oparty na neoplatońskim schemacie połączenia rzeczywistych wartości z niezmiennością (*aeternitas*), a iluzorycznych z czasem (*tempus*) – odpowiada emblematycznym przedstawieniom człowieka pielgrzyma zmierzającego do *civitas Dei*. Splata się także z wizerunkami nieba jako antytezy doczesności, która jest domeną bojowania, gdy tymczasem wieczność to przestrzeń pokoju i szczęścia. Takim wizerunkom nieba wtórują autorzy porażeni okrucieństwem i marnością życia, pragnący zerwać okowy doczesnej iluzji, osiągnąć zbawienie – stan zaprzeczenia tego, co ziemskie, cielesne i ulotne. W *Poecie nowym* (w. 285–468) Łukasz Opaliński synonimem eschatologicznego zbawienia czyni – analogicznie do Sępa czy Sarbiewskiego – abstrakcyjne pojęcia: ukojenie, nasycenie i pokój. Upragnione niebo twórców barokowych jest odwróconym obrazem skończonej egzystencji, zatrzymaniem naporu *vanitas* – siły unicestwiającej wszelkie przejawy aktywności. Ten wzorzec wysublimowanego szczęścia, polegający na odrzuceniu doczesności, wsparty „indywidualnym” doświadczeniem czasowości biskupa Hippony, jego zmaganiem się z ciałem, szczególnie upodobał sobie barok – epoka ludzi dramatycznie odczuwających wpływ czasu, narażonych na acedję, u których pragnienie mistycznego lotu wzmagają mistyka hiszpańska i inne formy pobożności nastawione negatywnie wobec wartości doczesnych.

Abstract

IRENEUSZ SZCZUKOWSKI
(Kazimierz Wielki University, Bydgoszcz)

“HOMO INQUIETUS” – “HOMO ARDENS” – “HOMO VIATOR”. ON THE AUGUSTAN INSPIRATIONS IN POLISH BAROQUE

A fashionable and revealing hermeneutics of Old-Polish texts directed at history of ideas or mentality makes it possible to situate the baroque literature in the context of an interplay of the various intellectual trends. One of them was the Augustan trend, permanently manifested in the culture of old epochs.

The aim of the article is to present the anchorage of figures typical of baroque literature: *homo inquietus*, *homo ardens* and *homo viator*, in the Augustan mode of perceiving the world. It is in Mikołaj Sęp Szarzyński's and Maciej Kazimierz Sarbiewski's poetry that one finds the vision of a man in a constant anxiety and carried away from the Creator. Similarly, Łukasz Opaliński's text *a New Poet* and baroque emblems are open to field of cultural signs having their roots, inter alia, in Augustan thought. The article also evokes Stanisław Witwicki's *Abrys*, in which elements of Cartesianism are mingled with the reflection of the Bishop of Hippo.