

RAFAŁ ŻEBROWSKI

OBRAZ ŚWIATA
W KAZANIACH ALEKSANDRA LORENCOWICZA

WSTĘP

Nie trzeba chyba przekonywać, jak dużą wagę dla postawy człowieka, jego sposobu myślenia i zachowania ma zespół poglądów, który można określić mianem „obrazu świata”. Oczywiście jest także, że nie jest on wartością *constans*, lecz zmienia się wraz z rozwojem procesu historycznego. Także XVII stulecie niosło z sobą bardzo poważne zmiany w tej sferze (przynajmniej dla kultury europejskiej)¹. Z jednej strony wiek XVII był czasem formowania się podstaw nowoczesnej nauki, poczynając od podstawowych założeń metodologicznych, takich jak poszukiwanie w uogólnionych wynikach doświadczeń praw przyrody czy postulat budowania podstaw nowej nauki opierając się np. na matematyce. Z drugiej strony żywiłowy rozwój nauki sprzyjał zjawisku swoistej alienacji, osamotnienia i wreszcie poczuciu zagrożenia człowieka zagubionego w nieskończoności wszechświata. Równocześnie postępują przemiany w ramach kultury religijnej². Powoli stabilizuje się stan posiadania i obszar wpływów Kościoła rzymskokatolickiego i kościołów zreformowanych. Na społeczeństwa związane z tym pierwszym wzrastający wpływ uzyskuje usprawniona organizacja kościelna. Jej nowe siły i metody działania zostały skodyfikowane jeszcze w poprzednim stuleciu na Soborze Trydenckim. Najogólniej można powiedzieć, że doszło do swoistego przesunięcia akcentów

¹ S. Herbst. *Charakter i przemiany kultury XVII w.* „Biuletyn Historii Sztuki” 20:1958 s. 7-11; H. Butterfield. *Rodowód współczesnej nauki 1300-1800*. Warszawa 1963 s. 76-94; B. Suchodolski. *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*. Cz. 1: *Między Renesansem a oświeceniem*. Warszawa 1967 s. 25-339.

² J. Delumeau. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris 1971. Nouvelle Clio; referaty i dyskusja zamieszczona w miesięczniku „Znak” 23:1971. Udział w niej wzięli: H. Barycz, M. Bednarz, B. Geremek, A. Gieysztor, K. Górski, S. Herbst, J. Kłoczowski, S. Litak, W. Müller, M. Rechowicz, H. Samsonowicz, S. Swieżawski, S. Trawkowski, Z. Włodek, E. Wiśniowski, A. Witkowska, I. Zarębski. Por. *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. Pod red. bpa M. Rechowicza. T. 1-3. Lublin 1975 — t. 2 cz. 1 i 2.

zainteresowania w działalności duszpasterskiej. Starano się, o ile to było możliwe, odsunąć od ogółu wiernych kwestie dogmatyczne, wysuwając na czoło kwestie moralne. Równocześnie indywidualizm przeżyć religijnych stracił swą wagę na korzyść masowego duszpasterstwa i praktyk zbiorowych, ściśle kontrolowanych i planowanych. Znamienitą rolę uzyskało wychowanie młodego pokolenia i wręcz „planowe” rozwijanie życia wewnętrznego możliwie szerokich warstw społeczeństwa w kierunku afektywnego przywiązania do Boga.

Jedną z wiodących sił tej reformy stali się jezuiti. Zakon ten przeszedł swoistą ewolucję celów swego działania od początkowo założonej pracy nad niewiernymi (muzułmanie) poprzez przeciwdziałanie siłom reformacji ku ostatecznemu celowi, którym stała się szeroko pojęta praca misyjna wśród pogan na odległych kontynentach, jak i wychowanie i nieustająca misja wewnątrz katolickich społeczeństw³. Jeszcze dziś budzi podziw bogactwo i skuteczność metod stosowanych przez członków *Societatis Jesu*. One też oraz wysoki poziom indywidualnego wykształcenia (szczególnie w początkowym okresie) poszczególnych jezuitów stały się podstawą osiągnięć i rozwoju Towarzystwa w XVII w. Nie miejsce tu na pobieżne bodaj omówienie tego zagadnienia. Chciałbym jedynie podkreślić znaczenie jezuitów dla kultury omawianego okresu. Trzeba także zaznaczyć, że przy znamienym rysie wojskowej niemal dyscypliny wewnątrz Towarzystwa oraz silnym podporządkowaniu jego członków przełożonym⁴ z generałem zakonu na czele, wypowiedzi poszczególnych przedstawicieli tego zakonu (nawet wybitnych indywidualności) noszą silne piętno polityki i celów *Societatis*⁵.

Można chyba zaryzykować twierdzenie, że jezuiti są typowym przykładem duchowości tej epoki, opartej na przywiązaniu większej wagi do życia czynnego niż kontemplatywnego⁶. Na tej bazie jezuiti rozwinęły szeroką działalność, która w zasadzie poszła dwoma głównymi torami. Pierwszym z nich było wychowanie młodzieży szczególnie poprzez szkolnictwo. Rys ten jest bardzo znamieny dla stosunków w Rzeczypospolitej, gdzie uzyskali oni niemal rodzaj monopolu na szkolnictwo (szczególnie dotyczy to kształcenia młodzieży szlacheckiej)⁷. Z drugiej strony jezuiti

³ Ch. Hollis. *Historia jezuitów*. Warszawa 1974 s. 19.

⁴ Tamże s. 22; *Reguły Societatis Jesu. Sumaryusz albo krótkie zebranie tych ustaw, które należą ku dochownemu naszych uprawieniu i od wszystkich zachowane bydz mają*. Bm. 1969 s. 16, 19, 20 passim.

⁵ Hollis, jw. s. 39.

⁶ K. Górski. *Teologia ascetyczno-mistyczna*. W: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce t. 2 cz. 1 s. 429-471*.

⁷ B. Natoński. *Szkolnictwo jezuickie w Polsce w dobie kontrreformacji*. Kraków br. (mps powielony); J. Tazbir. *Jezuici w Polsce do połowy XVII w.* W: *Szkice z dziejów papieżstwa*. Warszawa 1961 s. 121; S. Bednarski. *Upadek i od-*

podjęli szereg akcji mających na celu przeniknięcie do możliwie szerokich kręgów społeczeństwa. Wybitną rolę w tych działaniach miało kaznodziejstwo. Nie były to już mowy okazjonalne, ale planowa długotrwała akcja, oparta na całych cyklach kazań⁸. Znalazło to swoje odbicie w ruchu wydawniczym, w którym jezuici uczestniczyli w sposób znaczący. Nie jest przypadkiem, że w wydawaniu dużych zbiorów kaznodziejskich, a szczególnie typu „na niedziele i święta całego roku”, przedstawiciele właśnie tego zakonu wysunęli się na pierwsze miejsce. Również wielu najwybitniejszych twórców tego gatunku, takich jak Skarga czy Młodzianowski wywodziło się właśnie z jezuitów.

Wypowiedziane powyżej uwagi nie wyczerpują złożoności zagadnienia, nawet na poziomie wymienienia najistotniejszych czynników. Świadomie zrezygnowałem tu z mówienia o wielu sprawach istotnych dla przemian kulturowych drążących XVII stulecie, takich choćby, jak tworzenie się formuły i idei nowoczesnego państwa. Chciałem tylko zasygnalizować, że wiek ten przyniósł z sobą istotną przemianę kulturową, w ramach której w iście „barokowym” napięciu rodził się nowy „nowożytny” obraz świata (czy raczej obrazy). W tym procesie na terenie Kościoła katolickiego ważną rolę odegrali jezuici. Nie ma właściwie dziedziny kultury, o której można by coś powiedzieć bez wspomnienia o nich. Wreszcie w ramach reformy katolickiej, jak i działalności wspomnianego zakonu, w walce „o rząd dusz” duże znaczenie uzyskało kaznodziejstwo.

W tym miejscu trzeba sobie postawić pytanie: kim był autor omawianego tu zbioru kazań i jak należy go umiejscowić w procesie zachodzących w tym stuleciu przemian. Aleksander Lorencowicz (czy jak się podpisywał — Lorencowic) urodził się w 1609 r. we Lwowie⁹. Wywodził się z zamożnej rodziny mieszczańskiej. Już ta skąpa garść informacji następuje kilka refleksji. W trzy lata po narodzinach Aleksandra zmarł Piotr Skarga. Data ta zamyka nie tylko jego niezmiernie czynne i ciekawe życie, ale też całą epokę. Wraz ze Skargą odchodzi całe pierwsze pokolenie polskiej reformy „potrydenckiej”. Pokolenie to obfitowało w wybitne indywidualności. Miało też niejako bezpośredni kontakt z reformą soborową. Jeszcze Skarga w *Kazaniach na niedziele i święta* powołuje się często na uchwały soboru. Tego rodzaju uwag nie znajdziemy już u Lorencowicza,

rodzenie szkół jezuickich w Polsce. Studium z dziejów kultury i szkolnictwa polskiego. Kraków 1933.

⁸ Pierwszy przeprowadził taką akcję na ziemiach polskich S. Warszewicki (B. Natoński. *Początki Towarzystwa Jezusowego w Polsce.* W: J. Brodriek. *Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego.* T. 1. Kraków 1969 s. 454).

⁹ J. Sas. *Aleksander Lorencowicz. Studium z epoki panegirycznej.* „Przegląd Powszechny” 1893 z. 39 s. 81-102. Artykuł jest największym dotyczącym Lorencowicza opracowaniem. Pozostałe są uboższe i opierają się na teźże pracy. Wszystkie poniżej występujące dane biograficzne opierają się na artykule Sasa.

choć niewątpliwie duch tych postanowień jest mu bliski. W momencie gdy Lorencowicz doszedł do lat swej dojrzałej działalności, obóz reformy stracił już wiele ze swej „siły przebojowej”. Pod presją rzeczywistości trzeba było z wielu planów zrezygnować. Odnosi się to przede wszystkim do zamierzeń, aby opierając się na tzw. katolickim absolutyzmie, doprowadzić w Polsce do likwidacji wpływów kościołów zreformowanych. W tym punkcie postawa szlachty była jednoznaczna i wroga wszystkim, którzy chcieliby uszczuplić jej przywileje. Sprawdzianem tego był rokosz Zebrzydowskiego i niechęć tłumów szlacheckich skierowana także przeciw jezuitom¹⁰. W tym miejscu pośrednio zblizamy się do drugiego zagadnienia związanego z pochodzeniem Lorencowicza. Nieszlachecka genealogia nawet pomimo przejścia do stanu duchownego i pod opiekę potężnego zakonu była dużym obciążeniem. Tym bardziej że jego działalność przypada na czasy wzmożonej pauperyzacji szlachty, szczególnie drobnej. Nieszlachcic pnący się w górę budził nieufność¹¹. Wypowiadanie uwag krytycznych o ustroju Rzeczypospolitej było w tej sytuacji szczególnie niebezpieczne. Musiało to osłabiać ostrość sformułowań Lorencowicza.

Początkowo droga życiowa Lorencowicza jest dość typowa. Pobiera nauki w szkole miejskiej we Lwowie, a następnie wstępuje do kolegium jezuickiego w tym samym mieście. Tam wyróżnia się jako uczeń. 24 VIII 1626 r. Aleksander wstępuje do Towarzystwa Jezusowego. Jest to charakterystyczne, bowiem jezuita przywiązywali dużą wagę do tego, by młodzi przyjmowani do zakonu byli pod każdym względem (także fizycznym) jak najlepszym materiałem ludzkim¹².

Już na początku swych zakonnych losów zetknął się młody Lorencowicz z człowiekiem wyjątkowym. Otóż dwa lata nowicjatu w Krakowie odbył pod kierunkiem Kaspra Druźbickiego. Znakomity pisarz ascetyczny, którego pisma noszą piętno przeżyć mistycznych, był jednym z twórców kultu Serca Jezusowego¹³. Szczególnie istotną sprawą wydają mi się zapatrywania tego człowieka na problemy kaznodziejstwa. W swym rejestrze najpowszechniej występujących błędów w tej dziedzinie zwrócił on szczególną uwagę na potrzebę przygotowania kazania. Natomiast w punkcie 9 wspomnianego rejestru mówi: „Niechaj kaznodzieja stara się pouczyć słuchacza w swym kazaniu o jakiejś cnotie teologicznej w zastoso-

¹⁰ Na przykład na zjeździe rokoszów w Pokrzywicy uchwalono 67 artykułów, w tym 28 przeciw jezuitom (S. Załęski, *Jezuici w Polsce*. Kraków 1900 s. 39).

¹¹ Na przykład Sz. Starowolski (F. Biela, *Działalność naukowa Szymona Starowolskiego*. „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej” 5:1957 z. 1 s. 220).

¹² Św. Ignacy Loyola, *Pisma wybrane. Komentarze*. T. 1. Kraków 1968 s. 407.

¹³ K. Górski, *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce*. Cz. 1. Lublin 1962 s. 129.

waniu do życia codziennego, przede wszystkim do naśladowania i miłości Chrystusa”, oraz w punkcie 13: „Kaznodzieja nie powinien wysilać się, gdyż nie sposób się wszystkim podobać. Zaś chęć bycia bez przygany krępuje”¹⁴. Wydaje mi się, że spotkanie z Drużbickim wywarło silny wpływ na Lorencowicza. Jego podkreślana w literaturze indywidualność musiała młodemu człowiekowi dostarczyć niezapomnianych wrażeń. Natomiast uwagi powyżej przytoczone zgodne są z praktyką warsztatu twórczego naszego bohatera.

Dalej edukacja zakonna Lorencowicza przebiegała następująco: retoryka w Kaliszu, fizyka i metafizyka w Lublinie, 4 lata teologii w Poznaniu. Tam też otrzymał święcenia kapłańskie. W 1635 roku składa egzamin profesora. Następnie przechodzi rok tzw. trzeciej probacji w Jarosławiu. W tym momencie zaczyna się jego działalność nauczycielska. Prowadzić ją będzie z przerwami do końca życia. Wykłada kolejno poetykę w Lublinie i dwa lata retorykę we Lwowie. Tu też w 1639 naucza matematyki i po raz pierwszy występuje oficjalnie jako kaznodzieja.

W 1640 r. pisze dziełko *Centuria emeritae*, które próbował przypisać swemu ojcu. Utwór ten jest związany z jubileuszem obchodzonym przez jezuitów. Jest to zbiór 97 życiorysów polskich i obcych członków Towarzystwa Jezusowego. Lorencowicz wykazał w nim dużą znajomość przeszłości macierzystego zakonu, jak również silny związek z jego tradycją. Natomiast jego wartość literacka była oceniana raczej negatywnie¹⁵.

W latach 1640-1643 pracuje jako kaznodzieja w kościele Św. Piotra i Pawła w Krakowie. Dopiero wtedy składa we Lwowie ostatnie śluby zakonne. Od tej chwili został on pełnoprawnym członkiem zakonu. W latach następnych bierze udział w misji na Polesiu, jako kaznodzieja pracuje w Toruniu, potem we Lwowie. Tu chciałbym zwrócić uwagę na ciekawy rys. Otóż Lorencowicz często podkreśla potrzebę bezkompromisowego głoszenia prawdy, porównując wielokrotnie kaznodzieję do „trąby strasznej”¹⁶. Jednakże chyba nie był tak „straszny”, skoro poproszono go o wygłoszenie aż 28 mów pogrzebowych. Ich ogólny tenor zawiera wiele cech zdecydowanie panegirycznych. Twierdzenie to osłabia jednak charakter kazania pogrzebowego. Jego funkcja i forma różni się wyraźnie od kazań na niedziele i święta. Miało ono bowiem uświetniać uroczystość rodzinną. Poza tym mówienie krytycznie o osobie niedawno zmarłej byłoby rażącym nieporozumieniem. Tym niemniej w fakcie tym kryje się pewien cień roz-

¹⁴ J. Rejowicz. *Kaznodziejstwo Drużbickiego. Rzecz oparta na rękopisach*. „Przegląd Powszechny” 1889 z. 61 s. 218-223.

¹⁵ Por. Sas, jw. s. 85.

¹⁶ A. Lorencowicz. *Kazania na niedziele całego roku*. T. 1-2. Kalisz 1671 — t. 1 s. 1.

mijania się teorii z praktyką, którą to skłonność określano jako typowo „barckową”.

Sprawdzianem twierdzenia, że Lorencowicz należał do elity swego zakonu w Polsce, jest fakt powierzania mu przez zwierzchników wielu odpowiedzialnych funkcji. W 1647 r. polecono mu prowadzenie układów z radą miejską Lwowa o przesunięcie murów miejskich dla rozbudowy kolegium. W tym wypadku mogły jeszcze decydować koneksje rodzinne. Również w tym roku powierzono mu o wiele trudniejsze i bardziej odpowiedzialne zadanie. Został bowiem prokuratorem kanonizacji bł. S. Kostki. W tym też charakterze jeździł dwa razy do Rzymu zaopatrzonego w akta, które zebrał na terenie całego kraju. Od 1654 r. piastuje godności zakonne. W latach 1654-1656 był seperiorem w Jarosławiu. Następnie w roku 1659 piastuje urząd rektora we Lwowie. Tu przyjmuje Czarnieckiego po wyprawie na Rakoczego. Potem będąc w Krakowie w kościele św. Piotra i Pawła prowadził równocześnie bractwo miłosierdzia. Być może na tym tle należy widzieć rozwijaną przez niego w kazaniach teorię jałmużnictwa. W 1661 był rektorem w Jarosławiu. W 1665 został wybrany prokuratorem prowincji i w tym charakterze pojechał na kongregację generalną do Rzymu. W 1666 r. po raz ostatni jest kaznodzieją w Lublinie. Niewątpliwie przebywanie w tym charakterze w mieście trybunalskim dostarczyło mu wielu obserwacji (szczególnie dotyczy to problemów sądownictwa i sprawiedliwości). Następnie przejął po Młodzianowskim instruktorstwo trzeciej probacji w Jarosławiu.

W latach 1668-1671 kariera zakonna Lorencowicza osiąga swój szczyt. W tym czasie jako prowincjał zarządza prowincją polską Towarzystwa. Załatwiał w tym czasie wiele spraw natury materialno-gospodarczej. Warto jednak zwrócić uwagę na niektóre jego zarządzenia, mogące nam coś o jego poglądach powiedzieć: „[...] poleca jak najczęstsze odbywanie misji po wioskach i przypomina, żeby w listach nie udzielać sobie bezpodstawnych pogłosek o wypadkach krajowych, a w ogóle nie pisać o sprawach publicznych, bo to niezgodne z ustawami zakonu”. Jest to bardzo symptomatyczne. Uwaga ostatnia koresponduje z zarządzeniami generała Aquavivy¹⁷. Podłożem tego rodzaju stosunku były oczywiście nie tylko przepisy konstytucji Towarzystwa. W swych początkach na ziemiach polskich jezuita próbowali prowadzić własną politykę i wpływać na losy kraju. Szczególnie głośna była tu sprawa Skargi. Kaznodzieja królewski przez swych przeciwników został okrzyknięty pierwszym „turbatorem” ojczyzny¹⁸. Zresztą polityka popierania katolickiego absolutyzmu ściągnęła liczne kłopoty na zakon także w innych krajach Europy. Mamy tu do czy-

¹⁷ Sas, jw. s. 90; Hollis, jw. s. 36.

¹⁸ J. Tazbir. *Wstęp*. W: P. Skarga. *Kazania sejmowe*. Wrocław 1972 s. 79.

nienia z wycofywaniem się z poprzednio prowadzonej polityki. Znalazło to też wyraz w kazaniach, w których echa wydarzeń wstrząsających krajem są bardzo słabe. Nie znaczy to, że los Rzeczypospolitej był Lorencowiczowi obojętny. W 1668 r. nakazuje publiczne odprawienie nabożeństw błagalnych o spokój w Polsce. Wzruszającym dowodem jego patriotyzmu jest dedykacja do omawianego tu zbioru. Poświęcona jest ona jego rodzinnemu miastu Lwowowi, a utrzymana w bardzo gorącym nastroju¹⁹.

W momencie złożenia najwyższego urzędu prowincji polskiej jezuitów życie Lorencowicza zaczęło dobiegać kresu. Przez krótki czas był jeszcze przełożonym nowicjatu w Krakowie. W 1672 r. objął rektorat kolegium lwowskiego. W tym czasie okazał się gorącym zwolennikiem obrony miasta przed Tatarami. Pozostał na swym stanowisku konsekwentny jako najhojniejszy ofiarodawca na rzecz okupu. W ostatnich miesiącach życia przygotowywał wydanie następnego zbioru kazań, o czym świadczy zakup czcionek. W czasie Wielkiego Tygodnia, podczas próby dialogu scenicznego został całkowicie sparaliżowany. Umiera 15 IV 1672.

Biograf Lorencowicza stwierdza, że kilkakrotnie stykał się on z T. Młodzianowskim. Jest to druga niezmiernie interesująca postać, z którą stykał się nasz bohater. Młodzianowski w młodzięcym porywie wyruszył na misję do Persji²⁰. Zawiedziony powrócił z niej. Był teologiem, który zostawił po sobie wiele pism. Do naszych czasów przetrwał jednak przede wszystkim jako kaznodzieja i takie chyba było jego istotne powołanie. Uchodzi za jednego z najbardziej „barokowych i sarmatyzujących kaznodziei”²¹. Osoby z Pisma św. ubiera w polską szatę i maluje na tle Rzeczypospolitej XVII w. Równocześnie spoufala się ze świętymi. Udziela im rad i wskazówek. Wszystkie obrazy nasycą kolorytem dnia codziennego. Z drugiej jednak strony wykazuje dążność do drobiazgowości w wywodach. Nieraz jedno słowo dostarcza mu tematu na całe kazanie. Jakkolwiek przytoczona tu za literaturą opinia może okazać się nie do końca i nie we wszystkich elementach usprawiedliwiona z punktu widzenia współczesnej analizy naukowej, to jednak na pewno można zaryzykować twierdzenie, że była to postać nieprzeciętna (również ze względu na swą barwność).

Nie bez racji będzie tu przytoczenie dwóch opinii Młodzianowskiego. Do pierwszej z nich Lorencowicz pozostanie raczej w opozycji, natomiast pod drugą mógłby się sam podpisać. W pierwszym wypadku Młodzianowski zaleca: „[...] i nie wszystko zażywać ze starych szpargałów, ale się starać, aby zawsze co nowego powiedziało”. W drugim zaś jest to porada

¹⁹ Lorencowicz, jw. t. 1 (dedykacja).

²⁰ J. S. a. s. *Ksiądz Tomasz Młodzianowski i jego kazania*. „Przegląd Powszechny” 1896 z. 52 s. 85-86.

²¹ Tamże s. 80 n.

praktyczna: „Kazanie ma być jako opozycja, zadraśnięcie — nie zrani, poświerzbienie — nie poszarpie, kazanie ni twoja musztarda, w którym gorzkość ze słodkością pomieszane”²².

Uwagi wyżej cytowane, jak i poprzednio wspomniane poglądy K. Drużbickiego można potraktować jako przykłady sądów na temat kaznodziejstwa w czasie zbieżnym z życiem Lorencowicza. Jednakże bodaj wstępnie trzeba sobie zadać pytanie: dlaczego właśnie kaznodziejstwo wydało mu się tak ciekawe? Złożył się na to cały splot wypadków, żeby nie powiedzieć proces niezwykle istotny dla kultury tego okresu. W XVI stuleciu Europą wstrząsa ruch reformacyjny, budzący nie tylko zainteresowanie, ale i głębokie napięcia wśród tysięcy ludzi. Dowodzi tego liczba utworów literackich będących odbiciem głębokich przełomów duchowych²³, jak i żarliwość polemik na tematy religijne. W pewnym sensie religia staje się sprawą powszechną: przez zainteresowanie, potrzebę zwalczania przeciwników, przyciągania zwolenników. W tej atmosferze tysiące ludzi wyszły na ambony, by nauczać. Odpowiedzią na reformację był ruch reformy katolickiej, której punktem zwrotnym stały się uchwały Soboru Trydenckiego²⁴. Położono szczególny nacisk na nauczanie i oddziaływanie masowe na wszystkie grupy ludności. Cóż mogło spełnić tę rolę w społeczeństwach, które w swej podstawowej masie były niepiśmienne, jeśli nie żywe słowo? Silnie też wypłynął, szczególnie gdy chodzi o jezuitów, problem języka narodowego stosowanego w tej edukacji²⁵. Z drugiej strony katolicy podkreślali propagandową rolę sztuki²⁶. Odbiciem tych poglądów u Lorencowicza było podkreślenie roli i jakości muzyki²⁷. Natomiast akcentowanie roli żywego słowa, szczególnie w formie pracy kaznodziejskiej, znajdujemy u niego wielokrotnie. Szkicowana tu skrótowo sytuacja zyskała dodatkowy wymiar na gruncie polskim. Dawno podkreślano znaczenie oratorstwa, jako sztuki wiodącej w Rzeczypospolitej szlacheckiej²⁸. Już M. Sarbiewski w formie satyrycznej opisywał przesadne skłonności Polaków w tej materii²⁹. Z drugiej strony estyma dla piękna żywego słowa podnosiła niewątpliwie zainteresowanie kazaniem.

Obfitą literaturę kaznodziejską można podzielić na 3 grupy: kazania

²² Tamże s. 79.

²³ Na przykład: K. Wilkowski. *Przyczyna nawrócenia się na wiarę chrześcijańską*. Wilno 1583.

²⁴ Zob. przyp. 2.

²⁵ Na przykład postawa Skargi w Rydze (J. Tazbir. *Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji*. Warszawa 1978 s. 82-83).

²⁶ W. Tomkiewicz. *Kultura artystyczna*. W: *Polska XVII w.* Warszawa 1974 s. 307-310.

²⁷ Jw. t. 2 s. 35.

²⁸ R. Pollak. *Od renesansu do baroku*. Warszawa 1969 s. 26.

²⁹ *O poezji doskonałej, czyli Wergiliusz i Homer*. Wrocław 1957 s. 201-202.

na niedziele i święta, kazania pogrzebowe (najobficiej występujące wśród druków) oraz inne mowy okazjonalne. W tym miejscu dochodzimy do problemu wyboru podstawy źródłowej tego szkicu. Jego przedmiotem ma być obraz świata, a więc obszaru rozumianego tak wertykalnie (kosmos), jak horyzontalnie (ziemskie otoczenie), który stanowi otoczenie człowieka, oraz sił nadprzyrodzonych, działających nań. Kazania pogrzebowe, a więc w pewnym sensie przypisane śmierci, mają swą silną specyfikę. Nie chodzi tu tylko o proste stwierdzenie, że celem tych mów było uczczenie zmarłego i uświetnienie uroczystości rodzinnej, jaką był pogrzeb. Trzeba sobie uświadomić, że śmierć jest momentem, z pozycji którego obserwacja świata nabiera cech swoistych, niezupełnie przystających do obserwacji czynionej z pozycji dnia codziennego. Tymczasem najbardziej interesowała mnie właśnie ta codzienna wizja świata, widziana z konieczności poprzez pryzmat przekazu, który usiłował ją kształtować. Wyciągając konsekwencje z poczynionych powyżej założeń, zainteresowania swoje skierowałem na *Kazania na niedziele całego roku* (Kalisz 1671), pozostawiając na uboczu *Kazania pogrzebne* (Kalisz 1670). Być może, hipotetyczne przygotowania Lorencowicza do wydania jeszcze jednego zbioru — o czym była mowa poprzednio — dotyczyły zbioru na święta. Niestety przeszkodziła mu w tym śmierć.

Jak widać z samych dat wydań, oba zbiory Lorencowicza mają charakter podsumowania jego działalności prowadzonej przez większą część życia. Należy przy tym podkreślić jedność stylistyczną prezentowanego w tym opracowaniu zbioru. Co za tym idzie, można niestety znów tylko hipotetycznie założyć, że kaznodzieja wykorzystał przy pracy swoje notatki, których wiele musiało mu się zachować z lat poprzednich. Tak więc mamy tu do czynienia z utworem, który różnił się od wystąpień kaznodziei na ambonie. To z kolei zaciera nam postać potencjalnego odbiorcy. Należy dodać, co wynika z biografii kaznodziei, że większość swych mów wygłaszał w wielkich miastach Rzeczypospolitej (Lwów, Kraków, Lublin). Były to miasta jak na owe czasy rojne i gwarne. W wypełnionej po brzegi w niedzielny dzień świątyni musiało znajdować się audytorium bardzo zróżnicowane pod względem intelektualnym i społecznym. Poprzez te fakty uwagi Lorencowicza na temat układu kosmicznego nabierają swoistej ogólności przesłania skierowanego w zasadzie do wszystkich stanów i grup ludności. Jednakże uwagi „natury społecznej” różnicują się nieraz dość wyraźnie na skierowane do „panów” i do „poddanych”. Znajdzie to zresztą wyraz w części poświęconej społeczeństwu.

W tym miejscu nasuwa się pytanie: jakie właściwie są kazania Lorencowicza? Literatura na temat kazań jest znowu nie taka mała, jednakże większość jej grzeszy anachronizmem. W sumie jednak nie mamy wyboru; musimy zestawzić prezentowany tu utwór czy raczej zbiór 62 utworów

z tym, co podaje literatura. Niewątpliwie można powiedzieć, że owa osławiona barokowa ornamentyka występuje w kazaniach Lorencowicza w mniejszym stężeniu, niż to można obserwować u innych mówców tej epoki. Natomiast zdecydowanie odrzuciłbym tezę biografą, że jest to efekt braku zdolności³⁰. Jest to raczej charakterystyczna dla niego powściągliwość.

Kazania czy też ich cykle stały się jedną z podstawowych form duszpasterstwa. Składają się one częstokroć w coś na kształt kampanii, rozwijanej planowo, często połączonej z aktualnymi tematami³¹. Taki program musiał wpłynąć na przekształcenie samej podstawy konstrukcyjnej kazania. Musiało ono olśnić słuchacza, by wykorzystując jego reakcje i potrzeby, osiągnąć zaplanowany cel (podobne elementy dostrzeżono też w sztuce ówczesnej³²).

Z jednej strony próbowano olśnić słuchacza erudycją, czemu służyły i materiału dostarczały: Biblia, pisma Ojców Kościoła, anegdota historyczna, historia Polski i historia powszechna, literatura i filozofia starożytna (oczywiście w swoistym wyborze), obrazki rodzajowe i współczesne przyrodoznawstwo. Źródła informacji były przy tym nie zawsze najlepsze. Z drugiej strony dla ożywienia przydługiej nieraz mowy stosowano różnego rodzaju „przysmaczenia” czy ciekawostki. Wszystko to w niewielkim stopniu stosuje się do Lorencowicza. Brak tu nieprawdopodobnych historii z jednym bodaj wyjątkiem³³. Na czoło wysuwa się w tekście Pismo św., potem Ojcowie Kościoła. Nie odczuwa się też przesilenia wskazującego na to, że kaznodzieja chciał porazić słuchacza swą erudycją.

Natomiast inna cecha uznawana za charakterystyczną dla tych czasów staje się jego udziałem. Mianowicie tekst Pisma św. jest przez niego wykorzystywany raczej jako ilustracja wywodu, a nie jego inspiracja. Zdarza mu się też, że wciąga go typowo scholastyczny długi rząd pytań i dociekań. Traci przez to czasem kontakt z tematem, zapędza się w zupełnie dziwne (przynajmniej dla nas współcześnie) rozważania³⁴.

W literaturze często podkreśla się, że kaznodzieje tego okresu w znamienny sposób zbliżali się do sfery sakralnej, np. rozmawiają na ambonie z Chrystusem, świętymi, upominają ich, udzielają autorytatywnych porad. Lorencowicz stoi raczej obok tego nurtu. Właściwie tylko raz zwraca się

³⁰ S a s. *Aleksander Lorencowicz* s. 387.

³¹ N a t o ń s k i, jw. s. 454.

³² J. Białostocki. *Czy istniała barokowa teoria sztuki*. W: *Wiek XVII. Kontrreformacja, barok*. Wrocław 1970 s. 207-209.

³³ Przy wywodzie na temat nienawiści opisuje sytuację, wedle której dwaj nienawidzący się ludzie po śmierci nie chcieli się dać złożyć do jednej mogiły. Trupy wypychały się z niej wzajemnie.

³⁴ S a s. *Aleksander Lorencowicz* s. 372.

bezpośrednio do Chrystusa. Czyni to zresztą w sposób uzasadniony — dla podkreślenia dramatyzmu³⁵.

Stosunek do bóstwa w ogóle w tych czasach tak w sztukach plastycznych, jak i w kazaniach szedł dwoma równoległymi (zaznaczającymi swój wpływ czasem w obrębie jednego dzieła) torami. Szczególnie w nagrobkach i niektórych malowidłach można dostrzec tendencję do ścisłego rozdzielenia człowieka od Boga. Bóstwo uzyskuje tu wymiar swej wielkości, gdy jednostka staje się małym człowieczkiem przytłoczonym ogromem Stwórcy. Równolegle biegł nurt, związany w dużej mierze (choć nie wyłącznie) z religijnością ludową. Pod wpływem prądów uczuciowych wyżej wspomniana granica pęka. Ludzie wchodzą w otoczenie Boga, a nawet (choć rzadko) udzielają mu swej twarzy, strojów, insygniów. Niebo malowane jest barwami Rzeczypospolitej³⁶. Lorencowicz w zasadzie i tu okazuje swoistą powściągliwość. Jeśli daje się zdecydowanie ponieść którejs z tych tendencji, to czyni to wyraźnie wtedy, gdy ma zamiar w sposób zdecydowany poruszyć uczucia i zmysły słuchaczy.

Niewątpliwie Lorencowicz w swych kazaniach opierał się na obserwacji rzeczywistości. Jednakże jej bezpośrednie echa raczej słabo dochodzą do głosu w treści mów. Kaznodzieja stara się obiektywizować swe spostrzeżenia, kształtując je na opis sytuacji typowej. Odbiera to anegdotyczny charakter źródłu, a co za tym idzie, podnosi jego wartość.

Dla sztuki barokowej dwa zjawiska są bardzo znaczące. Z jednej strony światłocieniowe widzenie świata przyniosło zupełnie nowe kategorie. Rzeczywistość przestaje być odwzorowana. Jest to spojrzenie analityczne, wybierające to, co w danej kreacji potrzebne³⁷. Jak zobaczymy później, jest to istotny element programu twórczego Lorencowicza. Z drugiej strony jednym z podstawowych elementów sztuka baroku uczyniła ideę *venitas*³⁸. Kaznodzieja nawet sam ją zaleca jako doskonały środek, przedstawiając w klasycznej dla niej postaci obrazu śmierci młodej księżniczki³⁹. Jednakże trzeba przy tym podkreślić, że stosunkowo rzadko posługuje się makabrą w swych kazaniach.

Zgodnie też z tendencjami, które zarysowały się w teologii po Soborze Trydenckim, treści dogmatyczne odchodzą u Lorencowicza na plan drugi. Notabene usztywnienie stanowiska Kościoła w tych sprawach oraz zamarcie polemik z protestantami nie pozostawiało wiele miejsca dla podobnych rozważań. Na czoło wysuwają się więc kwestie moralne.

Pokutuje jeszcze czasem pogląd, jakoby barok był powrotem do śred-

³⁵ Lorencowicz, jw. t. 1 s. 117-119.

³⁶ W. Tomkiewicz. *Polska sztuka kontrreformacyjna*. W: *Wiek XVII* s. 84-86.

³⁷ W. Strzemiński. *Teoria widzenia*. Kraków 1974 s. 134.

³⁸ J. Białostocki. *Teoria i twórczość*. Poznań 1961 s. 105-137.

³⁹ Lorencowicz, jw. t. 2 s. 206-208.

niowiecza i to ponad dorobkiem renesansu. Tymczasem „Program trydencki obok nawiązania do tradycji średniowiecznych, których zresztą bynajmniej nie wyrzekła się reformacja, był w zasadzie oparty na dorobku odrodzenia, asymilacji renesansowego humanizmu [...]”⁴⁰. W tym kontekście rysuje się problem stosunku do antyku. Właściwie zakazem zostały objęte tylko sceny erotyczne, które zdaniem ówczesnych (w tym także jezuickich pedagogów) nie nadawały się dla młodzieży. Natomiast teksty starożytnych pisarzy po odpowiednim „przykrojeniu” do celów edukacyjnych stanowiły nawet budującą lekturę⁴¹. Także w tym moralizatorskim kierunku poszły zainteresowania naszego kaznodziei: „[...] acz sromota uczyć się prawowiernemu od poganina, ale większa nie umieć tak wiele, jak oni”⁴².

Wspomniałem już o mieszczańskim pochodzeniu Lorencowicza i obciążeniach, jakie z tego faktu wynikały. Jego działalność przypadła na okres, gdy przywiązanie szlachty do jej idei ustrojowych osiągnęło poziom stanowiący barierę dla otwartej krytyki obserwowanej sytuacji politycznej czy społecznej. Jedyłą możliwą formą w tej mierze było moralizatorstwo. Także Lorencowicz mieści się w tym prawidło. Szedł on w tym wypadku drogą tzw. kierunku wieszczego⁴³, snuł wizje alegoryczne w duchu starotestamentowych prorocत्व. Przez to ǳodził w przywiązanie szlachty do idei wolności, a więc poruszał najczulsze struny. Pozwalało to na powiedzenie niejednej gorzkiej prawdy.

Na koniec należałoby pozytywnie wyróżnić język omawianych tu kazań. Mało spotyka się zwrotów łacińskich. Są to zwykle cytaty bezpośrednio tłumaczone na język polski. Makaronizmy w zasadzie się nie zdarzają. Poza tym jest to polszczyzna poprawna, stosowana, jak na tę epokę z umiarem. Wypowiedzi cechuje jasność i brak napuszoneści. Autor stara się odwołać do intelektu słuchacza.

Można powiedzieć, że w zasadzie Lorencowicz mieści się w dużej mierze w duchu swej epoki. Jednak w wielu miejscach różni się on od przykładów uznawanych za typowe dla kaznodziejstwa XVII w. Jeśli przyjąć za C. Hernasem za punkty odniesienia twórczość F. Birkowskiego (ewokacja wyobraźni) i Szymona Starowolskiego (typ naukowy)⁴⁴, to na tak zorientowanym polu kaznodziejstwa polskiego Lorencowicza trzeba by było umieścić w pobliżu tego drugiego.

⁴⁰ J. Pelc. *Kontrreformacja, sarmatyzm a rozwój literatury polskiej*. W: *Wiek XVII* s. 99.

⁴¹ T. Bieńkowski. *Antyk w kulturze i literaturze staropolskiej (1450-1750)*. Wrocław 1976 s. 120-143.

⁴² Lorencowicz, jw. t. 2 s. 279.

⁴³ J. Ujejski. *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie*. Lwów 1931 s. 34.

⁴⁴ C. Hernas. *Barok*. Warszawa 1973 s. 294-307.

ROZDZIAŁ I

OBRAZ KOSMOSU

Jeśli przyjrzymy się kazaniom Lorencowicza jako pewnej zamkniętej całości, to szybko dostrzeżemy, że główne zainteresowanie ich autora skupione jest na człowieku. On też znajduje się w centrum rozważań kaznodziei. Większość uwag i obrazów ma służyć piętnowaniu przywar oraz prostowaniu natury ludzkiej. Problem ten jest ściśle związany z trendami umysłowymi nurtującymi Kościół katolicki XVI i XVII w., które znalazły swoją kodyfikację w postanowieniach Soboru Trydenckiego. Silne przesunięcie akcentu zainteresowań ze sfery dogmatycznej na duszpastersko-moralną postawiło przed pisarzami katolickimi naczelny problem opanowania umysłów, wyobraźni i uczuć ludzkich. Na tym polu duże znaczenie uzyskało kaznodziejstwo jako środek działania powszechnie dostępny dla najszerszych mas społecznych o dużych możliwościach bezpośredniego, szybkiego i planowego kształtowania postaw ludzi o różnych możliwościach intelektualnych. Podstawowym jednak warunkiem nośności przekazu kaznodziejskiego musiało być koncentrowanie się przezeń na problemach ogólnoludzkich mających powszechne odniesienie. Z tych złożonych przyczyn wypływał m. in. swoisty antropocentryzm kazań, który miał powszechne konsekwencje dla całego obrazu kosmosu. Człowiek stał się niejako punktem węzłowym. Na jego osobie, jak na fundamencie, opierało się wszystko, co powyżej, na nim też zawisło to, co poniżej. Nie znaczy to wcale, że potęgi pozaziemskie są w przekazie kaznodziejskim Lorencowicza uzależnione od człowieka. Jednak wszystko w tym kosmosie działa się i poruszało wokół jednostki ludzkiej.

Autor poszedł tu tak daleko, że nawet materialną konstrukcję świata połączył z człowiekiem: „Dlatego na koniec Bóg postawiwszy człowieka w środku prawie świata, między żywiołami, rzeczami od siebie stworzonymi, jako Pana ich i Gospodarza tak ułożył i rozmieścił ich dyspozycją, że parę jeno żywiołów — z natury swej przeźroczyste i subtelne — powietrze i ogień, położył wzgórze nad nim, drugą parę, ziemię i wodę, żywioły mięjsze i ciemne obrucił podspod do piekła [...] to możem rozumieć, chciał nam grubymi i ciemnymi żywioły zakryć piekło, aby snąc na nie patrząc i w oczach je stawiając, zawsze w strachuśmy i bojaźni bez przestanku nie żyli, chciał przez drugie, tak klarowne, abyśmy w niebo patrząc chwałę niebieską w oczach mieli”⁴⁵. Oprócz wyżej wzmiankowanego antropocentryzmu mamy do czynienia z ogólnym nakreśleniem planu kosmosu. Ziemia, na której z mocy patentu Boskiego panuje człowiek,

⁴⁵ Lorencowicz, jw. t. 1 s. 115.

jest umiejscowiona w centrum. Już to samo czyni ją naturalną areną starcia między boskim niebem a szatańskim piekłem. Należy przy tym zwrócić baczną uwagę na rozróżnienie tych stref:

1. niebo — łagodne, czyste, wypełnione harmonią.
2. piekło — przerażające.

Ten ogólny szkic jest konsekwentnie realizowany w poszczególnych uwagach na temat elementów składających się na ten obraz. Teraz przechodzę do omówienia trzech zasadniczych części struktury „kosmosu Lorencowicza”.

SFERA BOSKA

Na szczycie tego hierarchicznego trójdzielnego kosmosu stoi Bóg. W dogmacie katolickim na to pojęcie składają się trzy osoby boskie, współistotne w pojęciu Trójcy Świętej. Pogląd ten jest trudny do objęcia władzami umysłowymi, z natury rzeczy opierającymi się na postrzeżeniach zmysłowych. Kazania tu omawiane noszą w sobie silne piętno wykładu popularyzatorskiego, skierowanego do szerokiej rzeszy słuchaczy. Poza tym mamy tu do czynienia ze sporym zbiorem mów. Z jednej strony, opierając się na słowach samego autora⁴⁶, można go uważać za swoistą antologię, podsumowującą dorobek kaznodziei. Z drugiej strony autor dokonał pewnej ingerencji, choćby redakcyjnej, która pozwala nam traktować utwór jako całość do pewnego stopnia jednorodną. Uwagi powyższe traktuję jako zastrzeżenia przed zadaniem pierwszego zasadniczego pytania: która z osób boskich (Ojciec, Duch, Syn) wysuwa się u Lorencowicza na plan pierwszy? Musimy bowiem sobie uświadomić, że przeciętny wierny myśląc o Bogu stara się sobie wyobrazić jedną z jego postaci. W tym wypadku Lorencowicz najczęściej odwołuje się do Syna — Chrystusa. Podłoże tego zjawiska jest wielowarstwowe⁴⁷. Ma ono jednak kluczowe znaczenie nie tylko dla problemu obrazu Boga w kazaniach, ale i dla charakterystyki całego zbioru. Toteż konieczne jest szersze omówienie tego problemu.

Aby zrozumieć podstawy tego zjawiska trzeba się cofnąć do ewange-

⁴⁶ Tamże (dedykacja).

⁴⁷ Najprostszą odpowiedzią byłoby zamienne utożsamienie obu pojęć: Bóg i Chrystus. Jego śladem jest zawołanie poprzedzające dedykacje w pierwszym tomie: „Łaskawy pokój od Pana i Boga naszego Jezusa Chrystusa”. Równocześnie w teologii XVII w. pojawiły się tendencje do jednoczenia pojęcia Serca Jezusa z całą Trójcą Świętą. Uczynił to m.in. K. Druźbicki (K. Druźbicki — *apostoł kultu Najświętszego Serca Jezusowego w Polsce*. „Homo Dei” 9:1962 s. 318). Według S. Szymańskiego i J. Misiurka pisma Druźbickiego stawiają wyraźnie tezę o tym, że Serce Jezusa jest obrazem Trójcy Świętej (*Prekursor kultu Serca Jezusowego*. „Ateneum Kapłańskie” 55:1963 t. 66 s. 143).

licznych ruchów w średniowieczu, przede wszystkim zaś do franciszkanizmu. Właśnie bowiem św. Franciszek powoływał każdego człowieka do naśladowania Chrystusa. Nastąpiła przez to, w tym nurcie, humanizacja religii. W centrum jej stanęła osoba Chrystusa — człowieka umęczonego na krzyżu. W tej tendencji wytworzyła się pewna teatralność związana ze świętami Bożego Narodzenia i Wielkiejnocy, która miała uczyć pobudzać serca i wychowywać⁴⁸. Kontynuacje tej tendencji odnajdujemy w ruchu *devotio moderna* i w klasycznym niejako dla niego dziele *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza a'Kempis. Nawiązała też do niej reforma trydencka odnajdując w niej naczelny wzorzec. Przeniesiony on także został na teren reformy wewnętrznej kleru, tym razem jako ideał Dobrego Pastra⁴⁹.

Jezuici będący jedną z sił realizujących reformę trydencką, nawiązali w bardzo silny sposób do postaci Chrystusa jako wzorca. W dwóch podstawowych dla ich duchowości tekstach o charakterze inspirującym i imperatywnym problem ten znalazł dobitny wyraz. Konstytucje zakonu nawet w swej skróconej, użytkowej niejako formie narzucały wzór Chrystusa, który jest w nich właściwie bez przerwy obecny: „[...] tak też ci, którzy w duchu postępują i z prawego serca Chrystusa Pana naszego naśladowują [...] aby wzięli na siebie też szatę i barwę Pana swego dla miłości jego i uczciwości: tak dalece, iż gdyby bez żadnego obrażenia Boskiego majestatu, i bez grzechu bliźniego być mogło, chcieliby cierpieć [...] przeto iż żądają przypodobać się i naśladować poniekąd Stworzyciela i Pana naszego Jezusa Chrystusa, i w jego szatę i barwę się oblec, ponieważ on też szatę dla większego postępu naszego duchownego obłukł i nam dał za przykład, abyśmy go we wszystkim (o ileby za łaską jego rzecz można była) naśladowali [...]”⁵⁰.

Równocześnie trzeba pamiętać, że centralnym zadaniem mów kościelnych był wpływ moralizatorski na wiernych. Wiąże się z tym potrzeba operowania wzorcami. Chrystus zaś i jego ziemskie losy były jakby wymarzoną elementem tego rodzaju. Zwrócił uwagę na to K. Druźbicki, bezpośredni wychowawca Lorencowicza, w początkach jego zakonnych losów, w swych wskazówkach dla kaznodziei: „Niechaj stara się pouczyć w swoim kazaniu o jakiejś cnotce teologicznej w zastosowaniu do życia codziennego, przede wszystkim zaś do naśladowania i miłości Chrystusa Pana (podkreślenie R. Ż.) i niech go zawsze oświeca”⁵¹.

⁴⁸ J. Kłoczowski. *Kryzysy i reformy w chrześcijaństwie zachodnim XIV-XVI w.* „Znak” 23:1970 s. 857.

⁴⁹ W. Müller. *Diecezje w okresie potrydenckim*. W: *Kościół w Polsce*. T. 2. Kraków 1969 s. 129.

⁵⁰ *Reguły Societatis Jesu* s. 7-8.

⁵¹ Rejowicz, jw. s. 220.

Jest to notabene odbicie założeń poczynionych w drugim ze wspomnianych tekstów tj. w *Ćwiczeniach duchownych* Św. Ignacego: „[...] gdy ma się sposobność poświęcić rekolekcjom czas normalny, tj. cały miesiąc. Kontemplacja tajemnic ewangelicznych zajmuje prawie całe trzy tygodnie z czterech na odosobnienie przeznaczonych. Zmusza ona do przypatrywania się Zbawicielowi w jego ziemskim istnieniu, do słuchania go, do życia jego życiem, do wnikania w jego uczucia, a więc logicznie od wznoszenia się od aktów i słów do miłości, a od miłości do serca. Modlitwą powtarzaną bezustannie jest „poznać Chrystusa głęboko i serdecznie, by go ukochać i postępować za nim jak najbliższej”⁵². Analiza ta dokonana przez jezuitę wprowadza nas w nastrój jaki nadał swym rekolekcjom założyciel Towarzystwa Jezusowego. Były one ważkim elementem kształtującym formację wewnętrzną Lorencowicza.

Na koniec nie od rzeczy będzie wspomnieć, że na zwrócenie bacznej uwagi na osobę Chrystusa w kazaniach wpływ też mógł mieć wygląd świątyni. Otóż właśnie Sobór Trydencki zalecił ustawienie na ołtarzu monstrancji, którą, z zawartą w niej Hostią, można uważać za symbol Chrystusa i jego ciągłej obecności. A właśnie w barokowej i „kontrreformacyjnej” świątyni ołtarz ze stojącą na nim monstrancją został silnie wyakcentowany środkami plastycznymi. Cała przestrzeń została tak ukształtowana, żeby ten centralny punkt był widoczny ze wszystkich miejsc i by skupiał na sobie wzrok⁵³.

Nie wyczerpuje to oczywiście całości zagadnienia. Jest to tylko najogólniejsze tło zjawiska. Szereg elementów wypłynie, gdy zajmiemy się problemem koncepcji Boga i wyboru jej przez kaznodzieję. Nie znaczy to też, że Lorencowicz rezygnuje zupełnie z pozostałych osób boskich na rzecz Syna — Chrystusa. Znamienny jest przy tym ścisły podział pojęcia Boga przy ciągłym powtarzaniu twierdzeń o niepodzielności Trójcy. Jest to efekt trudności językowych. Przykładowo w jednym kazaniu rozdziela on osoby Boskie⁵⁴, każdej z nich przypisując oddzielne atrybuty:

1. Bóg Ojciec — wszechmocność (szczególnie chodziło Lorencowiczowi o rząd i administrację świata).
2. Syn, Chrystus — mądrość przedwieczna.
3. Duch Święty — dobroć⁵⁵.

W przekazie skierowanym do dużej liczby słuchaczy nie można się było

⁵² A. Brou. *Duch św. Ignacego Loyoli*. Kraków 1931 s. 51-52.

⁵³ A. Bochnak. *Historia sztuki nowożytnej*. T. 2. Warszawa 1970 s. 11; P. Meyer. *Historia sztuki europejskiej*. Warszawa 1973 s. 143.

⁵⁴ Lorencowicz, jw. t. 2 s. 233.

⁵⁵ Był to klasyczny podział atrybutów; podobny znajdujemy u Drużbickiego (J. Wojnowski. *O. Kasper Drużbicki i jego ascetyka na tle życia Polski Wazów (1587-1668)*. „Ateneum Kapłańskie” 55:1963 t. 66 s. 106 n.).

wdawać w subtelności teologiczne. Zresztą prawdopodobnie mało kto z takiego wywodu by coś zrozumiał. Tak więc płaci autor znamiennej cenę za popularyzację podstawowych prawd wiary. Potrzeba przekazania informacji o troistości Boga powoduje, że rozpada się on na trzy człony. Nie należy jednak sądzić na tej podstawie, że Lorencowicz nie radzi sobie z tym problemem teologicznym. Jest to tylko przykład nieporozumień, jakie mogły zaistnieć przy przekładaniu prawd wiary na język potoczny.

Łączy się z tym sprawa poruszania problemów dogmatycznych w ogóle. Jest to problem znamieny dla epoki, jak i dla samego Lorencowicza. W owych czasach nastąpiło usztywnienie stanowiska Kościoła na płaszczyźnie podstawowych prawd wiary⁵⁶, naturalną rzeczą kolejną wysiłek myślicieli poszedł w innym kierunku, stwarzającym większe pole do popisu. Szczególną rolę odegrała tu reforma katolicka, skupiająca swe zainteresowania na problematyce moralnej, związanej nierozzerwalnie z szeroko rozumianym problemem duszpasterstwa. Także sama forma kazań skłania się w kierunku moralizowania. Tendencja ta, która zarysowała się m. in. w teologii i postyllografii, jest w utworze Lorencowicza dość wyraźna. W tym kontekście ciekawy wydaje się problem, które zagadnienia mimo wszystko wedle kaznodziei wymagały objaśnienia. Otóż większość uwag dogmatycznych koncentruje się na osobie Ducha Świętego⁵⁷. Ciekawe światło na sprawę poruszania tej kwestii rzuca poniższy cytat: „Naprzód jest prawdziwa osoba Boska (Duch Święty — R. Ż.) i persona równa dwom innym — Ojcu i Synowi, a to przeciw piekielnym bluźnierstwom nowokrześcim Arianów teraźniejszych, którzy go nie osobą być nazywają, ale szczyrym stworzeniem albo przypadłością bożą [...] od drugich dwu person pochodzi, także od Ojca, jako i od Syna przeciw upornemu błędowi Nowych Greków i odszczepieńskiej naszej Rusi”⁵⁸. Przebija w tym miejscu dalekie echo polemik z różnowiercami. Wskazuje już na to sam dobór przeciwników. Arianie stanowili, jak wiadomo, wśród nich najbardziej radykalną, jak również wytrwałą i sprawiającą wiele kłopotu w polemikach grupę. Natomiast prawosławni byli najliczniejszym wyznaniem wytrwale opierającym się unii z katolikami, którą gorliwie popierali jezuici. Uwaga powyżej cytowana nie ma jednak charakteru dyskusji czy przekonywania słuchacza. Przytoczony fragment podaje autorytatywnie w co należy wierzyć, nie zaprzatając sobie głowy dowodzeniem. Jest to klasyczny przykład. We wszystkich przypadkach, gdy autor podaje jakąś prawdę dogma-

⁵⁶ L. R a n k e. *Dzieje papieżstwa XVI-XIX w.* Warszawa 1974 s. 134-139.

⁵⁷ Można by wysunąć tezę o istnieniu dwóch Boskich rzeczywistości w kazaniach Lorencowicza, którymi jednak rządzą te same prawa. W warstwie edukacyjnej wysunął się Chrystus jako ucieleśniona dobroć i wzór dla wiernych. W warstwie dogmatycznej naczelną jest Duch Święty jako *Charitas* Ojca i Syna.

⁵⁸ Lorencowicz, jw. t. 2 s. 39.

tyczną, natychmiast wskazuje słuchaczowi, kto i w jaki sposób obraża Boga jej odrzuceniem. Przebija z tego chęć rozgraniczenia społeczeństwa na dwie grupy: katolicką i niekatolicką. Jest to plan działania typowy dla reformy potrydenckiej⁵⁹, która poszła w kierunku większej dyscypliny i wieloaspektowej kontroli wiernych. Temu celowi miała służyć rozbudowana „buchalteria” parafialna, której model stworzył Boromeusz. Za pomocą różnego rodzaju spisów starano się objąć kontrolą całe życie społeczności wiernych. Podstawą tego systemu musiała być świadomość „stanu posiadania” Kościoła katolickiego na danym terenie. Do tej tendencji nawiązuje chyba Lorencowicz, podkreślając i usilnie uzmysławiając słuchaczom różnice między wyznaniem. Równocześnie zwraca uwagę fakt, że główne zainteresowanie dogmatycznej strony kazań ogniskuje się na Duchu Świętym. Być może autor uważał to zagadnienie za najważniejsze. Ta osoba Boska nie miała bowiem swego plastycznego odpowiednika. Symbole gołębiczy, oka zamkniętego w trójkącie czy też płomyków nad głowami natchnionych nie do końca załatwiają problem istnienia tej osoby Boskiej w świadomości wiernych, tym bardziej że dwie pozostałe osoby posiadały swe wizje osobowe. Na tej bazie mogły się rodzić pewne trudności nawet przy podstawowej wiedzy katechizmowej przeciętnego katolika.

Po tych uwagach chciałbym powrócić do zasadniczego wątku: jak w ogólnym zarysie kształtuje się u Lorencowicza obraz Boga? Jak pisałem poprzednio, autor najczęściej odwołuje się do Syna — Chrystusa. Przez tę osobę płynie niejako zasadniczy nurt charakterystyki tego pojęcia. Przyjrzyjmy się jej zasadniczym elementom.

„Bóg Lorencowicza” jest przede wszystkim potęgą przychylną człowiekowi. Stawia to faktyczny obraz, wynikający z kazań, w opozycji do tego, co najczęściej na ten temat mówi literatura o dominacji Boga straszego, Boga wojującego, o tendencji do zwiększania dystansu między Bogiem a człowiekiem. Większość uwag kładzie akcent na jego dobroć. Pewną niekonsekwencję można zaobserwować na początku i na końcu zbioru. Już w pierwszym kazaniu pojawia się obraz Chrystusa w zbroi⁶⁰. To swoiste przesunięcie akcentu wiąże się z okresem pomiędzy Zielonymi Świątkami a pierwszą niedzielą adwentu⁶¹, na którą przypada wzmiankowany obraz.

⁵⁹ Ranke, jw. s. 134-139.

⁶⁰ Lorencowicz, jw. t. 1 s. 5.

⁶¹ Jest to okres bardzo długi, obejmujący sporą część drugiego tomu. Nie należy więc rozumieć, że na tej przestrzeni obraz Boga mściwego jest dominujący. Powyższe uwagi mają jedynie za zadanie wskazać i lokalizować w ramach proponowanej przez Lorencowicza edukacji rocznej występowanie tego elementu obrazu. Równocześnie potwierdza to tezę o związku tego świętego z obrzędami zadusznymi. Jeśli to przyjąć, to takie umiejscowienie uwag Lorencowicza staje się jasne (T. Ciolk, J. Obłędzki, J. Zadrożyńska. *Wyrzeczysko. O świętowaniu w Polsce*. Bm. 1976 s. 168-170).

Dla Lorencowicza jest to okres przeżywania sądu ostatecznego i spodziewanego końca świata. W tych ramach ma nastąpić wyzwolenie natury Boga mściwego w czasie rozrachunków ze światem. Jest to tylko pozorna niekonsekwencja. Bóg jest mocą dobroczynną w stosunku do świata, w którym ludzie żywi są podmiotem. Wyznacznikiem tendencji dominującej może być np. ten fragment: „[...] ponieważ poratowanie sług swoich położył Bóg na samych oczach swoich, i tosz jest u niego wejrzeć, patrzeć na potrzeby ich, co ich ratować [...]. Pewni bądźmy ratunku w każdej potrzebie naszej”⁶². Proces karania, który ma miejsce poza granicą „świata żywych”, rozważany w kryteriach moralnych i w połączeniu z głównym pragnieniem zbawienia, jest także wypełnieniem jednej z naczelnych potrzeb człowieka.

Trzeba przy tym powiedzieć, że wbrew powierzchownym sądom wizja Boga dobroczyńcy nie była czymś wyjątkowym w XVII w. Jest ona konsekwencją idei Dobrego Pasterza, która odegrała dużą rolę w reformie potrydenckiej. Termin ten jest zresztą silnie związany z wysuwającą się w kazaniach Lorencowicza na plan pierwszy postacią Chrystusa. Na szczególną uwagę zasługuje tu pogląd na problemy pastoralne S. Hozjusza⁶³, jednego z czołowych „biskupów reformatorów”, fundatora pierwszej placówki jezuitów na ziemiach polskich. Mianowicie twierdził on, że Chrystus jest głównym pasterzem chrześcijan. Kapłani z nim tylko współdziałają. Z tego wynika, że wybór koncepcji chrystocentrycznej implikował silny związek obrazu Boga z ideałem Dobrego Pasterza z akcentem na dobroć i łagodność. W podobnym kierunku zmiierzają tak charakterystyczne dla teologii jezuickiej XVII w. tendencje, jak probabilizm i laksyzm. Oba te kierunki zmiierzają do minimalizmu moralnego przy silnej koncepcji autonomizmu w molinizmie. Tego rodzaju poglądy nie dałyby się utrzymać przy wizji Boga jako potęgi straszliwej a przez to przytłaczającej człowieka⁶⁴.

Także w środowisku jezuitów polskich, w tym także bezpośrednio związanych z Lorencowiczem, idea Boga dobrego odgrywała sporą rolę. Bezpośrednim tego przykładem może być K. Drużbicki, bezpośredni nauczyciel zakonny autora kazań, znakomity pisarz ascetyczny, czołowy przedstawiciel mistyki polskiej XVII w. Przede wszystkim należy pod-

⁶² Lorencowicz, jw. t. 2 s. 141.

⁶³ M. Jabłoński. *Teoria duszpasterstwa*. W: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce* t. 2 cz. 1 s. 314.

⁶⁴ F. Greniuk. *Autonomizacja teologii moralnej XVII wieku*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19:1972 z. 3 s. 28-54; tenże. *Tomasz Młodzianowski teolog moralista*. Lublin 1974; J. Bajda. *Teologia moralna (kazuistyczna) XVII-XVIII w.* W: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce* t. 2 cz. 1 s. 267-307; L. Piechnik. *Akademie i uczelnie jezuickie*. Tamże cz. 2 s. 51-103.

kreślić, że jego mistyka była bardziej nastawiona na uczucia niż na spekulację⁶⁵. Przy tym główną rolę odegrała tu obok Tajemnicy Mądrości Przedwiecznej cześć miłości Bożej. Družbicki starał się przybliżyć do bóstwa, czerpiąc ożywcze soki z poufałego obcowania z Chrystusem⁶⁶. Szczególną uwagę zwraca fakt że „Ta miłość Miłości Bożej daje jemu (Družbickiemu R. Ż.) ciągłą radość tak charakterystyczną dla niego i optymizm chrześcijański nawet pośród wojen i nieszczęść roku 1648”⁶⁷. Co ciekawsze, w swych wskazówkach dla kaznodziei umieścił także punkt o potrzebie edukacji wiernych innymi metodami niż obraz zemsty Bożej i uczucie strachu. „Uczuciami raczej łagodnymi niż gwałtownymi karcącami niech się posługuje [...]. Podobne uczucia nie rozjątrzą ani potwierdzają dusze w uporze [...]”⁶⁸. To odwołanie się do psychologii słuchacza jest tym bardziej ciekawe, że Lorencowicz wydał swój zbiór po okresie wojen, kiedy to w sztuce silnym nurtem stał się tzw. oświecony sarmatyzm nawracający do legendy arkadyjskiej i marzeń o sielskim bytowaniu. Pojawienie się tej tendencji bywa wiązane z ogólnymi nastrojami i zapotrzebowaniami społecznymi w tym czasie, gdy tęskniono do odpoczynku po okropnościach wojen⁶⁹. Być może także i to miało wpływ na wybór koncepcji Boga dobrego. W każdym razie można powiedzieć, że charakterystyka Stwórcy jako dobroczyńcy w kazaniach Lorencowicza nie jest niczym wyjątkowym na tle epoki.

Oczywiście pozostaje problem: dlaczego tu, na ziemi, przy swej nieskończonej dobroci Bóg dopuszcza do tylu nieszczęść? Jest to klasyczny problem teodycei. Sprawa pogodzenia obrazu dobroczyńcy ludzkości z obserwowanym wokół życiem człowieka należy do węzłowych problemów edukacji poprzez ten model Stwórcy, jak i obrony zasadności tej koncepcji. Już u początków reformy katolickiej na naszych ziemiach S. Hozjusz w ramach zagadnień pastoralnych jako przewodnią myśl umieścił problem pojednania człowieka z Bogiem⁷⁰. Chrystus, najwyższy kapłan, zaczął ten proces umierając na krzyżu. Ciąg dalszy prowadzą duchowni. Wydaje mi się, że rozumienie tego pojednania jako wyłącznie odkupienia byłoby bardzo jednostronne. Tym bardziej że Polska w tych czasach była widownią wielu dramatycznych wydarzeń. Wydanie kazań

⁶⁵ M. Bednarz. *Charakterystyczne cechy mistyki O. Kaspra Družbickiego SJ*. „Ateneum Kapłańskie” 55:1963 t. 66 s. 113.

⁶⁶H. Fros. *Ksiądz Kasper Družbicki SJ (1580-1662) wczesny świadek kultu Najświętszego Serca Jezusowego w Polsce*. „Ateneum Kapłańskie” 53:1961 t. 62 s. 278.

⁶⁷ Wojnowski, jw. s. 107.

⁶⁸ Rejowicz, jw. s. 220.

⁶⁹ M. Karpowicz. *Sztuka oświeconego sarmatyzmu*. Warszawa 1970 s. 170-171.

⁷⁰ Jabłoński, jw. s. 314.

poprzedził długi ciąg wojen, potem wielki rokosz i wreszcie abdykacja króla stwarzały w krótkim okresie spokoju specyficzny klimat. Mógł on moim zdaniem sprzyjać rozważaniom nad problemem czy istotnie Bóg, Dobry Pasterz, mógł dopuścić do tak straszliwych nieszczęść.

W kazaniach autor stara się za wszelką cenę utrzymać i utwierdzić wizję Boga dobrego. Punkt wyjścia jest tu właściwie taki sam, jak we wszystkich epokach. Otóż pieszczony niemal przez Stwórcę człowiek obraża swego dobroczyńcę grzechami, co powoduje wyzwolenie drugiej natury „Boga strasznego na krzywdy swe i nieuszanowanie majestatu swego mściwego”⁷¹. Już niejako uzasadnieniem i wyjaśnieniem tego zjawiska jest sama natura bóstwa. Jego dobroczynny charakter jest prawie zawsze zestawiany w kazaniach z obrazami grzechu ludzkiego. Jest to przejaw metody przyjętej przez Lorencowicza jako podstawy edukacyjnej. Jest to działanie na słuchacza uczuciem wdzięczności w stosunku do nieskończonego miłosierdzia, a zarazem odwołuje się do jego poczucia sprawiedliwości. Z tego ostatniego względu charakterystyczny jest rys kontrastowości w tej strukturze edukacyjnej. Można powiedzieć, że jest to podstawowy element kazań w tej sferze, ogniskujący w sobie wiele czynników (m. in. postać Chrystusa jako dominującą oraz koncepcję Boga dobrego). W teodycei Lorencowicza rys ten zyskuje nieoczekiwaną rekapitulację. Otóż proces karania przez Stwórcę swych wiernych na ziemi jest wykorzystany dla unaocznienia jego dobroci. Kara jest bowiem nieadekwatna do przewin ludzkich. Zbawiciel ma po prostu ręce związane miłosierdziem⁷². Uwaga wyżej przytoczona jest podsumowaniem długiego wywodu o podanej wyżej strukturze, a więc reasumując jest to stwierdzenie obecności miłosierdzia nawet w procesie karania.

To jednak wyraźnie kaznodziei nie wystarczyło. Toteż przy całej dążności do utrzymania wywodów w „jak najbardziej naukowym tonie” stawia tezę o zapalczywości Boga⁷³. Wydaje się na pierwszy rzut oka, że jest to stwierdzenie absurdalne, nie licujące z powagą Stwórcy. Z drugiej jednak strony tendencje w XVII w. w kaznodziejstwie polskim do nadmiernego popospolitowania się z bóstwem były dość wyraźne. Mówcy posuwali się do dawania mu z ambony autorytatywnych porad. W tym kontekście teza Lorencowicza wydaje się o wiele mniej niestosowna. Poza tym wiąże się to z konsekwencjami działania poczuciem sprawiedliwości na słuchacza. Otóż dobry Bóg daje się ponieść temu uczuciu wobec niewdzięczności stworzenia. Wszak podobne odruchy próbuje autor niejednokrotnie wzbudzić u słuchaczy. Jakąkolwiek dziś wagę przywiązy-

⁷¹ Lorencowicz, jw. t. 2 s. 114.

⁷² Tamże s. 265-266.

⁷³ „Bóg w zapalczywości swej głosem strasznym wtrąci w piekło, poda czartom na wieczne męki ognia, gadziny, ciemności” (Tamże t. 1 s. 95).

walibyśmy do tego rodzaju wywodów, dowodzą one wielkiego znaczenia, przywiązywanego przez autora do problemu teodycei.

Ta afirmacja Boga dobrego znalazła ujście w pewnych charakterystycznych dla tej epoki zjawiskach. Otóż w takich momentach, jak narodziny Chrystusa czy jego martyrologia autorzy barokowi odwoływali się do uczuć odbiorców. Posługiwali się przy tym dużą ilością przymiotników i zdrobnień nie zawsze dobrze licujących z Bożym majestatem. Ślady tego rodzaju podejścia odnajdujemy w poezji tak „profesjonalnej”⁷⁴, jak i tej „ludowej”⁷⁵. Lorencowicz nie pozostaje w tym wypadku w tyle, nazywając małego Chrystusa mianem „mróweczki”⁷⁶. Jest to dalsza konsekwencja postawienia nacisku w utworze na budzenie uczucia miłości i przywiązania do bóstwa u wiernych. Jednakże obraz Boga nie byłby pełen, gdybym na tym chciał poprzestać. Jednym z najistotniejszych przymiotów Boga jest jego wszechmocność. Ona to jest w przekazie kaznodziejskim Lorencowicza obok miłości do ludzi zasadniczą cechą Stwórcy. Przez Ducha Świętego jest On świadkiem wszystkich ludzkich poczynań⁷⁷. Nie jest to zresztą jedyna jego forma kontaktu z ziemią. Ponieważ jest ona miejscem konfrontacji ze światem podziemnym, Bóg ingeruje w tok wypadków na ziemi: „[...] nic bez Boga i jego opatrności się nie dzieje. A zwłaszcza że wojny sukcesy ich, obrony i niebezpieczeństwa ma swoich, on tam niemi szafuje, rządzi podle wolej swojej, jego łasce albo karaniu i dobre końce wszystkich wojen przypisywać trzeba, nie przygodom i innym przyczynom wojennym”⁷⁸. Ciekawe jest zwłaszcza to, że ten „interwencjonizm” Boski jest ściśle militarnej natury. Ta argumentacja dowodzi, jak wielką przestrzeń w świadomości ówczesnych zajmowała wojna. Poniekąd jest to wytłumaczalne. Wszyscy pełnoprawni obywatele Rzeczypospolitej najchętniej nazywali się stanem rycerskim, choć w istocie w dużej mierze nie miało to wiele wspólnego z rzeczywistością. Za to często swą uprzywilejowaną pozycję w państwie uzasadniała szlachta ponoszeniem trudów obrony kraju.

Niewątpliwie świat nadziemski nie kończył się dla naszych przodków na Bogu. Niebo zaludniali święci. Poważną rolę odgrywała skomplikowana hierarchia aniołów. W zasadzie można powiedzieć, że cały ten niebieski świat został przez Lorencowicza pominięty⁷⁹. Dlaczego?

⁷⁴ Na przykład K. Twardowski (*Poeci polskiego baroku. Próba antologii*. Oprac. J. Sokołowska, K. Żukowska. Warszawa 1965 s. 416-417).

⁷⁵ Na przykład z kolęd: „Rac se przyjąć moja gębuisiu”

„O robaczeńku miłuchny, ściśniony” (Tamże s. 666).

⁷⁶ Lorencowicz, jw. t. 1 s. 25.

⁷⁷ Tamże t. 2 s. 87.

⁷⁸ Tamże s. 257.

⁷⁹ Święci występują w całym zbiorze tylko dwa razy. W tym tylko raz postać świętego przewija się przez całe kazanie (tamże s. 31).

Istnieją ślady wskazujące, że genezy kultu świętych należy szukać w czasach pogańskich⁸⁰. Panteon słowiański stanowiła duża liczba duchów i bóstw, stosunkowo blisko związanych z człowiekiem. Bóg plemienia walczył z nim przeciw wrogom⁸¹. Domostwem opiekowały się duchy przodków. Współdziała z nimi liczny zastęp duchów opiekuńczych. W drodze procesu historycznego miejsce to zajęli święci chrześcijańscy. Bóg był teraz wielki, odległy. Patroni stanowili ekwiwalent dla potrzeb człowieka, wynikających ze strachu przed ogromem świata. Stanowili oni bezpośrednie oparcie dla jednostki, a zarazem dawali możliwość przeżycia bezpośredniego kontaktu z *sacrum*⁸². Właśnie w XVII w. kult świętych doszedł do niespotykanych przedtem rozmiarów⁸³. Każdy zawód ma swego patrona, któremu podopieczni stawiają kościoły bądź kaplice. Obok tego występuje wielu świętych broniących przed wszelkiego rodzaju niebezpieczeństwami. Wreszcie powstała cała grupa tzw. świętych narodowych, wtłoczonych niemal siłą w szeregi niebian przez polskich hagiografów. Należy do tego dodać rozwinięty kult relikwi, który w mniemaniu ogółu stanowiły niejednokrotnie bardzo potężne amulety.

Los świętych podzieliła tu także Matka Boża. Jest to tym bardziej symptomatyczne, że kazania powstały w okresie szczytowego rozwoju kultu maryjnego⁸⁴. W 1656 r. Najświętsza Maryja Panna została kreowana na Królową Polski. Wznoszono jej liczne ołtarze i figury. Samych cudownych obrazów z jej wyobrażeniem naliczono ponad 400. Dlaczego więc dzieło Lorencowicza jest pozbawione tych elementów? Pytanie niezmiernie frapujące. Niestety sam autor nie pozostawił w swym dziele żadnej wzmianki pozwalającej na rozwiązanie tego problemu. Tym bardziej warto chyba pokusić się o bodaj hipotetyczną odpowiedź. Jak wynika z tego, co poprzednio napisałem, wiodącą tendencją w całym utworze jest ukazanie Stwórcy jako doskonałego dobroczyńcy ludzkości. W konsekwencji idzie za tym szereg uwag zmierzających w kierunku wytworzenia uczucia miłości i swoistego kontaktu człowiek—Bóg, opartego na poczuciu wdzięczności i sprawiedliwości. Wprowadzenie więc zastępów świętych, których rola w dużej mierze polegała na zbliżeniu człowieka do sfery sakralnej, byłoby rażącą niekonsekwencją. Można by na-

⁸⁰ S. Czarnowski. *Kultura religijna ludu wiejskiego w Polsce. Dzieła*. T. 1. Bm. s. 88-90.

⁸¹ J. Dowiat. *Polska państwem średniowiecznej Europy*. Warszawa 1968 s. 65-91.

⁸² Jak pisze S. Czarnowski, Kościół katolicki nie stworzył tu zapotrzebowania, a jedynie jego zaspokojenie zastąpił swoimi treściami (jw. s. 88-90).

⁸³ Z. Kuchowicz. *Obyczaje staropolskie XVII-XVIII w. Łódź 1975 s. 104-106*; B. Baranowski. *Kultura ludowa na ziemiach Polski środkowej w XVII i XVIII w. Łódź 1971 s. 173-183*.

⁸⁴ Kuchowicz. jw. s. 104-106.

wet w drodze pewnego przejawskrawienia stwierdzić, że w danej sytuacji święci stanowiliby „konkurencję” dla wiodącej postaci Syna, Chrystusa — Dobrego Pasterza. Z drugiej strony wprowadzenie do kazań w szerokim wymiarze Matki Bożej, hierarchii świętych i aniołów mogło w oczywisty sposób wpłynąć na zaciemnienie obrazu wszechświata. Natomiast przy oszczędnym stosowaniu elementów jego konstrukcji można było stosunkowo łatwo dojść do przejrzystego, a nadto ściśle zhierarchizowanego obrazu świata. Jak zobaczymy, podobne rozwiązanie stosował Lorencowicz też w innych wypadkach.

SFERA LUDZKA

Drugą częścią kosmicznego układu jest u Lorencowicza świat czy raczej ziemia. Nie jest to bynajmniej pojęcie astronomiczne. Jest to część kosmosu znajdująca się poniżej sfery boskiej. W materialnych granicach tego obszaru mieści się życie i istnienie poznawalne zmysłowo i rozumowo.

Bóg nie jest wyizolowany od tej sfery. Kaznodziei wyraźnie zależy na uzmysłowieniu słuchaczom stałości kontaktu bóstwa ze światem. Czyni to już w tezie powyżej omawianej, której przedmiotem była wszechmocność Stwórcy. Tutaj jednak wypada odnotować bardzo znamienne stwierdzenie autora. Według niego wszystko, co żyje, a człowiek w szczególności, uzależnione jest od boskiej ingerencji⁸⁵. Nawet samo istnienie temu prawu podlega. Jest to teza rozpowszechniona w XVII w. Spotykamy ją często u innych kaznodziei szczególnie przy uzasadnianiu pozycji elekcyjnego monarchy⁸⁶.

Druga część wywodu zmierza wyraźnie w kierunku uzmysłowienia wiernym materialności i ciągłości tych stosunków. Następuje bowiem obraz przelania duszy przez chuchnięcie połączone z obrazkiem pary uchodzącej z ust Stwórcy itd. Równocześnie autor podkreśla, że jeśli Bóg przerwie na moment tę działalność, wszystko zamiera⁸⁷.

Niewątpliwie jest to kontynuacja założeń przyjętych w związku z koncepcją Boga dobrego. W jej ramach funkcjonował zespół poglądów wiążących węzłem swoistej przyjaźni człowieka i Stwórcę. Dla umocnienia tego poczucia potrzebny był realny kontakt dwóch światów: ziemskiego i nadziemskiego. Powyższy wywód nawiązuje do koncepcji Boga dobroczyńcy. Jednocześnie trzeba zdać sobie sprawę, że problem ten można

⁸⁵ Lorencowicz, jw. t. 2 s. 89-90.

⁸⁶ Na przykład Birkowski mówi, że choć ludzie wybierają króla, to jednak jest on Bożym wybranym, gdyż nie bez woli Boga się nie dzieje (M. Petzówna. *Państwo i prawo w kazaniach ks. Fabiana Birkowskiego*. Warszawa 1938 s. 111).

⁸⁷ Lorencowicz, jw. t. 2 s. 89 n.

widzieć szerzej. Nabierze on w tym wypadku charakteru elitarnego. Lorencowicz bowiem należał do kręgu ludzi stojących na czele swego zakonu, jeśli chodzi o prowincję polską. Wyjeżdżał kilkakrotnie na zachód Europy. Przy okazji mógł zaznajomić się z tendencjami nurtującymi myśl filozoficzną na tamtym terenie. Na przestrzeni XVII w. żywotny stał się problem koncepcji świata i stosunku psychicznego człowieka wobec niej. U progu tego stulecia zastosowano do badania przyrody dwa narzędzia: lunetę i mikroskop. Przed człowiekiem otwarły się dwie nieskończoności: makro- i mikrokosmos. Jednostka ludzka stanęła na ich styku. Powodowało to niejednokrotnie poczucie osamotnienia i zagubienia w ogromie świata⁸⁸. Toteż filozoficzny problem nieskończoności stał się jednym z podstawowych dla XVII-wiecznej myśli europejskiej⁸⁹. Tymczasem w kazaniach właśnie go brakuje, tak jakby skończoność świata była oczywistością. Można by za to uważać omawianą tu tezę kaznodziei za kontrpropozycję. Wedle niej człowiek nie jest sam w przestrzeni. Ma kontakt z siłą główną, najwyższą w kosmosie. Jej przyjazny stosunek likwiduje niejako problem zagrożenia i zagubienia jednostki w ogromie świata.

Z drugiej strony musiał się Lorencowicz postarać o zaakcentowanie wielkości Boga w stosunku do człowieka. Temu celowi służą uwagi o tym, że ziemia z jego perspektywy jest czymś małym i podłym⁹⁰. Zabieg ten był konieczny ze względu na nauki moralne zawarte w kazaniach. Ziemia w tym ujęciu jest miejscem przeklętym przez Boga Ojca, gdzie „[...] nic prócz cierpienia, pokrzyw i ostów, głógów kolących, chwastów i zielsk zaraźliwych [...]”⁹¹ nie ma. Zamieszkują ją dzikie bestie, do których poziomem zbliżył się też człowiek. Ziemia oczywiście nie jest pozabawiona powabów. Są one jednak złudą, gdyż przemijają szybko jak wiatr. Koniec świata zacznie się od zerwania tych ozdób. Ziemia stanie się pustynią, a ludzie ukążą się w całej swej ułomności i brzydocie⁹².

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że jest to rażąca niekonsekwencja w stosunku do przedstawionego poprzednio obrazu Boga dobroczyńcy pięknego i wspaniałomyślnego. Jest to jednak sprzeczność pozorna. Po pierwsze obie wizje podporządkowane są jednemu celowi, którym jest moralizowanie w stosunku do słuchacza. Z drugiej strony człowiek dzisiejszy używa nieco innych, nazwijmy je umownie, renesanso-

⁸⁸ Suchodolski, jw. s. 29-99.

⁸⁹ L. Kołakowski. *Światopogląd XVII stulecia*. W: *Filozofia XVII w.* Warszawa 1959 s. 8-9.

⁹⁰ Lorencowicz, jw. t. 1 s. 117-119.

⁹¹ Kazanie na Boże Narodzenie, a więc mamy tu do czynienia z budowaniem obrazu przez kontrast tezy i antytezy: przeklęta ziemia i dobry Chrystus Odkupiciel — zarazem drobne i kruche dziecko (tamże s. 25).

⁹² Tamże t. 2 s. 267-268.

wych kryteriów oceny piękna. Tymczasem kaznodzieja uważa za piękne i wspaniałe tylko to, co nieprzemijające. Kryteria te nie mogą być stosowane do rzeczy doczesnych. Widzenie świata wychodzi tu z podłoża ascetycznego, kierującego dążeniami ludzi w sposób wertykalny. Być może pewien wpływ miał w tym wypadku na Lorencowicza K. Družbicki. Ten często tu wspomniany pierwszy nauczyciel zakonny kaznodziei był szeroko znany ze swych umartwień i ascetycznego stosunku do świata. Wydaje mi się, że nie jest to jednak najważniejsze. Powyższa ocena wartości doczesnych wynika z kontekstu, w jakim została wypowiedziana. Jest nim wywód moralizatorski mający na celu wiązanie człowieka z Chrystusem, niosącym w sobie nieprzemijające wartości. Toteż nie bez wyrozumowanego założenia autor umieścił tę wizję w kazaniu na Boże Narodzenie⁹³. Przeciwwstawia tu Lorencowicz wspaniałości Zbawiciela obraz ziemi przeklętej, przez co fakt zejścia na nią Mesjasza zyskuje wymiar heroicznego poświęcenia dla człowieka. Podsumowaniem tego wszystkiego jest hasło: „Wyrzucimy wszystkie inne goście, z którymi on się zgodzić nie może”⁹⁴. Na podkreślenie zasługuje tu moralizatorski wydźwięk całości, gdyż chodzi tu o grzechy. W tym kontekście wizja ziemi jako zakątka pozbawionego piękna nie kłóci się z obrazem Boga dobrego. Poza tym uzupełnieniem są tu uwagi kaznodziei, który zachwyca się, że Bóg tak doskonale urządził ziemię, by człowiekowi na niczym nie zbywało. Trzeba podkreślić jednak, że odmawianie sferze podniebnej jakichkolwiek wartości dominuje w kazaniach. Dowodzi to priorytetu zadań moralizatorskich w kazaniach.

Stwórca jest połączony ze światem nie tylko przez swe działanie. Na tym polega „kosmiczna rola” człowieka. Jest on bowiem jako istota rozumna „[...] legatem, tłumaczem od Boga i posłem do wszystkich rzeczy stworzonych [...]”. Równocześnie Bóg stworzył ziemię na chwałę swoją. Tymczasem inne stworzenia nie potrafią się z tego wywiązać „[...] ale tej chwała nie mogą oddać przez siebie same, tylko przez człowieka im ten trybut, który imieniem wszystkich płaci człowiek, wdzięczności i poddaństwa wszystkim”⁹⁵. Jak już widać, z nakreślonego tu „posłannictwa” człowieka wynika jego związek z Bogiem a pośrednio Kościołem, będącym instytucją stworzoną właśnie do chwalenia Boga. Ten moment ma duże znaczenie dla problemów, którymi zajmiemy się później. Uzasadniał on bowiem bogactwa kościelne oraz pretensje polityczne dostojników duchownych, bowiem tylko Kościół monopolizował działania zmierzające do spełnienia najgłębszego posłannictwa człowieka na ziemi.

Najważniejszą częścią sfery podniebnej był dla Lorencowicza czło-

⁹³ Tamże t. 1 s. 117-119.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ Tamże t. 2 s. 201.

wiek. On też jest głównym ośrodkiem zainteresowania kazań. Ponieważ zaś jest to zainteresowanie głównie moralną stroną egzystencji ludzkiej, będzie to obraz surowy.

Człowiek powstał na skutek kreacji Boskiej. Toteż jak poprzednio jeśli kaznodzieja mówi o nim ze względu na akt stworzenia, nie posiada się z zachwytem nad doskonałością tworu. Już to pod względem fizycznym: „[...] aleć na ciele zupełnie doskonałym, zdrowym i żadnej choroby nie podległym”⁹⁶. Jednakże tę łaskę utracił człowiek na skutek grzechu. Przez to upadł nisko: „Nie masz na całej ziemi rzeczy od człowieka słabszej, nędzniejszej, chorszej, i ułomniejszej”⁹⁷. Jest to, jak widać, dalszy ciąg wywodów związanych z problemem teodycei.

Oczywiście dobry Bóg nie poprzestał na doskonałości fizycznej swego tworu, lecz wlał weń duszę podobną do własnej natury. Toteż autor wyraża się: „[...] we wszystko dobrego raz człowieka wystawiwszy”⁹⁸. Brzmi to bardzo pięknie. Jednocześnie jednak miał przed oczami słuchacz swój dzień dzisiejszy. Przemarsze wojsk, pożary, rabunki, okrucieństwa, których nierzadko dopuszczali się nie tylko najeźdźcy, ale także współziomkowie. Toteż po peanie pochwalnym, który miał wzbudzić uczucie miłości do Boga, musiał nastąpić opis natury ludzkiej w stanie upadku, w jakim się po grzechu znalazła i jaką była w oczach współczesnych. Znowu jest to rozwiązanie z kręgu teodycei. W ogóle chciałbym jeszcze raz podkreślić jego częste występowanie na kartach kazań. Być może, kaznodzieja obawiał się lub wręcz zauważał w otaczającej go rzeczywistości zjawiska apatii i obojętnienia na sprawy sakralne pod wpływem doznanych nieszczęść⁹⁹. Przeciwdziałać temu mógł długi ciąg wypowiedzi broniących Boga przed zarzutem stworzenia zła i skorelowana z tym koncepcja Boga dobrego, wreszcie sygnalizowana tu kilkakrotnie tendencja do budzenia żywszych i cieplejszych uczuć religijnych u słuchaczy.

Koncepcja człowieka znajdującego się w stanie upadku jest u Loren-cowicza zdecydowanie pesymistyczna. Przede wszystkim „Człowiek z siebie sam i z natury swojej tak skłonny do złego, że bieży ustawicznie do upadku”¹⁰⁰. Na domiar złego otaczający go świat jest jego wrogiem, łudzając swymi powabami. „I tosz będzie, gdy do wrodzonych tak wielkich skłonności złych przystąpi wicher szczęścia doczesnego, przystąpią fawory, honory, stołki i urzędy wysokie”¹⁰¹. Tych wszystkich możliwości spełnienia doczesnych pragnień należy się obawiać, gdyż prowadzą do

⁹⁶ Tamże s. 212.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Tamże s. 74.

⁹⁹ K. Górski. *Religijność sarmatyzmu a kwietyzm*. „Teksty” 1974 nr 4 s. 74.

¹⁰⁰ Loren-cowicz, jw. t. 1 s. 74.

¹⁰¹ Tamże s. 75.

zguby. W ogóle człowiek jest szkicowany w najciemniejszych barwach. Na przykład ręce jego są czymś niszczącym, wszystko się w nich zatracca¹⁰². Tylko Bóg jest w stanie pomnażać dobra tego świata. Jednakże najczęściej zwracają uwagę kaznodziei niezgoda, pieniąctwo i skłonność do obmowy. Szczególnie ta ostatnia ułomność nabiera specyficznego wyrazu. Autor łączy ją z opowiadaniem, jak to obmawiający jezuitę został w cudowny sposób pokarany niemotą¹⁰³. Wszystkie wspomniane wady są uważane w literaturze jako dość rozpowszechnione wśród szlachty. Ich siła i występowanie pogłębiają się wraz z upadkiem kultury i osiągnają swoje apogeum w czasach saskich. One też miały zadecydować m. in. o wadliwym funkcjonowaniu demokracji szlacheckiej. Powyżej zaś przytoczona przypowieść nadaje piętnowaniu tych wad specyficzny posmak. Wypowiedział ją bowiem jezuita, przedstawiciel zakonu, który miał wielu wrogów w Rzeczypospolitej. Świadczą o tym porażki w sporach z Akademią Krakowską. Z jej środowiska wyszły najbardziej znane paszkwile przeciw Towarzystwu Jezusowemu, choć wśród ich autorów nie brak też i eksjezuitów¹⁰⁴. Nie zamierzam tu sugerować, że moralizowanie kaznodziei ogranicza się do cech i przywar, które samym jezuitom dokuczaly. Powyższe uwagi pragnę traktować jako próbę odpowiedzi na pytanie: dlaczego te, a nie inne przywary społeczne obserwowane przez kaznodzieję skupiły na sobie jego najbaczniejszą uwagę.

Oczywiście pozostały człowiekowi pewne przymioty, jak potrzeba „pospolitowania się z Bogiem”¹⁰⁵ i bardzo rzadko występujący zespół cech związanych z pokorą i posłuszeństwem. O społecznej wymowie tych cnót będzie mowa w następnym rozdziale.

W każdym razie upadek natury ludzkiej jest głęboki, co prowadzi autora bardzo daleko. Tak więc człowiek sam z siebie nie może nic dobrego uczynić, a jeśli coś takiego sprawi, to tylko „[...] za pomocą i rozkazaniem Bożym [...]”¹⁰⁶. Nawet „[...] nikt sobie zasłużyć dobrym żywotem i pobożnymi uczynkami nie może oświecenia wiary [...]”¹⁰⁷. Jest to rys bardzo ciekawy. Lorencowicz sprzeniewierza się w tym twierdzeniu tradycji jezuitkiej. Mianowicie jest ono z gruntu przeciwstawne założeniu Moliny, że człowiek może własnymi siłami doprowadzić do swego zbawienia¹⁰⁸. Natomiast zbyt dużym uproszczeniem byłoby twierdzenie

¹⁰² Tamże s. 128.

¹⁰³ Tamże t. 2 s. 181.

¹⁰⁴ J. Tazbir. *Literatura antyjezuicka w Polsce w latach 1578-1620*. Warszawa 1963 s. 31; tenże. *Arianie i katolicy*. Warszawa 1971 s. 79-103; Załęski, jw. s. 55-68.

¹⁰⁵ Lorencowicz, jw. t. 1 s. 26.

¹⁰⁶ Tamże s. 126.

¹⁰⁷ Tamże s. 81.

¹⁰⁸ Piechnik, jw. s. 57; Greniuk. *Autonomizacja teologii* s. 35.

o nawiązaniu w tym momencie do teorii predestynacji, mającej swój protestancki rodowód. Klasyczne tomistyczne stanowisko przedstawił Birkowski w swych kazaniach. Twierdził on, że cnota jest środkiem do osiągnięcia zbawienia. Jednakże do osiągnięcia cnoty potrzebna jest łaska¹⁰⁹. Niewątpliwie zdanie Lorencowicza jest niczym więcej, jak ostrą wypowiedzią na korzyść tego drugiego członu. Myślę, że jest to wynik tendencji, by w moralizatorskich wywodach podkreślać bezkompromisowe stanowisko wobec człowieka. Natomiast w kazaniach Lorencowicz w ogóle nie wspomina o istnieniu tzw. dekretów predeterminujących. Natomiast myślę, że powyższe zdanie wcale nie sprzeciwia się twierdzeniu S. Makowskiego „*Scientia media*, w której Bóg przed swym skutecznym dekretem na pewno i nieomylnie poznaje możliwości przyszłe wolne, na żaden sposób nie da się utrzymać”¹¹⁰. Być może, sam autor nie zdawał sobie sprawy, że w zapale piętnowania przywar swych słuchaczy zapuścił się nieco za daleko. Być może, wystarczyła mu prosta niesprzeczność, o której powyżej była mowa, w stosunku do ortodoksyjnego twierdzenia.

Ów ton pesymizmu utrzymuje się w uwagach nad życiem człowieka. Przybiera on formy dramatyczne. Najmniejsze zboczenie z drogi cnoty prowadzi do grzechu, a za nim do zguby. Tu następują porównania życia ludzkiego do wędrówki linoskoczka¹¹¹. Tymczasem dla oceny wartości czynu stawia autor bardzo wysokie kryteria.

1. obiekt dobry
2. łaska Boża
3. intencja (ku Bogu)
4. czas odpowiedni
5. sposób odpowiedni

Cały ten zestaw warunków podał Lorencowicz w jednym kazaniu, a więc mamy tu do czynienia ze spójnym blokiem podstawowych zasad oceny dobra moralnego. Na dodatek niespełnienie jednego z tych warunków powoduje negatywną ocenę uczynku. Jego ułomność zasługuje na karę¹¹². Wszystko to razem trąci nieco kauzuistyczną drobiazgowością. Cały zaś rozbiór uczynku jest oderwany od życia. Z drugiej strony Lorencowicz sprzeniewierza się kauzuistyce. Jego stanowisko przechyla się w stronę rygoryzmu moralnego, stawiając bardzo wysokie wymagania. Tymczasem w pismach teologów krakowskich zaobserwowano elementy

¹⁰⁹ Następuje tu bowiem jakby przełamanie naturalnej skłonności do grzechu (Petzówna, jw. s. 60 n.

¹¹⁰ W. Wicher. *Ks. Szymon Makowski. Teolog moralista polski XVII w.* Kielce 1926 s. 138.

¹¹¹ Lorencowicz, jw. t. 2 s. 170 n.

¹¹² Tamże s. 166-169.

polemiki z jansenizmem¹¹³. Jakkolwiek królowa Maria Ludwika utrzymywała kontakt z Port Royal¹¹⁴, to nawet rzadkość wzmiankowanych wypowiedzi (wręcz ich marginalność) świadczy, że jansenizm nie stanowił u nas żywotnego problemu. Być może, były one rodzajem profilaktyki przeciw objawom rygoryzmu, które mogły się stać pomostem dla doktryny Janseniusza. Jeśli te hipotezy były prawdą, to z dużym prawdopodobieństwem omawianą tu wypowiedź Lorencowicza można by zaliczyć do tej zwalczanej tendencji. Jest to tym bardziej symptomatyczne, że związany on jest ze środowiskiem mieszczańskim, z którego właśnie pesymizmu bywa wywodzony jansenizm¹¹⁵.

Lorencowicz daje sankcję swemu zaleceniu co do perfekcjonizmu w działaniu. Nad całym bowiem życiem człowieka ciąży widmo sądu. Jest on głównym elementem minorowego obrazu egzystencji ludzkiej. Jest to także element edukacji strachem. Była ona uważana w literaturze za jedną z podstawowych metod edukacyjnych tej epoki. Sam Lorencowicz teoretycznie wypowiada się raczej przeciw niej. Czyżby tym razem okazał się niekonsekwentny? Wydaje mi się, że nie. Edukacja strachem była w owych czasach raczej operowaniem karą, pojętą jako długi ciąg wymyślnych tortur. Spotykamy takie opisy w poezji i nie jest to bynajmniej poetycka metafora. Mamy tu raczej do czynienia z prostym zapisem powszechnych wyobrażeń¹¹⁶. Oczywiście sąd jest tu pewną formą presji psychicznej na słuchacza. Chodzi tu raczej o uzmysłowienie odbiorcy momentu końca egzystencji oraz że przyjdzie zdać sprawę ze swego ziemskiego postępowania. Prawdziwość tej tezy potwierdza Lorencowicz kilkakrotnie podkreślając, że wszystko należy czynić ze względu na Boga, a nie na zapłatę¹¹⁷, którą się od niego otrzyma. Toteż groźba sądu u Lorencowicza nie jest strachem przed sankcją. Siła jej polega na nieuchronności i poczuciu słabości z jednej strony, z drugiej na przeżywaniu punktu zwrotnego, który jednak jest straszny tylko dla grzesznika. Jest tak tym bardziej, że przejście granicy życia stawia człowieka przed obliczem Boga surowego (takim jest zawsze Bóg sądzący), gdy tymczasem drugie jego łagodne oblicze jest zwrócone na świat żywych. Nie jest to klasyczna forma edukacji idea *venitas*. Proces przemijania jest pozbawiony elementu makabry, choć niewątpliwie wprowadza piętno drama-

¹¹³ Wicher zauważa również u Makowskiego niezbyt konsekwentny i rozbudowany probabilizm (jw. s. 188-199).

¹¹⁴ M. Komaszynski. *Związki Ludwiki Marii z klasztorem w Port Royal. W: O naprawę Rzeczypospolitej XVII-XVIII w. Prace ofiarowane W. Czaplinskiemu w 60. rocznicę urodzin.* Warszawa 1965 s. 155-175.

¹¹⁵ Herbst, jw. s. 8.

¹¹⁶ *Poeci polskiego baroku* s. 321-322.

¹¹⁷ Lorencowicz, jw. t. 1 s. 110.

tyzmu w życie człowieka. Symptomatyczne jest, że Lorencowicz zachwala wartość obrazu ciała pięknej dziewczyny toczzonej przez robaki¹¹⁸, lecz sam z tego kierunku działania rezygnuje. Jest to chyba potwierdzenie tezy o świadomym doborze środków edukacyjnych. Autor czasami wzmiankuje swą sympatię dla którejś z tendencji, jednakże świadomie z niej rezygnuje, jeśli mogłoby to zaszkodzić czystości obrazu.

Właściwie wszystkie problemy etyczne przedstawione przez Lorencowicza rozgrywiają się w relacji bezpośredniej Bóg — człowiek. Już wspomniałem o eliminacji z kazań wszelkich istot, które mogłyby stanowić ogniwa pośrednie, jak anioły czy hierarchie świętych. Kaznodzieja posuwa się dość daleko w personalizmie stosunków. Przełamuje tu barierę przez siebie stworzoną, a oddzielającą wymiar boski od ludzkiego, co zmanifestowało się np. w stwierdzeniu: „[...] uczcił człowieka rozlicznymi łaskami”¹¹⁹. Oczywiście nie ma równości między stronami w tych stosunkach, co widać przy określeniu miejsca człowieka w nich „[...] na to samo jest stworzony od Boga, żeby tu żyjąc na ziemi chwalił go i czcił, o chwałę jego i cześć się starał i one mu we wszystkim oddawał [...]”¹²⁰. Aby osłabić materialność tych stosunków dodaje, że Bóg od człowieka nic nie potrzebuje¹²¹. Natomiast wszystkie dobrodziejstwa Stwórcy są wynikiem jego miłości, nie zaś zapłaty¹²². Największym z tych darów jest „nauka Pana Chrystusowa” dająca możliwość zbawienia. Służy ona jednak tylko tym, którzy żyją według Boga, a przynajmniej w sposób „nieprzeciwny Bogu i rozumowi”¹²³. Największą przeszkodą w spełnieniu tych warunków jest konieczność używania przez ludzi rzeczy doczesnych. Po pewnym czasie nie jeden z nich traci poczucie wagi spraw. Przywiązuje się do materialnych przedmiotów, przez co traci kontakt z Bogiem i popada w grzech¹²⁴.

Znamienne są tu też zapewnienia, że Bóg jest samowystarczalny i pomocy człowieka nie potrzebuje¹²⁵. Jest to kontrteza do konstrukcji Boga dobrego. W tym ujęciu Stwórcy staje się potężną istotą, nieosiągalną dla ludzkości. Potęga ta nie przytłacza ludzi. Jest to element swoistej aseku-racji, aby reprezentowana w kazaniach tendencja do zbliżania Boga i człowieka nie doprowadziła w umysłach słuchacza do niepożądanych wynaturzeń. Toteż uważam, że powyższa teza nie rozsadza spójności poglądów

¹¹⁸ Zob. przyp. 39.

¹¹⁹ Lorencowicz, jw. t. 2 s. 74.

¹²⁰ Tamże s. 201.

¹²¹ Tamże s. 79.

¹²² Tamże s. 73.

¹²³ Tamże s. 184.

¹²⁴ Tamże s. 113.

¹²⁵ Tamże s. 79.

Lorencowicza, raczej uzupełnia je, kładąc akcenty zgodnie z zamiarami autora na różne aspekty obrazu tak, by osiągnąć przez to pożądane efekty.

Religia jest ujęta w ramy prawno-obyczajowe formą kontaktu wiernych z bóstwem. Można by w takim razie na podstawie poprzednio omówionych wypowiedzi Lorencowicza stwierdzić, że religia jest siłą kosmiczną, w której realizuje się rola człowieka we wszechświecie. Toteż nie można tu pominąć tego rodzaju spraw. Przede wszystkim kaznodzieja jest zagorzałym przeciwnikiem dochodzenia prawd religijnych na gruncie rozumowym. Umysł wobec wyroków Boskich okazuje się zbyt słaby. Jego zastosowanie w tej mierze jest nadużyciem, za które spotka człowieka kara. Jest nią sprowadzenie na manowce dywagacji¹²⁶. Zapleczem tego poglądu są zasadniczo dwie sprawy. Pierwszą z nich jest ogólny duch potrydenckiej reformy w Kościele. Sobór doprowadził do usztywnienia dogmatycznego stanowiska strony katolickiej. Równocześnie w postanowieniach soboru, jak i potem w konkretnej działalności reformatorskiej dużą rolę odegrały akcenty dyscypliny wewnętrznej tak kleru, jak również i wiernych¹²⁷. Wreszcie opowiedziano się za dogmatem o nieomyślności papieża, przez co jego autorytet niezmiernie wzrósł. Temu autorytetowi podporządkowani byli bezpośrednio jezuita. W powyżej zarysowanym układzie połączonym z kontrolą wiernych i duchownych nie mogło być miejsca na indywidualne dochodzenie do prawd religijnych. Niewiara stała się zjawiskiem elitarnym. Sporą rolę odegrały tu pewne „dopasowania” przekazywanych przez Kościół treści do poziomu przeciętnego wiernego. Bywały one z pewną przesadą nazywane „prymitywizacją” religii, która poczęła wypierać niewiarę¹²⁸. Drugim elementem omawianego tu poglądu są polemiki jezuitów z protestantami, a głównie z arianami. Dużą w nich rolę odegrała podstawa dyskusji, która była problemem wyjściowym wszelkich kontrowersji. Bracia Polscy wysuwali program religii zgodnej z rozumem¹²⁹. Ich sposób dowodzenia, zarzuty stawiane wobec ortodoksji katolickiej, jak i upór w sporach zaważyły na negatywnej ocenie wartości rozumu w dociekaniach religijnych¹³⁰. Toteż Lorencowicz stawia znak równości pomiędzy przyjęciem metody racjonalistycznej a oziębłością w sprawach wiary¹³¹. Ten zarzut stawia w bardzo ostrym świetle przyjęcie koncepcji Boga jako dobroczyńcy ludzkości, wobec którego miłość jest swoim spełnieniem długu.

¹²⁶ Tamże s. 87-90.

¹²⁷ W. Müller. *Papiestwo a XVI-wieczne reformy*. „Znak” 23:1971 s. 930.

¹²⁸ B. Geremek. Tamże s. 941.

¹²⁹ A. Wiszowaty. *O religii zgodnej z rozumem*. Bm. 1960.

¹³⁰ Lorencowicz, jw. t. 2 s. 88.

¹³¹ Są nazywani *dubius in fide* albo spolszczonym terminem dubitantowie (tamże t. 1 s. 87).

Zewnętrznym przejawem życia religijnego są praktyki. Mają one ogromne znaczenie. Przede wszystkim są one ćwiczeniem, które podejmuje człowiek dla doskonalenia władz wewnętrznych. Ukoronowaniem „postu cielesnego” jest „post duszny”¹³². Jest to zarazem forma walki człowieka ze światem podziemnym, o którym będzie jeszcze mowa.

Na czoło wszelkich praktyk religijnych wysuwają się trzy: modlitwa, post oraz komunია. Ten ostatni sakrament długo omawia, czyni to jednak z pozycji dogmatycznych¹³³, a więc dla nas mniej interesujących, natomiast komentarze do modlitw i postu są ciekawe.

Jeśli chodzi o tę pierwszą, to kaznodzieja bardzo ją ceni: „Wiedzie, że modlitwa ma tę wagę i moc, że wymoże przez nie na Panu Bogu człek, co chce żywie [...]”¹³⁴. Oczywiście jest to efekt popularyzacji wśród wiernych podstawowej, a zarazem najprostszej formy praktyki religijnej. Autor ma dla niej tym większy szacunek, że w życiu jezuita zgodnie z konstytucjami Towarzystwa podstawową rolę odgrywała zmetodyzowana modlitwa św. Ignacego¹³⁵. Równocześnie jednak trzeba zwrócić uwagę na fakt, że jest ona swego rodzaju formą bezpośredniego kontaktu z *sacrum* i to kontaktu dostępnego dla wszystkich wiernych bez żadnych pośredników. Miała ona w swej genezie posmak magiczny. Twierdzenie o możliwościach modlitwy wypowiedziane przez Lorencowicza dowodzi, że nawet dla elity członków Towarzystwa w tym czasie nie była ona wolna od tego pierwiastka.

Tymczasem w pierwszą niedzielę postu spotykamy się z tendencją przeciwną: Lorencowicz uważa, że pogląd jakoby post zmywał grzechy i był niezawodnym środkiem do uzyskania łask Bożych jest zabobnem¹³⁶. Na dodatek traktuje to jako obrazę Stwórcy. „Takież u tych postników nabożeństwo i doskonałość Mazowiecka, a raczej Ruska”¹³⁷. Również przesadne stosowanie postów źle wpływa na równowagę ludzi. Nie znaczy to bynajmniej, że Lorencowicz zwalczał lub osłabiał pozycję postu jako praktyki religijnej. Wprost przeciwnie, występuje on ostro przeciw „delikatom”, którzy się nie chcą do nich stosować. Z całego wywodu przebija duża doza realizmu. Wydaje mi się, że doszły tu najsilniej do głosu wpływy probabilizmu. Zaleca tu autor umiar i wręcz zwalcza przesadną gor-

¹³² Tamże s. 109.

¹³³ Kazanie na Boże Ciało. Właśnie w tym kazaniu znajduje się jedyna ciekawa uwaga o tym sakramencie. Nawiązuje do koncepcji Boga dobrego. Snuje tu autor wywód na temat synostwa człowieka wobec Boga. Kontakt bezpośredni zachodzi tu właśnie przez sakrament. Jest to także pewnego rodzaju przełamanie granicy stref kosmosu (tamże t. 2 s. 103-107).

¹³⁴ Tamże t. 1 s. 131.

¹³⁵ Brou, jw. s. 15-24.

¹³⁶ Lorencowicz, jw. t. 1 s. 110, 112.

¹³⁷ Tamże.

liwość. Całość zmierza do ujęcia praktyki, dla organizmu dość uciążliwej, w wymiarach rozsądku.

Na koniec spraw związanych z religią, jak i w ogóle ze sferą ludzką, chciałbym zwrócić uwagę na zalecenie Lorencowicza skierowane do słuchacza. Mianowicie wiara jest dopiero wtedy pełna, jeśli zawiera w sobie pierwiastek heroizmu¹³⁸. Doskonale to podsumowuje uwagi o dramatyzmie życia ludzkiego i wymogach perfekcjonizmu w działaniu. Równocześnie też koresponduje z ideą Kościoła walczącego. Tak więc wierni w tym ujęciu byli żołnierzami, których cechą charakterystyczną jest aktywność. Autor sprzeciwia się wszelkim tendencjom kwietystycznym¹³⁹. Równocześnie jednak można się tu dopatrzeć pewnego związku, czy raczej jego rozerwania między obrazem kosmosu a obrazem świata społecznego. Będzie jeszcze o tym mowa w następnym rozdziale.

SFERA SZATAŃSKA

Trzecią najniższą sferą kosmosu jest w ujęciu Lorencowicza obszar szatana. Umyślnie nie używam tu słowa piekło. Często opisywane przez poetów i kaznodziei, było podstawowym elementem edukacji strachem. Jednakże nie sądzę, aby niechęć do tej formy oddziaływania zadecydowała o pominięciu obrazu piekła w kazaniach. Właściwie tylko raz występuje w nich sceneria i obraz tortur, jakim zostaną poddane dusze potępionych. Nie ma to jednak nic wspólnego z realistycznym opisem państwa piekieł¹⁴⁰. Zjawisko to należy widzieć przez analogię do przedstawionego poprzednio obrazu sfery boskiej. W stosunku do niej też w literaturze XVII w. występowały sensualistyczne wyobrażenia. Były nimi opisy monarszego dworu, rozwijane nieraz do rozmiarów swego rodzaju Rzeczypospolitej niebieskiej. Podobnie było też w wypadku piekła. Na szczycie swego kosmosu postawił kaznodzieja Boga, jednakże wszystkie materialne wyobrażenia starał się pominąć milczeniem. Musiał on konsekwentnie tak samo postąpić w stosunku do świata podziemnego. W ogóle obraz kosmosu jawi się tu jako gra sił, której przedmiotem jest ziemia, a szczególnie znajdujący się na niej człowiek. Siły te są personifikowane w postaci szatana i Boga. Nie znaczy to wcale, że w realność tych „postaci” Lorencowicz nie wierzył. Chcę tu jedynie podkreślić kumulowanie cech każdej ze

¹³⁸ Lorencowicz, jw. t. 1 s. 87-89.

¹³⁹ Zob. Górski. *Religijność sarmatyzmu*.

¹⁴⁰ Uwagi o niebie i podziemiu składają się w dość czytelny obraz. Niebo jest zorganizowane na kształt pałacu, którego bronią hufce anielskie (P. Kochanowski. *T. Tasso. Gofred abo Jeruzalem wyzwolona*. Warszawa 1968 s. 271), natomiast Piekło to miasto czy państwo o murach z ognia, który przecież pobożnych nie parzy (tamże s. 670).

sfer w postaci jednego jej przedstawiciela. Być może mamy tu do czynienia ze świadomym uproszczeniem obrazu świata ze względu na przejrzystość edukacyjną.

Gospodarzem podziemnej części kosmosu jest szatan. Autor nie różnicuje diabłów na niższe i wyższe. Nie tworzy rozbudowanej hierarchii czartowskiej, choć ślady jej istnienia w świadomości ludzi ówczesnych zachowały się do naszych czasów¹⁴¹. Poza tym w kazaniach diabeł jest zawsze czymś zewnętrznym w stosunku do świata ludzi. Tymczasem znane są podania ludowe o tym, jak to część strąconych w czeluście duchów nie doleciała na dno piekieł, lecz spadła na ziemię. Były to diabły lokalne¹⁴². Z ogólnego tonu widać, że Lorencowicz bardzo obawia się sił nieczystych. Być może dlatego stara się jak najbardziej rozgraniczyć oba światy. Jednakże znów sprawę tę można widzieć przez analogię do obrazu obszaru Boga. Każda sfera kosmiczna ma u Lorencowicza swego gospodarza, który jest z nią związany i który w niej dominuje. W takim kontekście nie mogło być mowy „o osadnictwie czartowskim” na ziemi.

Również hierarchie piekielne zostały potraktowane w podobny sposób. Można w tym wypadku dostrzec inną stronę sprawy. Występujące w wyobrażeniach ludowych diabły lokalne i te pomniejszych były częstokroć niezbyt silne i mądre. Czasem je oszukiwano. Nieraz udawało się „czartowski drobiazg” oswoić i uzyskać diabełka służebnego, który zapewniał swemu „panu” rozmaite profity¹⁴³. Niewątpliwie ta mnożąca się rzesza szatańska mogła być czymś niepokojącym dla kaznodziei. Stwarzała ona bowiem możliwości bezpośredniego kontaktu ze sferą świętą. W tej części nie była ona kontrolowana przez Kościół. Już nie chodzi o to, że dla zakonnika szatan stanowił rodzaj materialnego wroga, z którym kontakty napełniały go przerażeniem¹⁴⁴. Rozpadał się tu bowiem monopol Kościoła na kontakty z *sacrum*. Zagrożenie było tym większe, że w wielu podaniach ludowych szatan był pozbawiony swej przerażającej siły i złego działania. Przeciwnie, nawet czasem niósł pomoc pokrzywdzonym¹⁴⁵. W tym mo-

¹⁴¹ A. Obodziński tworzy bogatą drabinę diabelską. Na różnych jej stopniach znajdują się różne bóstwa starożytności. Swoją drogą ciekawe, jaką podróż odbyłby z greckiego i rzymskiego panteonu do sarmackiego piekła (*Poezi polskiego baroku* s. 321-322).

¹⁴² A. Fischer. *Diabeł w wierzeniach ludu polskiego*. W: *Studia staropolskie*. Kraków 1928 s. 199-209.

¹⁴³ Tamże s. 203 n.; *Słownik folkloru polskiego*. Pod red. J. Krzyżanowskiego. Warszawa 1965 s. 72; *Podania i legendy polskie, ruskie i litewskie*. Oprac. L. Siemiński. Warszawa 1975 s. 211-215; K. Wójcik. *Klechdy starożytne opowieści i podania ludu polskiego i Rusi*. Warszawa 1974 s. 301 n.

¹⁴⁴ J. Bystron. *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI-XVIII*. T. 1. Warszawa 1932 s. 300.

¹⁴⁵ Wójcik, jw. s. 257-260.

mencie diabeł wchodził w prerogatywy podstawowych cech Boga. Było to nie do przyjęcia. Wobec powyższych niebezpieczeństw kryjących się w podaniach ludowych nie może dziwić fakt, że mówiąc o szatanie Loren-cowicz używa zwrotów, które mogą się tylko stosować do pojedynczej osoby. Zresztą można tu, jak w poprzednich dwu wypadkach powiedzieć, że powoduje to także prawo „symetrii do sfery boskiej”. Toteż u Loren-cowicza szatan ma jedną postać i zamieszkuje tylko jedną sferę: podziemną. Diabeł jest tu potężną siłą czyhającą nieustannie na zgubę człowieka. Jest on wojownikiem¹⁴⁶. Prowadzi nieustannie walkę o wpływy w strefie człowieka. Przeciwnikiem jego jest Bóg, którego nienawidzi. Choć nigdy Go nie pokona, to jednak odnosi szereg doniosłych zwycięstw¹⁴⁷. Jak z tego widać, ziemia i znajdujący się na niej człowiek znaleźli się w środku układu kosmicznego. Działają nań dwie przeciwstawne siły. Już sama nienawiść je dzieląca jest wyznacznikiem dramatyizmu życia człowieka. We wspomnianych podaniach ludowych człowiek był w stanie pokonać diabła dzięki swej przemyślności. U Loren-cowicza pozycja człowieka jest o wiele słabsza. Jest on przedmiotem działania sił kosmicznych, i choć może mieć pewien udział w tej grze¹⁴⁸, to jednak nie jest w stanie przyjąć roli pierwszoplanowej o czymś decydującej. Nawiązuje ten pogląd do ogólnie pesymistycznej oceny człowieka, jaką wygłaszał kaznodzieja z punktu widzenia moralisty.

Prawdopodobnie ze względu na swą potęgę szatan został w kazaniach nazwany „księciem świata”¹⁴⁹. Neguje też autor możliwość deprecjonowania jego groźnej roli, bowiem „[...] to i z powinności, i natury ma swojej, że jest kusicielem”¹⁵⁰. Zaraz potem następuje materialny opis walki czarta o człowieka i jego świat. Widzimy go okutego w żelazo, umacniającego się na zdobytym terenie, opatrującego twierdzę sprzętem wojennym, a przede wszystkim bogatego w fortele i prowadzącego klasyczną wojnę podjazdową¹⁵¹. Diabeł jawi się tu jako przeciwieństwo Boga. Tego ostatniego tylko raz widzieliśmy w zbroi i to po końcu świata. Szatan stara się weń wdrzeć z bronią w rękę. Na dodatek zwraca uwagę fakt, że dużo mówi kaznodzieja o twierdzach i ich dobrym opatrywaniu przez Bożego przeciwnika. Skądinąd wiemy, że nie było to regułą w Rzeczypospolitej. Za to jej przeciwnicy (Rosja, Szwecja) baczoną uwagę na to zwracali. Przy braku piechoty i dział oblężniczych trudno było potem odzyskiwać stracony teren. Wydaje mi się w związku z tym, że autor odwołuje

¹⁴⁶ Loren-cowicz, jw. t. 1 s. 121.

¹⁴⁷ Tamże t. 2 s. 65.

¹⁴⁸ Przez stosowanie praktyk religijnych (zob. przyp. 89).

¹⁴⁹ Loren-cowicz, jw. t. 2 s. 91.

¹⁵⁰ Tamże t. 1 s. 121.

¹⁵¹ Loren-cowicz, jw. t. 1 s. 121 n.

się tu do doświadczeń wojennych narodu polskiego, a właściwie szlachty, nadając diabłu cechy przeciwników wojennych, wrogów narodu. Jest to ciekawy element edukacyjny. Poza tym szatan przedstawiany w zbroi po czasach wojen i przemarszów wojsk musiał budzić strach i odrazę. Wszyscy bowiem zdawali sobie sprawę z tego, co znaczy najazd zbrojnego męża. Jest to tym bardziej wyraźne, że przeciwnych zabiegów użył kaznodzieja mówiąc o Bogu.

Metody prowadzenia walki przez szatana są jasne i zgodne z powszechnymi wyobrażeniami tych czasów. Diabeł próbuje zawładnąć człowiekiem w sposób materialny, tzn. dostać się do jego wnętrza. Ponieważ jednak boi się tak po prostu stanąć przed człowiekiem, zaczają się na niego „po sklepach ciemnych, po nocy, w ogrodach”¹⁵². Równocześnie stosuje najprzeróżniejsze metody: „listki”, „piekielne baby”, „ziela i wanny”¹⁵³. Gdy tylko osiągnie swój cel, natychmiast usadawia się w organach mowy i łyż do woli Boga, sprawiając Mu tym ból¹⁵⁴. Czasem też opętani mają języki związane. Wtedy diabeł obwarowuje się w sercu człowieka. Potem zaś „[...] wzajem co sercu jest trudno, żeby przez usta wyniść nie miało i są tam jakieś śnać dwie żyłki od języka, jak powiadają naturalistowie, jedna idzie do serca, druga do głowy i mózgu”¹⁵⁵. Toteż po mowie najłatwiej poznać, co się dzieje we wnętrzu człowieka. Ta część wywodów kaznodziei wygląda, jak poradnik diagnostyczny egzorcysty. Ponieważ zaś samo zjawisko jest dość rozpowszechnione w tych czasach, należy więc sądzić, że przedstawione tu poglądy nie odbiegają od obiegowych.

Szatan też może łatwo uspić duszę człowieka. „Tejże sztuki zażywa diabeł z ludźmi. Poczęstuje rozkoszami, łaskotkami, a przysypie mandragory aż ich uspi”¹⁵⁶. Są dwa rodzaje snu:

1. materialny — rozpadnięcie się związku między siłą członków i zmysłów,

2. duchowy — rozpad związku między siłami duchowymi i zmysłami.

Sny są dla Lorencowicza atrybutem takiego stanu, w którym człowiek traci rozsądek oraz zdolność sądzenia. Stąd sny należy tłumaczyć przeciwnie do ich treści¹⁵⁷. Sen jawi się tu jako gestia szatana. Jest on tu raczej przedstawicielem wszystkich zjawisk z pogranicza rzeczywistości¹⁵⁸. Wszystko, co znajduje się poza zasięgiem zmysłowego poznania, jest prze-

¹⁵² Tamże s. 79 n.

¹⁵³ Tamże.

¹⁵⁴ Tamże t. 2 s. 193.

¹⁵⁵ Tamże t. 1 s. 122.

¹⁵⁶ Tamże t. 2 s. 262.

¹⁵⁷ Tamże s. 262-264.

¹⁵⁸ Można by tu dopatrywać się wpływu ostrożnego stosunku jezuitów do przeżyć mistycznych (S. Ciesielska-Borkowska. *Mistycyzm hiszpański na gruncie polskim*. Kraków 1939 s. 31-32).

rażającym odmętem, gdzie wobec szatana człowiek jest zupełnie bezbrony. Jest to jeden z powodów, dla których w kazaniach jest wciąż obecne zagrożenie przez diabły. Z powyższych racji także autor umieścił działającego szatana w miejscach ciemnych, gdzie traci swą moc. Tu też rozwiązuje się pewna zagadka. Otóż Lorencowicz jest zdecydowanym przeciwnikiem używania rozumu w sprawach wiary. Jednakże wielokrotnie mówi, że życie ludzkie nie powinno się przeciwstawiać „Bogu i rozumowi”. Widać z tego, że autor zakłada bezsilność szatana w ramach realnego świata. Przeto można właściwie powiedzieć, że nie jest on w stanie sforsować granicy sfery swojej i ludzkiej. Istnieje tu jednak szeroki pas ziemi niczyjej. Człowiek na nią wchodzi, gdy rozmija się z rozumem, gdyż jest to obszar zjawisk ponadzmysłowych. Tak więc autor w ten sposób uporał się z trudnością pogodzenia obrazu diabła kusiciela i ścisłego podziału sfer świata.

Innego rodzaju pułapką zastawioną na człowieka jest działalność ludzi związanych z szatanem. Jest to jakby drugi sposób przekroczenia sfery podziemnej, tym niebezpieczniejszy, że wkraczający na teren realnej rzeczywistości. W tym momencie ukazuje się naszym oczom ogrom zagrożenia. „Zły człowiek z samym się czartem jak najtajniej zmówiwszy, co kryjomo czyni, aż moy, co był zdrowiusienki, jak ryba pomału wysycha, wiednieje a drugi puchnie i nie obaczy się, kiedy upadłszy y umrze”¹⁵⁹. Szczególnie ciekawy jest tu sąd, że naturalnym sojusznikiem szatana jest człowiek zły. Zagrożenie będzie już ogromne, jeśli przypomnimy sobie, że natura ludzka wedle kaznodziei jest w ogóle skłonna do złego. Do tego trzeba dodać, że właściwie wystarczyło złe życzenie skierowane *via bies* na kogokolwiek [...] i już po człowieku. Groźba była bardzo realna i bliska. Można było bezwiednie stać się narzędziem szatana. Wystarczyło tylko w złości coś na kogoś powiedzieć. Tym bardziej że gniew jest dla Lorencowicza formą odejścia od zmysłów, a więc wejściem w fizyczny kontakt z szatanem: „Dobrowolnie na się czarta bierze”¹⁶⁰. Tak oto zagrożenie ze strony ludzi diabła jest wszechobecne. Tymczasem są to poglądy człowieka należącego do pewnej elity. Czyż domniemane zagrożenie nie było większe w oczach przeciętnego włościanina?

Ludźmi, którzy poszli na świadomą i pełną współpracę z szatanem są czarownicy i czarownice. Lorencowicz zna dwa sposoby ich działania: 1. przez działanie na figurkę lub inny przedmiot symbolizujący kogoś, co powoduje takie same skutki w obiekcie¹⁶¹, 2. przez kreślenie na piasku różdżką czarodziejską figur geometrycznych i operacje nimi¹⁶².

¹⁵⁹ Lorencowicz, jw. t. 2 s. 154.

¹⁶⁰ Tamże t. 1 s. 139.

¹⁶¹ Tamże t. 2 s. 193.

¹⁶² Tamże t. 1 s. 140.

Jest to właściwie wszystko, co napisał Lorencowicz o działaniu tych ludzi. Poza tym nie oskarża ich o nic prócz nieokreślonych kontaktów z diabłem. Na pierwszy rzut oka zwraca uwagę fakt, że nie ma tu mowy o ziołach i sporządzaniu z nich cudownych mikstur. Niewątpliwie nie chodzi kaznodziei o uwolnienie od podejrzeń znachorek i zielarek wiejskich, które istotnie stawały się często ofiarami stosu¹⁶³. W tym wypadku chciał chyba autor pozbawić złe moce kuszącej siły ofiarowywanych usług m. in. przez stosowanie cudownych mikstur np. przynoszących szczęście w miłości. Z drugiej strony zwraca uwagę położenie akcentu na szkodliwość działania ludzi związanych z szatanem. Oczywiście popełniają oni przestępstwo sakralne wchodząc w kontakt ze sferą zakazaną oraz obrażając przez to Boga dobroczyńcę. Jednak szczególną uwagę zwraca tu innego rodzaju szkodnictwo czarowników i czarownic. Jest ono materialne i wymierne, gdyż zawiera się w sprowadzaniu doczesnych nieszczęść na swych współziomków¹⁶⁴. W tym wypadku ludzie związani z szatanem stają się swego rodzaju bandą skrytobójców, tym niebezpieczniejszych, że mających możnego protektora. Mógł to być oczywiście dalszy ciąg dyskredytowania wszystkich, którzy poza Kościołem próbowali nawiązać kontakt z *sacrum*. Jednak publikowane w różnych pracach fragmenty akt z procesów o czary wykazują podobną intencję¹⁶⁵. Sprawy wypraw na Łysą Górę mają tam także swoje miejsce, jak i opisy stosunków z diabłami. Ich liczba rośnie w miarę, jak przedłuża się lista procesów stanowiących łańcuszek od pierwszego powództwa. Wtedy jednak można już mówić o polowaniu na czarownice, a do tego klimatu trudno już przystawić obiegowe poglądy, gdyż jest to pewien stan psychozy zbiorowej. Natomiast wszystko zaczynało się z zasady od konkretnego oskarżenia o wyrządzenie krzywdy materialnej. Na pewno proces o czary nie był w pełni zwyczajnym procesem kryminalnym. Jednak dwoistość jego podłoża bywa nie dostrzegana.

Jak wynika z poczynionych w tym rozdziale uwag obraz kosmosu i jego konstrukcja jest w dużej mierze uzależniona od przesłanek moralnych, ściślej rzecz biorąc od kształtowania moralności społecznej w kazaniach. Już sam dobór treści nadających charakter pojęciu Boga jest bardzo charakterystyczny. Dominuje tu bowiem obraz Boga dobrego z Chrystusem jako wzorcem na pierwszym planie. Przy tym wyraźna jest tendencja, aby prowadzić wywód tak, by pociągnąć uczucia w stronę Stwórcy, a nie akcentować Bożej potęgi łączącej się ze strachem przed najwyzszym. Kon-

¹⁶³ Baranowski, jw. s. 225-228.

¹⁶⁴ Lorencowicz, jw. t. 1 s. 138.

¹⁶⁵ B. Baranowski. *O wiedźmach, hultajach i wszetecznicach*. Łódź 1962; *Podania i legendy* s. 198-201. Poza tym będąc ludźmi szatana, z natury rzeczy czarownice i czarownicy musieli działać na szkodę ludzi, jako że ich działanie miało być przeciwne aktom Boga dobroczyńcy.

trastowo został zbudowany obraz świata podziemnego przy ukierunkowaniu uwag na dyskredytację ludzi związanych z satanem. Równocześnie przedstawiona przez kaznodzieję koncepcja człowieka jest pesymistyczna. Jest to także owoc spojrzenia przez pryzmat moralny, gdyż człowiek jako produkt kreacji Bożej zachwyca kaznodzieję. Wszystkie te powtórzone skrótkowo uwagi dowodzą priorytetu zadań moralizatorskich, jakie stawiał przed sobą Lorencowicz. Na przesłankach z nich wynikających oparła się kosmogonia autora rozpatrywanych tu kazań.

ROZDZIAŁ II

OBRAZ PAŃSTWA I SPOŁECZEŃSTWA

Przedmiot niniejszego rozdziału można traktować dwojako. Z jednej strony jest to pewne uzupełnienie obrazu przedstawionego w rozdziale poprzednim. Jest to po prostu uzupełnienie o drugi wymiar postrzegania i doświadczenia ludzkiego. Jeśli jednak głębiej zastanowimy się nad problemem, dojdziemy do wniosku, że cały obraz świata jest problemem organizacji mnogości zjawisk otaczających jednostkę ludzką rzeczywistości, przy czym obraz tzw. kosmosu jest w tym wypadku pewną organizacją naczelną. Natomiast obraz państwa i społeczeństwa jest z natury rzeczy niższym piętrem tego układu. Łączy się to z poprzednio wzmiankowaną tendencją kazań do ścisłej hierarchizacji członków składowych. Powyższe uwagi pragnę traktować jako podstawowe zastrzeżenia przed przystąpieniem do omawiania szczegółowych zagadnień tego rozdziału. Będą „materialnymi wektorami” kształtującymi obraz państwa i społeczeństwa w kazaniach Lorencowicza z natury rzeczy będą elementy związane z sytuacją polityczno-społeczną Rzeczypospolitej. Z jednej strony będzie to cały układ stosunków związanych głównie z postawą szlachty, która bacznie i nieufnie przyglądała się wszelkim poczynaniom mogącym godzić w jej prerogatywy, o czym niejednokrotnie mieli się przekonać jezuiti np. w osobie Skargi. Z drugiej strony ważną rolę będzie tu odgrywała polityka Kościoła katolickiego na ziemiach polskich połączona z realizacją w tych ramach bardzo różnych celów i treści tak politycznych, jak i edukacyjnych. Wszystko to dodatkowo przechodziło jeszcze swoistą ewolucję w ramach XVII stulecia.

W rozdziale tym spróbuję zasygnalizować wspomniane problemy na tle poglądów Lorencowicza na państwo i społeczeństwo. Zagadnienia przemian i przesunąć ideologicznych w ramach polskiej kontrreformacji nie doczekały się jeszcze szczegółowego opracowania. Podobnie ma się sprawa, gdy chodzi o spuściznę wielu kaznodziei nawet wśród tych, którzy

byli zaliczani do czołowych indywidualności epoki. Toteż możliwości przedstawienia poglądów Lorencowicza z innymi kaznodziejami XVII w. przedstawiają się raczej skromnie, jeśli chodzi o ilość osób i dzieł. Poza tym większość opracowań jest przestarzała i nie mogła mi dostarczyć żadnych wskazówek oprócz przytaczanych cytatów.

PAŃSTWO

Zagadnienia ogólne

Lorencowicz stara się być, o ile to możliwe, abstrakcyjny w swych wywodach na temat państwa. Poza tym przedstawiony tu materiał jest raczej rekonstrukcją pewnych elementów obrazu.

Można powiedzieć w tym wypadku, że koncepcja Lorencowicza jest teokratyczna. Już w ogólnych uwagach na ten temat pojawia się sformułowanie: „drugie królestwo Chrystusa” tzw. „polityczne”¹⁶⁶. Jest to konsekwencja założeń przyjętych w stosunku do kosmicznej konstrukcji świata już choćby dlatego, że wszystko, co człowiek czyni, dzieje się z Boskiego mandatu. Równocześnie przestrzeń ziemskiego życia człowieka, jaką jest państwo, musiała powstać jako produkt kreacji Bożej. Jest to podejście powszechne do sprawy porządku życia państwowego. Tak w przypadku kosmosu, jak i jego części np. człowieka, jeśli kaznodzieja myśli o stworzeniu ze względu na akt kreacji, to nie posiada się z zachwytem nad doskonałością tworu. Byłoby bowiem świętokradztwem mówić, że Bóg zrobił coś w sposób niedoskonały. Toteż żaden z pisarzy katolickich tej epoki nie kwestionował podstawowych zasad życia państwowego. Równocześnie jednak wielu kaznodziei XVII w. zgłaszało postulaty pod adresem doskonałości pewnych elementów obserwowanej sytuacji. Ponieważ ogólne założenie było wspólne wszystkim współczesnym Lorencowiczowi, nie będę się w dalszym ciągu tego szkicu tym zajmował. Natomiast będę się starał zwrócić uwagę na różnice w poglądach kaznodziei w poszczególnych elementach obrazu państwa. Materiał porównawczy jest tu bardzo skromny, jednakże nawet taka próba wykaże symptomatyczne przesunięcia ideologiczne w ramach XVII w. I tak np. nie prowadzi autor szczegółowych rozważań nad istotą i formami państwa, jak to czynili m. in. Skarga¹⁶⁷ i Birkowski¹⁶⁸. Jednakże po pierwsze: rozpatrywany zbiór stawia sobie inne cele, uwagi z kręgu polityki stanowią tutaj nurt poboczny. Poza tym nie miał on tak bliskiego kontaktu z tymi problemami, jak poprzednio wymienieni kaznodzieje. Na dworze nie bywał. Przed sejmem mów nie

¹⁶⁶ Lorencowicz, jw. t. 1 s. 145.

¹⁶⁷ P. Skarga. *Kazania sejmowe*. Wrocław 1972.

¹⁶⁸ Petzówna, jw.

wyglądał, zresztą w wielu miejscach wykazuje ostrożność o wręcz asekuracyjnym charakterze.

Jak już wspomniałem, koncepcja polityki Lorenłowicza jest typowo teokratyczna. Wedle słów kaznodziei „Bóg jest najwyższym i ostatnim celem Rzeczypospolitej”¹⁶⁹, z czym wiąże się posiadanie nad nią *supremum dominium*¹⁷⁰. W dalszym ciągu prowadzi to autora do uznania wyższości praw Boskich nad ludzkimi¹⁷¹. Teza ta mogłaby prowadzić do wielu konsekwencji. Jednakże Lorenłowicz nie idzie za nimi. Wyraźnie ciąży na nim obawa przed zarzutami nobilitowanych wiernych. Jako próbiez w tej sprawie może służyć problem prawdziwego szlachectwa. Jeśli bowiem założyć wyższość praw Boskich nad ludzkimi, to zagadnienie szlachectwa musiałoby się mieścić w ramach ocen moralnych. Wobec Boga przecież koligacje rodzinne czy też stan nie mają znaczenia. Tymczasem Lorenłowicz w ogóle nie stawia tego problemu, chociaż ze względu na moralizatorski wydźwięk kazań byłoby to w pełni uzasadnione. Trzeba tu dla pełności obrazu odnotować, że kaznodzieje na przestrzeni XVII w. nie raz stawiali to zagadnienie. Do tej liczby należą Szymon Makowski i F. Birkowski. Ten ostatni poszedł w tej kwestii wyjątkowo daleko twierdząc, że jest ono naśladowaniem Chrystusa. Szlachectwo ziemskie jest dla niego natomiast sprawą przypadku, dziełem ślepego losu. Nie warto się nim zajmować, gdyż jest krótkotrwałe. Prawdziwym szlachectwem jest dopiero nobilitacja w Rzeczypospolitej niebieskiej¹⁷². Z drugiej strony można by postawić zdanie J. Mijakowskiego. Uważa on, że szlachectwo jest przywiązane do stanu herbowego, więc z tego tytułu należą się jego przedstawicielom wszelkie godności¹⁷³. Przedstawiają się nam dwa diametralnie różne poglądy¹⁷⁴ wypowiedziane w tym samym czasie. Z jednej strony potomek szlachecki, być może, z rozwiniętym „kompleksem klienta możliwych”. Z drugiej strony mieszczanin, który swym zdolnościom zawdzięcza swe wyniesienie oraz bliskość monarchy i środowiska dworskiego. Na jego terenie mógł sobie kaznodzieja na niejedno pozwolić. Jak na tak zarysowanym polu można by określić Lorenłowicza? Jeśli jeszcze dodamy, że wypowiadał swe poglądy ok. 30 lat później, gdy już pogłębiła się pauperyzacja tłumów szlacheckich, a z nią zaostrzyła się wrażliwość na punkcie pozycji stanowej. Nie bronił jego pozycji dwór królewski. Był co prawda

¹⁶⁹ Lorenłowicz, jw. t. 1 s. 146.

¹⁷⁰ Tamże s. 55.

¹⁷¹ Tamże.

¹⁷² Petzówna, jw. s. 104-105.

¹⁷³ W. Kosiński. *Jacek Mijakowski. Kaznodzieja barokowy. Przyczynek do dziejów kaznodziejstwa polskiego XVII w.* Radom 1916 s. 47.

¹⁷⁴ Oczywiście, aby nie tworzyć fałszywego obrazu, należy zrobić zastrzeżenie co do czasu wypowiedzenia fałszywych uwag. Dzieli je przestrzeń jednego pokolenia. W tym czasie szlachta stała się bardziej drażliwa na punkcie swojej pozycji.

członkiem potężnego zakonu. Z drugiej jednak strony właśnie w jego ramach sprawował wiele lat godności rektora, a także superiora kilku kolegiów. Co za tym idzie, stykał się z rodzicami (w przeważającej części pochodzenia szlacheckiego) swych uczniów. Od ich ofiarności w dużej mierze były uzależnione przyszłe losy uczelni, jako że nauka w kolegiach jezuickich była formalnie bezpłatna. Te wieloletnie doświadczenia mogły zdecydować o poglądach wypowiedzianych przez kaznodzieję pod koniec życia. Na koniec trzeba też podkreślić, że jezuita nie tylko kształcił całe pokolenia polskiej szlachty, ale też budził jej nieufność¹⁷⁵. Wypadki rokoszu Zebrzydowskiego, sprawa Skargi, porażki w sporach z wszechnicą jagiellońską były tu groźnym *memento*. Nie wyczerpuje to zagadnienia: dlatego Lorencowicz nie postawił tak zasadniczego problemu.

Król

Naczelnym punktem wszystkich rozważań o państwie XVII w. był problem monarchy. W ramach układu kosmicznego miejsce Boga i miejsce monarchy w państwie są w bardzo charakterystyczny sposób do siebie zbliżone. Zagadnienie to ogniskowało na sobie zainteresowanie bodaj wszystkich osób zajmujących się kwestiami politycznymi. Za wyjściowe można by uznać stanowisko Skargi. Ścisłej rzecz biorąc chodzi tu o zespół poglądów zawarty w tzw. *Kazaniach sejmowych*, bowiem po klęsce, jaką poniósł kaznodzieja królewski także w wymiarze osobistym, podczas rokoszu Zebrzydowskiego, zaczął wycofywać się z poprzedniego stanowiska. Było ono zdecydowanie rojalistyczne. Król w tym ujęciu miał być jedynowładcą wykonującym „[...] naśladowanie rządów niebieskich”¹⁷⁶. Następca Skargi na dworze królewskim, Birkowski, także czyni króla pomaźnięm Bożym, jednakże najwięcej wysiłku wkłada w umocnienie jego „sakralności”. Stosuje tu wywód ściśle odnoszący się do stosunków polskich, a przeciwdziałający zarzutowi szlacheckiemu: na to i na to żeśmy cię, królu, wybrali¹⁷⁷. Birkowski nie walczy o poszerzenie atrybutów władzy. Stara się jedynie umocnić autonomię władcy w ramach demokracji szlacheckiej. Na pewno działa tu różnica przynależności zakonnej. Skarga jest jezuitą, Birkowski zaś dominikaninem. Silny związek pierwszego pokolenia jezuitów polskich z ideą katolickiego absolutyzmu daje tu o sobie znać. Równocześnie Birkowski głosi swe kazania po porażce wyżej wspomnianej tendencji.

¹⁷⁵ „Patres Societatis na spowiedziach chłopcy nasze buntują, na swe pany wsadzają” (*Pisma polityczne z czasów rokoszu Zebrzydowskiego 1606-1608*. Wyd. J. Czubek. T. 2. Kraków 1916 s. 47).

¹⁷⁶ W. Wąsik. *Historia filozofii polskiej*. Warszawa 1958 s. 141.

¹⁷⁷ Petzówna, jw. s. 111 n.

W jakim stosunku do tej bazy wyjściowej¹⁷⁸ pozostają poglądy Loren-cowicza? Trzeba tu pamiętać o różnicach czasowych. Omawiane poglądy pochodzą z początków XVII w. Główne założenie jest tu dla wszystkich wspólne. Król jawi się jako pomazaniec Boży na ziemi. Znamienne jest tu nawiązanie do obrazu Dobrego Pasterza prowadzącego swe owieczki do zbawienia¹⁷⁹. Jest to zarazem podstawowy element konstrukcji modelu dobrego władcy u wszystkich kaznodziei tych czasów. Jest to także przeciwstawienie się wszelkiego rodzaju nawiązaniom do znienawidzonego przez szlachtę „Księcia” Machiaveli¹⁸⁰.

W tym miejscu wypada się zatrzymać, by zwrócić uwagę na kilka znamienych rysów. Dobry Pasterz to niewątpliwie nawiązanie do uniwersalnej symboliki chrześcijańskiej, mającej swe źródło w starochrześcijańskich przedstawieniach ikonograficznych. Z drugiej strony Dobry Pasterz to jeden z bardzo wyakcentowanych elementów reformy trydenckiej. Miał nim być biskup, jak i pleban. Podstawą ich działalności, tak jak w wypadku króla, miała być dbałość o owieczki, a szczególnie o ich zbawienie. Ciekawą jest dla nas w tym wypadku analiza modelu biskupa, jakiej dokonał „ojciec polskiej kontrreformacji” S. Hozjusz. Chciałbym przytoczyć tu niektóre jego myśli, gdyż wydaje mi się, że rzuca one ciekawe światło na istotę stosunku monarchy do sfery sakralnej. Przede wszystkim więc „Kościół to społeczność wierzących, jako składające się z wielu członków ciało, którego głową jest Chrystus”¹⁸¹. Jeśli założyć, że na szczycie organizacji społeczno-państwowej stoi król, paralela narzuca się sama. Na dodatek podejście do władzy biskupów jest u Hozjusza bardzo symptomatyczne. Mianowicie istotą władzy nie jest sakrament, lecz jurysdykcja¹⁸². Przy tym założeniu bardzo łatwo było przetransponować obraz społeczności wiernych na koncepcję państwa opartego na wzorach katechizmowych¹⁸³. Jest to zarazem koncepcja republiki chrześcijańskiej, w której król jako pomazaniec Boży ma swe wysokie miejsce w hierarchii kościelnej (w szerokim tego słowa rozumieniu). Rozkaz królewski jest

¹⁷⁸ Oba zacytowane poglądy różnią się między sobą. Miała tu wpływ ewoluująca sytuacja i różna przynależność zakonna (Birkowski był dominikaninem, Skarga — jezuitą). Szczególne przywiązanie jezuitów do idei katolickiego absolutyzmu dało tu o sobie znać. Jednakże równocześnie można oba poglądy podciągnąć pod wspólny mianownik, gdyż wyraźnie zmierzają do wzmocnienia pozycji króla.

¹⁷⁹ Loren-cowicz, jw. t. 2 s. 25-29.

¹⁸⁰ R. Pollak. *Z dziejów Machiaveli w Polsce*. „Ruch Literacki” 1:1926 nr 9 s. 257-260.

¹⁸¹ H. Wojtyńska. *Ideał biskupa w życiu i nauce Stanisława Hozjusza*. „Studia Warmińskie” 7:1970 s. 189-225.

¹⁸² Tamże s. 194.

¹⁸³ Tamże s. 212.

czymś więcej niż aktem prawnym. A przebieżem wierności Chrystusowi jest wierność monarsze¹⁸⁴.

Ten kompleks problemów, jak mi się wydaje, należyście ustawia problem wyboru modelu Dobrego Pasterza jako wiodącego dla postaci króla. Bowiem w tradycji chrześcijańskiej Dobry Pasterz to przede wszystkim Chrystus. Mamy tu do czynienia z przeniesieniem atrybutów osoby Boskiej na władcę. Jest to tym ważniejsze, że postać Chrystusa wysuwa się na plan pierwszy w sferze Boskiej kosmosu Lorencowicza. Czy jest to przypadek? Nie sądzę. Jak można się dalej zorientować, podstawowym dla koncepcji władcy elementem jest dobroć, a więc sposób prowadzenia charakterystyki, jak w przypadku Boga. To przeniknięcie chrystocentryzmu do polityki wydaje się najciekawszym elementem kreślonego tu obrazu.

Trzeba przy tym podkreślić zamierzoną jednostronność wyводу Lorencowicza. Otóż monarcha ma w jego ujęciu same obowiązki. Jest sługą swych poddanych, rządzącym ze względu na ich dobro. Inna postawa: „[...] on woł swawolny, co nic nie czyni w stadzie, jeno się wiecznie pasie [...]”¹⁸⁵ zasługuje na potępienie. Władca prócz praw Boskich nie powinien zwracać uwagi na nic, nawet na własne dobro. Nie idzie tu jednak Lorencowicz za Birkowskim i nic nie wspomina o możliwości wypowiedzenia posłuszeństwa królowi tyranowi, który łamie owe prawa¹⁸⁶. W ogóle znamienne jest, że wydawszy swe kazania w czasie, gdy krajem wstrząsnęły konfederacje i dopiero co skończył się rokosz Lubomirskiego autor nie wyakcentował sprawy posłuszeństwa monarsze, która była naturalnym ciągiem dalszych jego wywodów. Oczywiście znajdujemy np. w kazaniach wskazówkę o darze proroczym króla jako namiestnika Bożego: „[...] nie pobładzą oczy jego [...]”¹⁸⁷. Z tego mogłaby wyniknąć konkluzja w kierunku wyżej wskazanym, kaznodzieja jednak nie stawia kropki nad „i”. Trudno też przypuszczać, że przy całym szacunku dla instytucji nie był zwolennikiem posłuszeństwa dla niej. Być może, jest to wyraz niechęci w sprawie mieszania się do polityki krajowej, czego wyraz dał w swym zarządzeniu prowincjałskim¹⁸⁸.

Równocześnie w wyżej przytoczonymi tezami ogólnymi autor kreśli obraz królestwa i władcy. Jawi się on jako relacja szpital-lekarz. Kryje się w tym cień głębokiego dramatyzmu: „[...] jak lekarz od szalonych [...]”

¹⁸⁴ Tamże.

¹⁸⁵ Lorencowicz, jw. t. 2 s. 60 n.

¹⁸⁶ Petzówna, jw. s. 116.

¹⁸⁷ Lorencowicz, jw. t. 2 s. 148.

¹⁸⁸ Opowiedzenie się za bezwzględny posłuszeństwem monarsze byłoby zabranem głosu przeciw stronie rokoszowej. Tymczasem wspomnienia ostatnich lat panowania Jana Kazimierza były jeszcze żywe.

(tak monarcha — R. Ż.) [...] od poddanych cierpieć muszą [...]”¹⁸⁹. Król staje się tu prawdziwym niewolnikiem urzędu, który „[...] każdego poddanego fantazji musi się akomodować, wszystkich woli wygodzić”¹⁹⁰. Co za tym idzie na monarsze cięży obowiązek obrony obywateli. Toteż jawi on się „jako” tarcza chroniąca, świecąca, jako wóz, woźnica i koń”, jako „płaszcz od zimna, plut, wiatrow i innych krzywd powietrznych chroniący”¹⁹¹. Na tym tle dopiero można ujrzeć obraz bolesnego tronowania. Władza w tym ujęciu nie przynosi szczęścia, a tylko ból i rozliczne utrapienia¹⁹². Zgadza się to zresztą z tonem wypowiedzi innych kaznodziej, np. Młodzianowskiego: „Geniusz polski jak źle wodzów i królów łąjać”¹⁹³. I znów w tym wypadku jawi się dwojakiego rodzaju refleksja. Uwagi powyższe są niewątpliwie nawiązaniem do wydarzeń współczesnych, przede wszystkim do panowania Jana Kazimierza. Z drugiej strony użyty tu obraz przystaje doskonale do edukacyjnej konstrukcji obrazu Boga. Tam także Bóg dobroczyńca cierpiał na skutek grzechów ludzi.

Jeśli pokusić się o podsumowanie uwag Lorencowicza nad zagadnieniem monarchy, to trzeba powiedzieć, że jego stanowisko wobec poglądów Skargi czy nawet Birkowskiego jest mocno osłabione. Nawet zalecenia posłuszeństwa królowi są wypowiedziane aluzyjnie, nie wprost i właściwie tylko wynikają z wyvodu. Zarazem wszystko opiera się na tej samej zasadzie teokratyzmu. Niewątpliwie kazania powstały w okresie zaostrenia nastrojów szlachty. Duży wpływ miała tu niewątpliwie sprawa stronictwa francusko-dworskiego i jego porażki. Autor nie miał odwagi przeciwstawiać się rozpalonym niedawnymi wydarzeniami namiętnościom. Jest to bardzo charakterystyczne, jeśli porównamy to z wypowiedziami Chryzostoma Gołębiowskiego. Zostały wypowiedziane pod osłoną środowiska dworskiego, w którym zawsze było łatwiej o zwolenników rojalistycznych poglądów. Równocześnie upływ czasu i popularność Jan III, jak i jego zwycięstwa wojenne wpłynęły na pewno na pewien „renesans” powagi króla. Nie waha się Gołębiowski wypowiedzieć zdania: „A cóż to monarchowie świata, jeśli nie ziemscy bogowie”¹⁹⁴ i dalej przekonuje, że „[...]

¹⁸⁹ Lorencowicz, jw. t. 2 s. 26.

¹⁹⁰ Tamże s. 26 n.

¹⁹¹ Tamże s. 27. Uwagi te są wypowiedziane niedługo po Wielkanocy, a więc w czasie gdy nasila się ilość elementów nawiązujących do wzoru Dobrego Pasterza. Ma to związek ze świętem zmartwychwstania Chrystusa, przez co kaznodzieja jeszcze silniej podkreśla paralelę tych dwóch postaci. Król jest tu kreowany na bóstwo na ziemi. Świadczą o tym wierzenia ludowe o uzdrawiającej mocy monarchy.

¹⁹² Lorencowicz, jw. t. 2 s. 2-3.

¹⁹³ S a s. *Książd Tomasz Młodzianowski* s. 224.

¹⁹⁴ J. C a p u t a. *Chryzostom Gołębiowski, nadworny kaznodzieja króla Jana III. Studium historyczno-literackie*. Kraków 1901 s. 70.

Bóg mści się ich obelgów, jak własnych”¹⁹⁵. Nie jest to powrót do stanowiska Skargi. W każdym razie mamy tu do czynienia z poważnym wzmocnieniem tonu wypowiedzi, który raczej odniósłbym do Birkowskiego¹⁹⁶.

Jednakże można tu dojrzeć drugie tło. Już wspomniałem o pewnych analogiach mówienia o Bogu i królu. Mianowicie jest to metoda lansowania postaci monarchy malowanego w cieplejszych barwach *per analogiam* do postaci Syna-Chrystusa. Jest to swoista dialektyka przekonywania przez działanie na uczucia, ale te łagodne. Jednakże zastanawiające jest, że przy rysunku postaci Boga i króla użyta została ta sama metoda. Jeśliby pójść dalej za tą sugestią, to można by postawić tezę, że w wyobrażeniu Lorencowicza ziemia czy raczej przestrzeń państwa jest kopią układu kosmicznego. Dla rozstrzygnięcia tej kwestii brak materiału. Kazania bowiem nie stanowią jednolitego wykładu na temat państwa. Są to więc dane raczej wrywkowe. Byłoby to jednak wy tłumaczenie, dlaczego artystom XVII w. sfera niebieska tak silnie kojarzyła się z obrazem Rzeczypospolitej, czego wiele przykładów mamy w sztuce tego okresu.

Parlamentaryzm i problem wolności

Samym jądrem rozważań historyków o państwie polskim XVII w. jest sprawa parlamentaryzmu. Trzeba przy tym pamiętać, że nie chodzi tu jedynie o sejm walny, ale też o sejmiki o skromniejszym znaczeniu terytorialnym. Szczególnie od momentu, w którym zaczęto wymagać od posłów zdania sprawy z wykonania instrukcji, znaczenie tych ostatnich niepomiernie wzrosło¹⁹⁷. O ich złym wpływie nie wahali się pisać kaznodzieje dwóch pierwszych królów z dynastii Wazów: Skarga¹⁹⁸ i Birkowski¹⁹⁹. Obaj postulują nie tylko zmniejszenie roli sejmików, ale też zwiększenie roli senatu kosztem izby poselskiej. Szymon Starowolski bardzo ostro nawiązuje do tych poglądów: „I tak uzurpowali sobie władzę rządzenia pań-

¹⁹⁵ Tamże s. 71.

¹⁹⁶ Obok poczynionych wyżej zastrzeżeń trzeba dodać, że kaznodzieje reprezentujący bardziej zdecydowane stanowisko rojalistyczne wyszli ze środowiska dworskiego. Ono ich nie tylko formowało, ale i chroniło.

¹⁹⁷ W rzeczywistości poseł nie mógł niczego przedsięwziąć, jeśli nie zlecili mu tego wyborcy. Dochodziło do paradoksalnych sytuacji. Otóż sejm podejmował czasem uchwały, które potem sejmiki terenowe odrzucały, bowiem szlachta twierdziła, że jej delegat przekroczył swe kompetencje. Ogólnie rzecz biorąc, znaczenie instrukcji poselskich, jak i sejmików prowincjonalnych ocenia się negatywnie. Wpływały one bowiem na powiększenie bezładu, jaki trawił władzę ustawodawczą Rzeczypospolitej.

¹⁹⁸ W. Szetelnicki. *Kaznodziejstwo polskie XVI i XVII wieku w obronie ludu*. „Nasza Przeszołość” 1972 t. 27 s. 61.

¹⁹⁹ Petzówna, jw. s. 102.

stwem, z czasem i poczęli sobie prawa knować, ustawy czynić, ujmować władzy królowi i senatowi, i na ostatek wszelką moc panowania i rządzenia przywłaszczyli sobie”²⁰⁰.

Lorencowicz także i w tym przypadku stara się być ostrożniejszy od swych kolegów. W ogóle stara się pominąć w swych kazaniach aspekt polityczno-reformistyczny. Jego obraz parlamentaryzmu jest odbiciem praw ogólnych. Przez nie dopiero dochodzą do głosu stłumione echa rzeczywistości, przy czym trzeba pamiętać, że to stałe odniesienie do ogólnego, nieco abstrakcyjnego schematu miało zupełnie realne i konkretne znaczenie, a mianowicie propagandę wzmocnienia politycznej roli Kościoła z jednej strony, z drugiej zaś moralizatorski wpływ na słuchaczy.

Głównym postulatem skierowanym do sejmu jest sformułowanie zasady o niesprzeczności jego prac i ich wyników z prawem Bożym, co można osiągnąć przez ciągle odnoszenie obrad do Boga: „[...] żeby w publicznych naszych konsessach przy pospolitych koło dobra Rzeczypospolitej radach i deliberacjach był Bóg wszechmogący obecny”²⁰¹. Ponownie mamy tu do czynienia z odniesieniem do reguły układu kosmicznego, w którym człowiek miał podejmować działanie ze względu na osobę Stwórcy²⁰².

Zaraz potem następuje ukonkretnienie podłoża politycznego tych uwag: „A to będzie, jeśli w gromadach nie będzie żadnej konkluzji, co by się nie podobało Bogu, artykułu przeciwnego woli Bożej, czci jego świętej, przykazaniu pańskiemu, a b o K o ś c i o ła J e g o”²⁰³ (podkreślenie R. Ż.). Jeśli bacznie przyjrzeć się tej tezie, to wnioski na jej bazie wysnute mogą sięgnąć daleko. Któż bowiem był powołany do orzekania, co „nie jest przeciwne Bogu i jego Kościołowi”, jeśli nie biskupi zasiadający w senacie Rzeczypospolitej. Równocześnie symptomatyczny jest dalszy ciąg wywodów Lorencowicza. Wyrzuca on bowiem sejmom współczesnym nie co innego, jak tolerowanie na forum swych obrad postulatów dysydenckich. Przy tym autor zestawia długi rejestr tych dezyderatów, który stanowi najdłuższe i najczytelniejsze nawiązanie do ówczesnej sytuacji politycznej w całym zbiorze. Równieśnik Lorencowicza, również jezuita — T. Młodzianowski podobnie ocenia sytuację: „Byłeś na tak wielu sejmach, wieleś

²⁰⁰ E. Winkler. *Ks. Starowolski jako pisarz polityczny w świetle dnia dzisiejszego*. Włocławek 1930 s. 41. Pisząc o sytuacji mu współczesnej, jeśli chodzi o sejmiki i sejmy mówi Starowolski: „Ojczyznę do zguby ostatniej przywodzą” (tamże s. 31).

²⁰¹ Lorencowicz, jw. t. 1 s. 58.

²⁰² Przy tym kara Boska jest zupełnie czytelnym odniesieniem do stosunków panujących w polskim parlamentaryzmie: „Dopuszcł jednego lub kilku wartogłów, który miesza ludzkie mózgi, na karanie” (tamże). Podkreśla to zarazem związek teoretycznego odniesienia się do Stwórcy z realną, obserwowaną rzeczywistością.

²⁰³ Lorencowicz, jw. s. 54.

razy przy Kościele stanął”²⁰⁴. Można by interpretować te wypowiedzi jako cień poczucia zagrożenia ze strony obozu reformacyjnego. Nie jest to jednak istotna przyczyna. Kościół Katolicki już w tym czasie opanował bowiem sytuację, a nawet sam był w ofensywie. Natomiast gdy odniesiemy te wypowiedzi do założeń ogólnych, sytuacja stanie się jasna. Otóż Kościół, jako instytucja stworzona do chwalenia Boga, ma pieczę nad spełnieniem kosmicznej roli człowieka. Mowa o tym już była w rozdziale poprzednim. Toteż naruszenie praw Kościoła jest działaniem wymierzonym przeciw owemu „spełnieniu”²⁰⁵. Jest to więc także wystąpienie przeciw Bogu, któremu z racji jego dobroczynności człowiek winien najwyższe posłuszeństwo. Jest to więc rodzaj świętokradztwa. Na tym też tle trzeba widzieć powyżej wspomnianą uwagę Lorencowicza.

Jeśli teraz przyjmując za punkt odniesienia wypowiedź Gołębiowskiego, to uderzy nas odmienny ton. Kaznodzieja Jana III występuje ostro przeciw rozpasaniu posłów. Szczególnie zwraca uwagę na motywacje prywatne rządzące nimi, które hamują prace parlamentu. Równocześnie też nie sugeruje żadnych zmian strukturalnych²⁰⁶. Zwracają tu uwagę dwa aspekty. Po pierwsze Skarga i Birkowski postulują przesunięcia w zakresie prawo-państwowym między sejmem a senatem. Na rezygnację z tego elementu w czasach późniejszych wpłynęły zaostrzające się nastroje szlachty wobec magnaterii, której reprezentacją w dużej mierze był senat. Poczucie zagrożenia ideałów równości szlacheckiej było zbyt zapalnym punktem, by można było go bezkarnie dotykać. Z kolei wypowiedzi Lorencowicza i Młodzianowskiego wydają się mieć posmak bardziej teoretyczny. Jest to zrozumiałe, jeśli się zważy, że wszyscy pozostali wymienieni tu kaznodzieje piastowali godność kaznodziei królewskich. Uczestniczyli na gorąco w życiu politycznym przez swą obecność na dworze czy też przez wygłaszanie kazań poprzedzających obrady sejmowe.

Myślę, że w związku z omawianiem parlamentaryzmu wypada wspomnieć o kwestii tzw. złotej wolności. Wszak obie sprawy związane są w sposób nierozzerwalny. Jest to swego rodzaju probierz reformatorskich poglądów danego kaznodziei. Właściwie żaden z kaznodziei nie występował przeciw wolności jako takiej. Z pewnością wynikało to z przekonania, zresztą w ówczesnej rzeczywistości było to niemożliwe. Starowolski uważał ją nawet w polskim wydaniu za swego rodzaju ideał²⁰⁷ przy pewnych zastrzeżeniach natury moralnej. Jednak trzeba pamiętać, że autor ten stawiał sobie za cel zdjęcie z Polski „obelg potwarców” i nobilitowanie jej

²⁰⁴ S a s, *Ksiądz Tomasz Młodzianowski* s. 214.

²⁰⁵ Groźby kary Bożej, jakimi są poparte u kaznodziei ówczesnych tego rodzaju sądy, nadają temu wymiar wyznacznika losu państwa.

²⁰⁶ Caputa, jw. s. 71-81.

²⁰⁷ Bielak, jw. s. 234.

na przedmurze chrześcijaństwa. Skarga i Birkowski wydali walkę wolności pojętej jako anarchia. Pierwszy z nich nazwał ją nawet „diabelską wolnością”²⁰⁸. Drugi zaś z naciskiem twierdził, że przez taką wolność, jaką postulują krzykacze sejmowi, całe państwa giną²⁰⁹.

Lorencowicz także i w tym wypadku występuje ostrożnie i posługuje się raczej aluzją i łagodną perswazją. Przywołuje w związku z tym klasyczny obraz ptaka w klatce, który wyrwa się przez pręty. Jest to głupie, gdyż na wolności czyha na nie wiele niebezpieczeństw. Jeśli nawet zdoła się od nich ustrzec, to i tak wpadnie w grzech zbytniego rozpasania²¹⁰. Jak widać autor stara się tu nie dotykać bezpośrednio szlachty i jej ukochanego hasła. Były to bądź co bądź sprawy stawiane przez herbowych na ostrzu noża. Jednakże chyba miał rację J. Caputa pisząc, że rozpasanie w tych czasach doszło do stopnia, w którym już tylko wiara mogła jeszcze zastąpić utracony rozsądek polityczny. W tym też kierunku szły wysiłki Gołębiowskiego²¹¹. Lorencowicz piętnuje często niezgodę, obmowy, jednakże koło samego problemu wolności prześlizguje się mimo. Niewątpliwie uwagi dla słuchaczy mogły mieć tylko jedno odniesienie, lecz jednak zwraca uwagę, że posługuje się tu omówieniem. Czy jest to wynik ostrożności w stosunku do szlachty rozdrażnionej niedawnymi projektami elekcji króla za życia, czy też autor zajął tu nie tyle stanowisko, co użył chwytu retorycznego, który mu się bardzo spodobał? Na pytanie to nie można dać jednoznacznej odpowiedzi. Tym niemniej można chyba powiedzieć, że mamy tu do czynienia z wypadkową tych dwu przyczyn.

Sędzia, sąd, prawo

Pomimo doceniania ważności rozpatrywanych powyżej problemów wydaje mi się, że najciekawszą grupą problemów, z jaką borykali się kaznodzieje XVII w. są sprawy związane z pojęciami „sądu”, „sprawiedliwości” i „prawa”. Trzeba na wstępie zaznaczyć, że na tym polu ogniskuje się wiele wypowiedzi. Właściwie u wszystkich tu wspomnianych kaznodziej znajdujemy inwektywy przeciw tym, którzy sprawiedliwości nie czynią, a głównie przeciw złym sądom. Lorencowicz jest pod tym względem typowym przedstawicielem swej epoki. Idzie on jednak pod pewnym względem szczególnie daleko. Stara się on nadać postaci sędziego jak najwyższą rangę. Zabieg ten wyda się oczywisty, jeśli zważy się, że urząd ten ze względu na niedoskonałą procedurę i w dużej mierze niemożność ukarania podsądnego — szlachcica był w Rzeczypospolitej mocno zdeprecjonowany.

²⁰⁸ Wąsik, jw. s. 141.

²⁰⁹ Petzówna, jw. s. 102.

²¹⁰ Lorencowicz, jw. t. 2 s. 118-121.

²¹¹ Caputa, jw. s. 69, 71-81.

W sumie ówczesny sąd często nie wiele miał wspólnego ze świątynią sprawiedliwości. Straszny zaś był tylko dla uboższej ludności. Zamożna szlachta, nie mówiąc już o magnatach, mogła mieć sąd w niewielkim poważaniu. Toteż uwagi Lorencowicza są bardzo znamienne. Sędzia zostaje tu obdarzony darem proroczym, oczywiście jeśli nie jest zaślepiony przekupstwem²¹². Pod tym względem sędzia zajmuje analogiczne stanowisko do króla. Dowodzi to, że zasady obowiązujące w planie kosmosu niedokładnie pokrywają się ze stosowanymi w organizacji państwa. Została tu zmacona zasada „jednego gospodarza”²¹³.

Te próby podniesienia prestiżu sędziego zobaczymy w nowym świetle, gdy przyjrzymy się poglądom autora na pochodzenie tej władzy. Spotykamy się ze swoistym wywodem historycznym. Początkowo władza sądzienia należała do biskupów: „Po tym kiedy liczby wiernych przybywało i spraw między nimi, biskupi dla poważniejszych zabaw rządów kościelnych składali rządy spraw świeckich między świeckimi na ludzie świeckie, sami z przodku obierali, po tym obierać dopuścili”²¹⁴. Jest to cień roszczeń sądów duchownych do jurysdykcji nad osobami świeckimi. Wypowieź ta jest jakby motywacją ekspansywnego programu. Porażki w sprawach o dziesięciny, odcięcie jurysdykcji duchownej jej ramienia wykonawczego w postaci sił starostów — oto geneza programu.

Równocześnie trzeba zwrócić uwagę i na drugą stronę tej sprawy. Sędzia wykonywający jurysdykcję nad ludźmi wchodził niejako tym w prerogatywy Boga Sędziego. Co za tym idzie, staje on się w pewnym sensie osobą sakralną. W tym kierunku można by odczytać powyższe uwagi Lorencowicza, a szczególnie obdarzenie sędziego darem proroczym.

Jednak nie powyższe sprawy stanowią jądro tego zagadnienia. Najciekawszym elementem jest tu stosunek do prawa. Podlegał on ciekawej ewolucji w czasie. Jeszcze H. Powodowski stawia sprawę w zupełnie przeciwny wiodącemu w XVII w. sposób. Było mianowicie w Polsce prawo dobre i sprawiedliwe, jednak konstytucje ostatnich sejmów zmieniają je i przeinaczają²¹⁵. Jak mi się wydaje jest to głos jeszcze egzekucjonisty. U Skargi obserwujemy już inny etap poglądów na tę sprawę. Nie dąży on do nawiązania do przeszłości, lecz do zmiany stanu rzeczy (czyli prawa — R. Ż.) „[...] które być starym ojcom naszym dobre, ale nam tego czasu szkodliwe”²¹⁶. Szczególną rangę uzyskuje tu kara za „mężobójstwo”, której zniesienie było jeszcze w okresie renesansu czołowym hasłem po-

²¹² Lorencowicz, jw. t. 2 s. 148-151.

²¹³ Podobnie jak w wypadku króla można tu mówić o pewnej sakralizacji tego urzędu.

²¹⁴ Lorencowicz, jw. t. 2 s. 40 n.

²¹⁵ Szetelnicki, jw. s. 57.

²¹⁶ Tamże s. 67.

stępowych myślicieli. Wprowadzało ono faktyczną nierówność wartości życia człowieka w zależności od jego pozycji stanowej. Było to nie do pogodzenia tak z zasadami humanizmu, jak i z zasadami ewangelicznymi. W tym też duchu przeciw „karze za mężobójstwo” wypowiada się Skaruga²¹⁷. Dla Lorencowicza czy Młodzianowskiego problem czy prawo jest dobre, nie istnieje. Kaznodzieja rozważa wszystko na płaszczyźnie wcielania go w życie oraz osiągnięcia na tym polu niezbędnej perfekcji. Ogranicza się przez to do wyliczenia ułomności sędziowskich²¹⁸. Jest to odbicie sytuacji, w której szlachta zadowolona ze swych osiągnięć zrezygnowała z dalszej walki politycznej. Za to utrzymanie *status quo* było hasłem popularnym. Równocześnie działały tu rozpowszechnione opinie, że ustrój Polski jest idealny. Toteż wizja zmian przerażała przeciętnego szlachcica. Jeśli w tym układzie kaznodzieja chciał potępić „nierychłą sprawiedliwość”, to musiał to czynić na bazie krytyki wcielania w czyn systemu, nie zaś jego istoty. Zresztą nie mamy w zbiorze przesłanek do wysnucia twierdzenia, że stosunki prawne Lorencowiczowi nie odpowiadały.

Wojna i jej sprawiedliwość

Pozostaje do omówienia bardzo ważna sfera życia państwowego, jakim jest wojsko i wojna. Sprawa ta jest szczególnie ważna dla Rzeczypospolitej z racji ilości wojen, jakie przeszły przez jej teren w tych czasach. Ideologia rycerska była dla kultury polskiej bardzo charakterystyczna. Odegrała ona szczególną rolę dla postawy szlachcica i widzenia przez niego swej roli w państwie. Mimo że był on w zasadzie bardziej ziemianinem niż zbrojnym rycerzem, to jednak rolę tę widział głównie na płaszczyźnie obrony kraju. W skład stroju tego stanu weszły na stałe elementy uzbrojenia²¹⁹. W ogóle istotną częścią kultury szlacheckiej stała się swego rodzaju kultura rycerska. Poprzez atrakcyjność szlacheckiego wzoru w społeczeństwie ta ostatnia stała się ważkim elementem kultury narodowej w ogóle.

Gdy Lorencowicz mówi o zawodzie żołnierza, skłonny jest do idealizacji. Echa swawoli żołnierskich wychodzą na światło dzienne przy okazji wspomnienia ciężkiej doli ludu, więc mają inną nieco wymowę niż uwagi kaznodziei, będące ściśle zamierzoną wypowiedzią teoretyczną na ten temat. Wedle nich stan rycerski ozdobiony jest szeregiem przymiotów oraz szczególnym błogosławieństwem z racji tego, że strzeże sprawiedliwości

²¹⁷ Tamże s. 66.

²¹⁸ Zob. przyp. 57.

²¹⁹ W. Łoziński. *Życie polskie w dawnych wiekach*. Kraków 1964 s. 136-147.

i zgody. Co za tym idzie kaznodzieja stawia go za przykład innym stanom²²⁰.

Niewątpliwie daje tu o sobie znać wiele czynników. Głównym jest chyba hasło walki z niewiernymi, którego gorącymi zwolennikami byli jezuiti. Znajdujemy tu konkretne odniesienie do zalecenia heroizmu w wierze²²¹. Zalecenie to było już wspomniane w tej pracy jako kosmiczny wyznacznik stosunku człowieka do wszechświata. Teraz można je chyba odnieść do wzmiankowanego wywodu Lorencowicza. Łączy się z tym zestawienie męczennik — żołnierz. Poszukuje on bowiem śmierci wbrew naturalnym instynktom. Wypełniony jest dobrą wiarą²²². Podobne sformułowanie znajdujemy u Starowolskiego i Birkowskiego. Wydaje mi się, że jest to dość typowy przykład moralizowania na kanwie etosu rycerskiego charakterystyczny dla pogranicza chrześcijaństwa i islamu. Granica między tymi religiami częściowo była zgodna z granicą państwową Polski²²³.

Drugim ważnym elementem rozważanym przez Lorencowicza jest problem sprawiedliwości wojny. Na arenę myśli polskiej wniósł go renesans. Dość znamienita jest tu precyzja pojęcia. Dla Birkowskiego wojną sprawiedliwą jest ta, która zwraca się przeciw wrogom krzyża, ojczyzny i króla²²⁴. W późniejszym czasie monarcha jako podmiot określający tu nie wystąpi. W uszach szlacheckich musiało to brzmieć, jak wyzwanie rzucone „złotej wolności”. W czasie powstania kazań byłoby to jawne potępienie rokoszan szczególnie niedawnego rokoszu Lubomirskiego²²⁵. Starowolski²²⁶ i nasz bohater²²⁷ ograniczają się do odwołania się do dwojakiej sprawiedliwości: prywatnej i publicznej dla eliminacji z wojny motywacji prywatnej. Być może na kształcie tych wywodów zaciążyły różne zmiany w sytuacji politycznej. Wyeliminowanie z formuły rozróżnienia wrogów krzyża i ojczyzny mogło wynikać z tego, że przeciwnicy ci się pokrywali. Polska prowadziła bowiem w czasie XVII w. prawie wyłącznie wojny z krajami niekatolickimi i, jak to już podkreślano, zaszedł w świadomości Polaków swoisty proces identyfikacji niekatolika z wrogiem ojczyzny²²⁸.

²²⁰ Lorencowicz, jw. t. 1 s. 61-64.

²²¹ Zob. przyp. 138.

²²² Lorencowicz, jw. t. 1 s. 62-64.

²²³ Długi ciąg wojen z Turkami, ciągły niepokój na południowo-wschodniej rubieży spowodowany sąsiedztwem Tatarów, wreszcie fakt, że w XVII w. toczono wojny tylko z wyznawcami innych religii — to wszystko miało tu poważny wpływ.

²²⁴ Petzówna, jw. s. 128.

²²⁵ Sprawa była o tyle drażliwa, że Lubomirski podczas rokoszu wystąpił jako rzecznik i trybun tłumów szlacheckich.

²²⁶ Winkler, jw. s. 14.

²²⁷ Lorencowicz, jw. t. 1 s. 65 n.

²²⁸ Ujejski, jw.; J. Tazbir. *Rzeczpospolita i świat*. Wrocław 1971 s. 63-79.

Należy przy tym podkreślić, że Lorencowicz ukazuje się tutaj jako rozumny nauczyciel. Starowolski kazał żołnierzom rozważać słuszność wojny. Nasz kaznodzieja nie robi takiego błędu. Stwierdza on, że tego rodzaju dywagacje to sprawa przełożonych. Oczywiście jest, że Lorencowicz liczy się z realną sytuacją prostego żołnierza, którego główną powinnością jest posłuszeństwo wobec przełożonych ²²⁹.

Podsumowanie kwestii politycznych

Na koniec chciałbym określić źródło uwag Lorencowicza na temat państwa. Jest nim dorobek odrodzenia polskiego w tej dziedzinie. Znaczenie opracowań z dziedziny polityki, powstałych w Polsce w tym okresie, wykracza daleko poza granice naszego kraju, a także Europy Środkowej. Oryginalność znaczenia tej spuścizny była już nieraz podkreślana ²³⁰. Nie to jest jednak najbardziej charakterystyczny rys epoki i naszego kaznodziei. Czerpanie z dorobku poprzedników ma bowiem wartość uniwersalną.

Epoka potrydencka w dziejach Kościoła katolickiego jest okresem wielkiego rozkwitu teologii moralnej. Stanowiła ona z natury rzeczy podstawę działalności edukacyjnej instytucji kościelnych. W tych ramach kluczowe miejsce zajęli kaznodzieje. Toteż można spodziewać się *a priori*, że zagadnienia stanowiące przedmiot polityki filozoficznej utrzymane będą w duchu etycznych rozważań. Tak też jest w istocie. Każda z dotychczas poruszanych spraw ma posmak choćby tylko w jakimś swym aspekcie indywidualnej sytuacji moralnej. Etyka jednostki staje się podstawą oceny instytucji, jak również państwa w ogóle ²³¹. Czy jest to sprawa indywidualna dla Lorencowicza? Odpowiedź może być tylko jednoznacznie negatywna. Podobne bowiem elementy można dostrzec u wszystkich kaznodziejów, którzy zostali wymienieni w toku tego rozdziału. Dla szczupłych ram tego rozdziału nie będę ich cytował, posiadają bowiem wspólny mianownik. Można więc powiedzieć, że Lorencowicz jest w tym miejscu typowym przedstawicielem swej epoki i że pogląd na tę sprawę nie podlegał ewolucji podczas XVII stulecia mimo całej niespójności tego okresu pod względem sytuacji politycznej państwa polsko-litewskiego.

Już mówiąc o królu kaznodzieja wprowadza ciekawy wywód na temat powodzenia państwa: „Cnotą i mądrością monarchy stoi często Rzeczpospolita” ²³². Ona bowiem z racji zawierania w sobie dużej liczby osób z natury skłonnych do złego, posiada wiele ułomności. Władca zaś stoi ponad tym i kieruje całością, stąd od jego doskonałości zależy powodzenie

²²⁹ Lorencowicz, jw. t. 1 s. 69-70.

²³⁰ Wąsik, jw. s. 148.

²³¹ Lorencowicz, jw. t. 2 s. 179.

²³² Tamże s. 27.

tego działania. W ogóle gdy autor dotyka problemu władzy, tylekroć przywołuje liczne obrazy czerpane najczęściej ze Starego Testamentu. Ich podstawowa treść zawiera się w stwierdzeniu: w przeszłości wielokroć państwa w zależności od poziomu moralnego władcy bywały nagradzane lub karane. Powodzenie nie zależy tu bynajmniej od siły czy zręczności, wagę mają tu tylko czyny ludzi pozostających w relacjach osobowych z Bogiem. Monarchia nie jest tu tylko symbolem. Myślę, że konstrukcja ta ma swą wewnętrzną logikę. Monarcha jest na ziemi osobą na poły sakralną — pomazańcem Bożym. Przez to jego ułomności nabierają innego wymiaru, mając w sobie wiele ze świętokradztwa i stąd są karane ostrzej niż inne grzechy.

Tą samą metodą omawia Lorencowicz sprawy polityków. Poświęca temu problemowi całe kazanie. Najpierw pada znamieny przykład „Rzeczypospolitej Izraelskiej”, w której „gdy stan polityczny” nie poddał się na wezwanie proroka do pokuty (często Lorencowicz rozwija paralele między prorokiem a kaznodzieją), spadły na kraj klęski. Jeśli jednak sytuacja się odwróciła, zaznaczył się niebywały rozwój. Dalej idąc kaznodzieja mówi: „Złe sumienie i zaniedbanie powinności [...] przyprawia o niedowiarstwo i utratę wiary [...] ci są chciwi, źli politycy [podkreślenie R. Ż.], rozkosznicy i sybaryci”²³³. Jak widać, zły polityk stał się tu kategorią moralną, jak np. sybaryta.

Uwagi na temat sądownictwa już poprzednio rozpatrywałem pod tym kątem. Autora nie zainteresowało prawodawstwo, jego atak był krytyką moralisty. „Nie będziesz brał podarków, które mądrych zaślepiają i wywracają oczy sprawiedliwych”²³⁴. Jest to jakby nawiązanie do przykazań katechizmowych, tak bardzo popularnych w tej epoce.

Także sprawa wojny doczekała się swej obiektywizacji w pojęciu sprawiedliwości publicznej, która też podlegała temu spojrzeniu. Znalazła ona swój wymiar na poziomie zwykłego żołnierza „nikomu żadnego bezprawia i krzywdy nie czyniąc, ustawy, prawa i karność żołnierską zachowując, co komu powinien oddając”²³⁵. Jest to oczywiście cień rzeczywistości, w której żołnierz łupił bezlitośnie współziomków. Tu jednak ciekawsza jest konsekwencja, jaką wyciągnął z tego Lorencowicz. Poprzez przytoczone wyżej zalecenia wojna wkracza w krąg ocen moralnych, od których wartości zależy powodzenie całej imprezy militarnej.

Podsumowując rozważania nad uwagami Lorencowicza na temat państwa trzeba stwierdzić, że powodzenie i kształt jego zależą od poziomu moralnego jego obywateli. Jak z tego widać, wpływ teologii moralnej był w tych czasach tak wielki, że przysłał sobie problemy polityczne, choć

²³³ Tamże t. 1 s. 20-23.

²³⁴ Tamże t. 2 s. 68.

²³⁵ Tamże t. 1 s. 65.

z drugiej strony wzmożona drażliwość szlachty i jej niechęć do zmian redukowałą do minimum możliwości wszelkiej krytyki. Zespół strukturalnych stosunków był poza zasięgiem kaznodziei, bliska zaś mu była ich realizacja. W tym jednak aspekcie nie wszyscy kaznodzieje XVII w. poszli tą drogą.

W ścisłej korelacji z tymi problemami jest ostatnia sprawa, którą się tu zajmę. Jest nią wychowanie młodzieży. Starowolski był realistą i zalecał gorąco ćwiczenie młodzi w żołnierskich zaprawach²³⁶. Lorencowicz jako jezuita był rzecznikiem wychowania za pośrednictwem instytucji duchownych. Przywodzi tu długi ciąg egzemplów ze Starego Testamentu i historii starożytnego Rzymu. Według nich wychowanie w świątyni jest najodpowiedniejsze dla przyszłego wodza²³⁷. Z jednej strony odwołuje się ten wywód do popularności i nośności ideałów rycerskich w kulturze polskiej XVII w., z drugiej zaś do ideałów ogólnych, rozpatrywanych poprzednio, bowiem od moralnego profilu zależy pomyślność państwa. Trzeba więc zapewnić głównie młodzieży należyte ukształtowanie w tym kierunku. Ponieważ zaś cnoty najbliższe Stwórcy pielęgnuje Kościół, jemu więc należy zlecać edukację młodych obywateli. Tu też znajduje się fundament polityki Lorencowicza. Wiąże się on z walką reprezentowanego przezeń zakonu o wpływ szczególnie na młodzież szlachecką. Do niej i jej rodziców był skierowany wywód o wychowaniu w świątyni. Poprzez zaś wychowanie „zwycięskich” wodzów działalność Kościoła na tym polu zyskuje walor polityczny.

SPOŁECZENSTWO

Zagadnienia ogólne

Spółceństwo dla Lorencowicza jest rozwarstwione w sposób naturalny i trwały. Ogólnie rzecz biorąc, na tym obrazie zaciążyło kilka czynników, które można wyróżnić od razu. Podłożem pierwszego z nich jest prosta obserwacja stosunków, szczególnie wiejskich. Chłop obciążony ponad siły świadczeniami wobec pana, uzależniony pod względem prawnym od niego, jak również zależny ekonomicznie od właściciela folwarku, wreszcie przywiązany do ziemi, właściwie nie miał możliwości przekroczenia granicy swego stanu, już to, że był pozbawiony pełnych praw obywatelskich, stawiało go w oczach dumnego ze swej demokracji szlacheca na niższym z natury samej stanowisku. Znalazło to wyraz w ideologii najazdu, który miał być źródłem państwowotwórczym. Było to historyczne uza-

²³⁶ Winkler, jw. s. 13 n.

²³⁷ Lorencowicz, jw. t. 1 s. 48-54.

sadnienie nierówności. Nie był to zresztą jedyny sposób, że wspomnę tylko podobny w swej metodzie wywód, sięgający do przeszłości biblijnej w uzasadnieniu różnic (Jafet i Cham)²³⁸. Mamy więc tu do czynienia z dwoma sprzecznymi tendencjami: jedną wynikającą z przesłanek etyczno-ewangelicznych i drugą związaną ze stosunkami społeczno-ekonomicznymi, usankcjonowanymi przez swe długie trwanie historyczne. To bardzo charakterystyczne dla kultury polskiej XVII w. zestawienie jest ze wszech miar frapujące. Myślę, że warto pokusić się o przedstawienie, w jaki sposób przeprowadził to autor rozpatrywanego tu zbioru kazań i w jakim stawia go świetle porównanie z wyłowionymi z opracowań zdaniem innych kaznodziejów tej epoki.

Trzeba na zakończenie wstępnych uwag podkreślić, że Kościół katolicki zajął pewne określone stanowisko wobec tej sprawy już na początku interesującej nas epoki. Posłużył się on mianowicie w walce z kościołami reformowanymi pewną insynuacją. Otóż sprowadził on propagandę tych wyznań w swych deklaracjach polemicznych do działania grup o skrajnych poglądach społecznych, jak np. anabaptyści. Metoda ta była obliczona na reakcję i przestraszyć, jaki wywołała wśród szlachty wizja tzw. wojny chłopskiej w Niemczech. W tym kontekście Kościół katolicki nadawał sobie miano jedynego gwaranta spokoju w Rzeczypospolitej, także jego niepodzielne panowanie nad duszami wiernych nabierało znaczenia podstawy funkcjonowania organizmu społecznego w nienaruszonym kształcie²³⁹. Argument ten był wybrany mistrzowsko, toteż nie można się było spodziewać, że Kościół będzie w stanie z niego zrezygnować nawet przy dużej dozie współczucia dla wyzyskiwanych. Poza tym instytucje kościelne były największym posiadaczem ziemskim w Rzeczypospolitej. Toteż wycofanie się z tej pozycji godziło także lub raczej mogło godzić we własne dochody.

Mit organiczno-patriarchalny i forma jego adaptacji w kazaniach

Stwierdzenie kierowniczej roli szlachty w państwie polskim jest powszechne wśród kaznodziejów XVII w. Bezpośrednio przeciw temu nikt nie występuje, w ramach tych poglądów rysują się jednak znamienne różnice zdań. Birkowski np. uważa, że ci, którzy posiadają więcej zasług i bogactw wewnętrznych, powinni zajmować wyższe stanowiska w hierarchii państwowej i kościelnej²⁴⁰. Jest to zdanie plebejusza, który dzięki swym zdolnościom odegrał znamienitą rolę. Na tym samym biegunie postawił-

²³⁸ Procesy te zachodziły w ramach ogólniejszej struktury kształtowania się pojęcia narodu sarmackiego (T a z b i r. *Rzeczypospolita i świat* s. 23-44).

²³⁹ Tenże. *Jezuici w Polsce* s. 117-158.

²⁴⁰ Petzówna, jw. s. 104-106.

bym Starowolskiego mieszczanina i klienta możnych rodów. W swych bezkompromisowych wypowiedziach na rzecz ograniczenia roli sejmów wypowiada on sąd o uzurpacji szlachty²⁴¹. Choć nie chodzi tu o status społeczny, a jedynie o prawa polityczne, to jednak zdanie to jest bardzo ważne i zasługuje w tym miejscu na odnotowanie. Na drugim biegunie postawiłbym wypowiedź J. Mijakowskiego, w której twierdzi, że szlachta zajmuje należne sobie miejsce ze względu na przymioty nierozzerwalnie związane z tym stanem²⁴². Jest to zdanie potomka szlacheckich klientów, którzy słabnącą pozycję usiłują kompensować mitologią krwi. Jakie miejsce zajmie tu Lorencowicz? Jego wypowiedź ogólna jest stwierdzeniem faktu, a nie jego interpretacją: „[...] ci, do których należą dobra pospolicznego objaśniania, jakie procz urzędów miejskich, są u nas osoby stanu rycerskiego, szlacheckiego [...]”²⁴³. Jest to czyste umycie rąk bez wdawania się w rozważania, komu należy się naczelne miejsce społeczne. W sprawie tej nie ma w ogóle dyskusji. Jest to klasyczne stanowisko pośrednie, nie gloryfikujące stanu w stylu panegirycznym, ale też nie poddające w wątpliwość prawomocności jego pozycji. W ogóle problem ten został zepchnięty niejako wstydliwie w cień, gdyż cytowane zdanie jest jedynym na ten temat w dwutomowym dziele.

Wśród kaznodziejów XVII w. przekonanie o naturalności przedziałów, a także za nimi idących różnic majątkowych, jest powszechne. Właściwie wszyscy powtarzają tezę o tym, że „[...] opatrność jedne do rozkazowania, inne do słuchania stworzyła”²⁴⁴. Jest to pogląd, który wśród kaznodziejów polskich tych czasów nie doczekał się żadnej modyfikacji. Ta jednomyślność jest wręcz zastanawiająca. Oczywiście jest to konsekwencja zasady teocentryzmu. Świat powstały jako produkt kreacji Bożej musiał być naturalny we wszystkich swych aspektach. Z drugiej jednak strony zastanawia hasło wysunięte przez poezję ludową: „Gdy Ewa kądziel przędła, Adam ziemię kopał, Kto komu był Pan, A kto komu chłopiał”²⁴⁵. Jest to stwierdzenie zadziwiające racjonalizmem oraz ostrością sformułowania wymierzonego w ideę naturalności pierwotnej stanów i podziałów między nimi. Można by chyba postawić tezę, że hasło to było tak przerażające dla stanów posiadających i w ten sposób godzące w organizację otaczającego świata, że skupiło wszystkie siły strony przeciwnej. Tu może

²⁴¹ Winkler, jw. s. 41.

²⁴² Kosiński, jw. s. 47.

²⁴³ Lorencowicz, jw. t. 1 s. 56.

²⁴⁴ Tamże. Podobnie Starowolski (Winkler, jw. s. 23).

²⁴⁵ Jest to ludowa opozycja. Początkiem bardziej światłej krytyki poglądów organicznych na ład społeczny były wystąpienia radykalnie usposobionych polskich arian. Według Pawła z Wizny nierówność społeczna pochodzi od „złego człowieka i tyrańca” (C. Hernas. *W lesie kalinowym*. T. 1. Warszawa 1965 s. 87).

leżeć źródło zadziwiającej zgodności poglądów wypowiedzianych na przestrzeni całego wieku.

Głównym środkiem przeciwdziałania było stworzenie paraleli społeczeństwo — organizm. Wszedł on w obieg w latach sześćdziesiątych XVI w.²⁴⁶ Podchwycony został przez Skargę i przeniesiony na grunt kaznodziejstwa. W jego ramach funkcjonowała koncepcja różnych zdań społecznych wykonywanych przez różne stany, odnoszone do poszczególnych części ciała²⁴⁷. Do tej tendencji nawiązuje Lorencowicz wzbogacając ten wywód o elementy uzasadniające różnice majątkowe. Gdy bowiem różne warstwy wykonują odmienne zadania, Bóg „[...] opatruje tak wszystkie, że kondycji każdego się akomoduje, w opatrywaniu i oddawaniu rzeczy potrzebnych [...]”²⁴⁸. W tym kontekście porządek społeczny i wynikające zeń nierówności nabierają mocy sakralnej. Występowanie przeciw nim sprowadza się do wymiaru świętokradztwa naruszającego Boski ład. Rewolta społeczna jest tu buntem na miarę kosmiczną.

Fazą czy etapem adaptacyjnym tego rodzaju poglądów był mit patriarchalny. Objawiał się w różnego rodzaju „lamentach chłopskich na pany”. Forma ta zakładała możliwość krytycyzmu, ale nie dopuszczała i nie wykluczała wypowiedzenia posłuszeństwa. Naznaczony bowiem przez Boga pan był czymś w rodzaju ojca. Mógł on być niedoskonały, ale wymagał posłuszeństwa i miłości²⁴⁹. Ta ogólna rama mieści w sobie dużą ilość wypowiedzi kaznodziejskich z wieku XVII. Ich trend zasadniczy jest następujący: ład zastany jest sam w sobie dobry i sprawiedliwy, naruszają go jednak występni ludzie. Czasem dochodzi do odwołania się do praw Boskich, które są łamane, np. Birkowski i Starowolski piętnują uważanie chłopów przez szlachtę za niewolników²⁵⁰. Jest to uzurpacja, gdyż niewola przeciwna jest Boskiemu prawu. U Lorencowicza dochodzi do znamiennej dla jego metody kaznodziejskiej połączenia dwóch spraw, które zarazem ilustrują rozpatrywany tu problem. Wywód o naturalności spleta się bowiem u niego nierozzerwalnie z inwektywą przeciw tym, którzy przekraczając przypisane granice uciskają nad miarę poddanych²⁵¹ lub kumulują dobra doczesne²⁵². Naruszają przez to oni Boski ład. Jest to teodyceja przeniesiona z płaszczyzny kosmicznej na społeczną.

Przy tym wszystkim charakterystyczne jest, że wszyscy kaznodzieje

²⁴⁶ S. Orzechowski. *Policja królestwa polskiego*; W. Kuczborski. *Przestroga dla konfederacyjej*; J. Jamuszowski. *Wzór Rzeczypospolitej rządnej do ciała człowieka przystosowany* — cyt. za: tamże s. 83-85.

²⁴⁷ Skarga, jw. s. 58-79.

²⁴⁸ Lorencowicz, jw. t. 2 s. 143.

²⁴⁹ Hernas, jw. s. 88.

²⁵⁰ Petzówna, jw. s. 103; Winkler, jw. s. 23.

²⁵¹ Lorencowicz, jw. t. 2 s. 173.

²⁵² Tamże s. 144.

uważali plan Stwórcy za nie dość precyzyjnie realizowany. Jak już wspominałem, dla Lorencowicza jest to głównie, w ostrych słowach potępiony, ucisk poddanych. Jest to stanowisko klasyczne dla tej epoki w kaznodziejstwie. Szczególnie ciekawy dla adaptacji koncepcji Boga dobrego (będącego kluczem do organizacji kosmosu) do stosunków ziemskich jest problem bogatego człowieka i jego roli w społeczeństwie. Otóż bogactwa jako takie wcale nie są złe, tylko człowiek przywiązujący się do nich jest przeklęty²⁵³. Dlaczego? Gdyż nie spełnia swej roli: „Bóg ich opatrzył i do szafunku podał, aby w potrzebach bliźnich swych niemi ratowali, z niemi się, kiedy trzeba, dzielić, a oni mniej o nich myśląc, wszystko na swe własne wygody, które są obrazą Bogu, obracali”²⁵⁴. Jak z tego widać, mamy tu do czynienia ze swoistą kontynuacją tendencji zaobserwowanej w rozdziale poprzednim. Chodzi bowiem kaznodziei o ratowanie obrazu Boga dobrego za wszelką cenę. Bóg właściwie dał ludziom wszystko do zaopatrywania ich potrzeb²⁵⁵, co jest konsekwencją jego kosmicznej działalności. Jednakże jak potężna siła pozaziemska musiał się przy rozdziale dobrodziejstw posłużyć pośrednikami, a oni przywłaszczają sobie dobra. Jak Bóg mógł nie wziąć w swej wszechwiedzy pod uwagę ułomności natury ludzkiej, tego autor nie wyjaśnia. Nie ma to zresztą zasadniczego znaczenia, gdyż w tym wypadku chodzi o ratowanie przed słuchaczem obrazu Boga dobrego, co wyżej opisany zabieg istotnie umożliwia.

Czy jest to jedyna treść poglądów Lorencowicza na sprawy społeczne? Czy uzasadnienie i obrona zasad kosmicznych była tu jedynym celem? Odpowiedzi negatywnej na to pytanie można udzielić po dalszym zastanowieniu się nad poglądami kaznodziei, na ten temat. Otóż sporo miejsca w kazaniach autor poświęca propagowaniu jałmużnictwa. Opiera się ona na założeniu, że jałmużna jest swego rodzaju inwestycją, która przyniesie krocie w niebiesiech²⁵⁶. Przy tym trzeba odnotować, że ani przez chwilę nie jest to utopia społeczna w pełnym tego słowa znaczeniu, gdyż autor ani przez chwilę nie zapomina o interesach swego stanu. Omawiając grupy szczególnie wymagające datku, na początku stawia proroka, wędrownego mnicha, zakonnika, i dopiero na drugim planie rzemieślnika, oracza i okaleczonego żołnierza²⁵⁷.

W propagandzie tej naczelną rolę odgrywają konstruowane przeciwieństwa. Oto przykład jednego kazania. Najpierw pojawia się obraz skłonności szlachty do wystawności: „Co przedniejsi między wami głowy swe pa-

²⁵³ Tamże s. 33 n.

²⁵⁴ Tamże.

²⁵⁵ Jest to kazanie o rozmnożeniu chleba, jednak wnioski płynące z kazania nie mieszczą się chyba wprost w treści omawianej ewangelii (tamże s. 140).

²⁵⁶ Tamże t. 1 s. 129.

²⁵⁷ Tamże s. 131.

nowie, jeśli przychodzi im wchodzić albo wjechać do zgromadzenia jakiego koła, na Sejmy, Sejmiki, sądy, z taką pompą to czynią powagą komitywą paradą zewsząd pełno orszaku strojna, świetna, bogata, barwiona na sobie na pachołkach, jakby procesje stroili, wrozach, ornatach, a to żeby wszędzie ich czczono wenerowano, kłaniano się, bardziej niż obrazom co ich na procesjach noszą”²⁵⁸. Zaraz potem następuje inwektywa obliczona na ukazanie kontrastu: „Ruszcie się, przypatrujcie się, już nie mówcie tak wielom co między wami są, niezliczonej liczbie ziomków waszych nędznych, ubogich, co umierają od głodu, nie mając co do gęby włożyć [...]”²⁵⁹. Jest to kontrast charakterystyczny nie tylko dla sztuki tych czasów, ale i dla świadomości kaznodziei. Jednocześnie jednak autor stara się rozgrzeszyć przepych uroczystości kościelnych. W ich ramach bogactwo jest obracane nie na ludzką dumę, lecz na Bożą chwałę²⁶⁰. Tu też można by widzieć usprawiedliwienie poprzednio podkreślanego przymawiania się o jałmużnę.

Jakby na ten centralny dla poglądów Lorencowicza problem nie spojrzeć, przebija z niego współczucie dla ubogich. Zasadniczą jednak ich treścią jest utopijne przekonanie, że problemy społeczne da się rozwiązać w ramach zastanych stosunków. Wystarczy tylko pobudzenie i animacja ruchu filantropijnego, który jest zresztą zadaniem bogaczy i ich obowiązkiem wobec Boga i bliźnich. Czy był to pomysł Lorencowicza? Oczywiście nie. Koncepcja rozdziału nadwyżek w postaci jałmużny została wypracowana przez średniowiecznych kanonistów. Władza państwowa aż do końca XVIII w. nie ingerowała w te sprawy. Toteż w myśl Soboru Trydenckiego, który czterokrotnie do sprawy szpitali powracał, biskupi mieli w Polsce faktyczny monopol na kierowanie akcją charytatywną²⁶¹. W ogóle w okresie potrydenckim zaznaczył się jej bujny rozkwit. Nie było też obójtne, że przy okazji opieki nad ubogimi docierano do najniższych warstw społecznych ożywiając życie religijne. Równocześnie wzrastał prestiż duchowienstwa kierującego akcją charytatywną²⁶². Jej nasilenie zaznaczyło się w drugiej połowie XVII w. Nie bez wpływu był tu długi okres wojen, który wyniszczył straszliwie kraj i pozostawił niewątpliwie dużą ilość kalek²⁶³. Był to zarazem okres, w którym Lorencowicz wydał swe kazania. Notabene z działaniem takim miał okazję zetknąć się w sposób bezpośredni. Na terenie zakonu jezuitów podjął je Skarga zakładając w Krakowie

²⁵⁸ Tamże t. 2 s. 34.

²⁵⁹ Lorencowicz, jw. t. 2 s. 35.

²⁶⁰ Tamże.

²⁶¹ S. Litak. *Struktura i funkcje parafii w Polsce*. W: *Kościół w Polsce*. T. 2. Kraków 1962 s. 423.

²⁶² Tamże s. 420.

²⁶³ Tamże s. 433.

7 X 1584 r. Bractwo Miłosierdzia, potem podejmując jeszcze inne formy charytatywnej działalności²⁶⁴. Trzeba przy tym przypomnieć, że Lorenco-wicz podczas jednego ze swych pobytów w Krakowie kierował wymienionym bractwem²⁶⁵. W tym kontekście łatwo ocenić źródła głębokiego przejęcia się ideą jałmużnictwa przez kaznodzieję.

Z drugiej strony nierówność społeczna miała konsekwencje obyczajowe. Rodziła ona pogardę i lekceważenie dla ludzi podlejszego stanu. Sankcjonowało to w pewien sposób prawo o karze za mężobójstwo²⁶⁶. Było to zjawisko niepokojące ze względu na ideały ewangeliczne. W literaturze o kaznodziejstwie znalazłem dwa rozwiązania tej kwestii, będące dalszym ciągiem adaptacji podziałów stanowych do koncepcji ewangeliczno-patriar-chalnej. Idą one w kierunku nadania znaczenia i uzasadnienia potrzeby szacunku dla „człowieka drobnego”. Pierwszą bardziej ostrą wersję przedstawił Birkowski. Uważał on, że wszyscy ludzie są równi ze względu na wspólnych rodziców i przeznaczenie śmierci²⁶⁷. Drugą wersję przedstawił Skarga. Kaznodzieja Zygmunta III twierdzi „[...] ci robaczkowie ziemscy i ubodzy poddani, którzy u nas w takiej pogardzie i ucisku, patrzcie jak nas żywią noszą i ubogacają. Miejcie na nie baczenie”²⁶⁸. Lorenco-wicz przeprowadza swój wywód na dwa sposoby. Jest przy tym bardziej obiek-tywny, mniej bezpośredni. W pierwszym z nich dochodzi do stwierdzenia, że wszystko, co wielkie, pochodzi od mniejszego²⁶⁹. W związku z tym jest to nawiązanie do sposobu myślenia Birkowskiego. Jest to zarazem jedyna forma dynamizmu w prezentowanym przez Lorenco-wicza obrazie społeczeństwa. Drugi wywód odwołuje się raczej do argumentacji Skargi. Porównuje w nim Pana do księżyca świecącego nie swoim blaskiem²⁷⁰. Jeśli-by wziąć obie wypowiedzi razem, choć zostały wypowiedziane w dwóch różnych miejscach, Lorenco-wicz dokonał tu swoistej syntezy. Być może zależało mu na tej tezie i dlatego starał się ją udokumentować wszechstronnie.

Na tym należałoby zakończyć omówienie środków adaptacji mitu pa-triarchalnego, jeśli chodzi o górę społeczną, tzn. tą, która miała zająć w jego układzie miejsce „ojca”. Jest jednak także druga strona mająca być niejako drugim podmiotem tej ideologii. Jest to ta część ludności, dla

²⁶⁴ Szetelnicki, jw. s. 71.

²⁶⁵ Zob. *Wstęp* do niniejszej pracy.

²⁶⁶ Sprawa ta wydała mi się warta podkreślenia, gdyż na niej skupiła się uwaga wszystkich postępowych umysłów renesansu. Szczególnie wiele miejsca poświęcił jej A. F. Modrzewski. Równocześnie na arenę polskiego kaznodziejstwa wprowadzili ją H. Powodowski i P. Skarga (Szetelnicki, jw. s. 56 i 66).

²⁶⁷ Petzówna, jw. s. 103.

²⁶⁸ Szetelnicki, jw. s. 70.

²⁶⁹ Lorenco-wicz, jw. t. 1 s. 84 n.

²⁷⁰ Tamże s. 18.

uspokojenia której została ona wysunięta, a więc tej, która miała powody do niezadowolenia. Prawdziwość tej tezy potwierdzają same zalecenia zawarte dla niej w kazaniach. W tym wypadku Lorencowicz posługuje się wywodem będącym mieszaniną wpływów stoickich i idealizmu. Tak więc z jednej strony uważa się, że przyczyny niezadowolenia z własnej sytuacji nie są obiektywne, lecz tkwią w samym człowieku. Ścisłej rzecz biorąc wynika ono z pożądania coraz to nowych dóbr, chociaż uboższym o wiele mniej wystarcza²⁷¹. Tym samym przechodzi do porządku dziennego nad własnymi uwagami o nędzy bliźnich. Popierają to twierdzenie, że Bóg opatruje wszystkich według potrzeb. Tak więc ład społeczny został rozgrzeszony. Potrzeba wyjścia na wyższy stopień hierarchii społecznej jest manifestacją grzesznej i ułomnej natury ludzkiej²⁷². Zdziwiająca jest przy tym niekonsekwencja. Wszak uwagi o tym, że są ludzie, którym brakuje nawet pożywienia²⁷³, przeczą wszystkim. Dowodzi to tylko jednego: nie można traktować tak dużego zbioru kazań jako jednolitego przekaznika informacji o społeczeństwie. W różnych miejscach występują nieraz sprzeczne uwagi. Jest to związane ze zmianą adresata danej mowy²⁷⁴, a co za tym idzie ze zmianą kontekstu społecznego, z którym zmieniają się stawiane sobie przez kaznodzieję zadania. Czego innego pragnie on od słuchacza w jednym przypadku, a czego innego w drugim. Przykład wyżej przygotowany jest pod tym względem więcej niż wymowny.

Ogólnym wnioskiem wynikającym z wywodów Lorencowicza, a skierowanym do rozważanego tu odbiorcy mitu patriarchalnego, jest teza, że tylko pozostanie na naznaczonym sobie miejscu przynosi spokój i szczęście²⁷⁵. W tym względzie zgodność wywodów kaznodziei XVII w. jest zaskakująca. Najładniej ujął to stanowisko Skarga: „[...] w Rzeczypospolitej trzeba każdemu na swym miejscu siedzieć, a nikomu nie zajrzeć”²⁷⁶.

Chciałbym zwrócić uwagę na pewną niezmiernie ciekawą sprawę, rzucającą pewne światło na stosunki społeczne w Rzeczypospolitej w drugiej połowie XVII w. Otóż można by z moich dotychczasowych wywodów wywnioskować, że uwagi powyższe skierowane są głównie do ludu. Niewątpliwie było to po części zamiarem autora. Jednakże głównym adresatem tych uwag jest drobna szlachta. U Lorencowicza nie występuje to wyraźnie, jednak nie było chyba zbiegiem okoliczności, że cytowane poprzed-

²⁷¹ Tamże t. 2 s. 187.

²⁷² Tamże.

²⁷³ Zob. przyp. 62.

²⁷⁴ Poprzednio chodziło bowiem o poruszenie serca wyzyskiwacza. Tym razem autor zwraca się do potencjalnego podmiotu niepokoju społecznych w celu uspokojenia gniewu.

²⁷⁵ Lorencowicz, jw. t. 2 s. 188 n.

²⁷⁶ Szetelnicki, jw. s. 62.

nio tezy o wynikaniu niezadowolenia z przesłanek psychicznych autor rozważa na przykładzie szlachcica i to w odniesieniu do jego braci herbowych, tyle że uboższych, zagonowych²⁷⁷. O wiele plastyczniej wypada to w słynnej *Kokoszy* J. Mijakowskiego. Kaznodzieja ofiarowywał w nim kurę każdemu ze stanów. Szlachcie dostaje się kura pilnująca swej grzędę, nad inne się nie wynosząca²⁷⁸. Jeśliby dalej za tą sugestią pójść, można by z kazań wyciągnąć wnioski nie tylko na temat sposobów oddziaływania na niepokoje społeczne, ale i co do samych ich treści. Skądinąd wiadomo, że uwagi te powstały w okresie wzmożonej pauperyzacji tłumów szlacheckich. Proces ten nie mógł się obyć bez napięć społecznych. W tym kontekście uwagi mogły być skierowane do głównego podmiotu niezadowolenia, którym w tym świetle niekoniecznie musiały być masy ludowe. Można wskazać, że groźnym *memento* było powstanie dowodzone przez B. Chmielnickiego. Czyż wystąpienie ludu ukraińskiego pod przewodnictwem niezadowolonego szlachcica nie jest zastanawiające. Poza tym wystąpienie nobilitowanych przeciw nierówności w swym stanie miało silne oparcie ideologiczne, w nurcie demokracji szlacheckiej²⁷⁹. Jego filozoficzne zaplecza sięga głębiej do późnego średniowiecza, Pawła Włodkowica i polskich teorii koncyliaryzmu²⁸⁰.

Na powyższe przytoczonych przesłankach miał opierać się według Lorencowicza ład społeczny, będący głównie adaptacją aktu stworzenia. Głównym elementem naruszającym porządek jest niezadowolenie ze swego stanowiska, które już samo w sobie jest karą, oraz zbyt ni wyzysk poddanych. Jako czynnik zapobiegawczo-edukacyjny autor wytacza szereg sankcji przeciw wyzyskiwaczom. Jest to znamienne dla podejścia Lorencowicza do spraw społecznych. Rozgrywają się bowiem one w warstwie moralnej. Instytucje, konstrukcje świata, wszystko to jest dobre i niepodważalne. Tylko ludzie przez swe ułomności (chciwość, zachłanność) naruszają boski ład i psują dzieło stworzenia. W ramach struktur chrześcijańskich przewina łączy się z karą. Toteż na podstawie tych przesłanek możemy spodziewać się u naszego kaznodziei jakichś sankcji w odniesieniu do kwestii społecznych. Przyjmują one dwie formy: osobową i państwową. Ta pierwsza rozpada się na dwie grupy. Część kar spada na wyzyskiwacza za życia. Głównie obracają się one wokół sakralnych aspektów życia

²⁷⁷ Lorencowicz, jw. t. 2 s. 187.

²⁷⁸ Kosiński, jw. s. 47.

²⁷⁹ Magnaci w owych czasach bardzo musieli się z tym liczyć. Toteż często zabiegali o względy tłumu szlacheckiego, który był na wszelkie podkreślenie nierówności bardzo wrażliwy. Dochodziło do tego, że dumny magnat pozwalał sobie na zdjęcie kontusza dopiero poza granicami kraju (W. Czapliński. *Życie codzienne magnaterii polskiej w XVII w.* Warszawa 1976 s. 106).

²⁸⁰ Wasik, jw. s. 39 n.

człowieka. Zostają zerwane osobowe relacje z Bogiem: „Potentaci znaczni, którzy jako wilcy drapieżni krzykami, opresjami, fukaniem, łajaniem jako wilcy szarpali, uciskali uboższych, rządnych niebożątek, i tak sprawy swe jako wilcze posyłali do nieba”²⁸¹. Punktem zwrotnym jest tu śmierć. Wyrazem tego jest opis pogrzebu bogacza, który nie słuchał skarg biednych. Podczas obrządku Chrystus ze stojącego na ołtarzu krucyfiksu ręce od krzyża oderwał i zatkał sobie uszy²⁸². Jest to widomy znak, że bóstwo przechodzi do czynnej formy karania. Tu następuje znamieny moment: „[...] kiedy czas przyjdzie, kiedy mu ją brać będą czas śmierci dopiero się głupi obaczy, bronić będzie chciał, ale nie w czas, wdzieje go śmierć na rożen, będzie z depresji krzyczał, a niepożytecznie”²⁸³. Mamy tu właściwie wszystko: skrócony do maksimum obraz egzystencji ludzkiej. Zemsta na wyzyskiwaczu jest straszliwa. Aby podkreślić jej dramatyzm autor użył rzadko u niego występującego elementu makabry. Jest to objaw dużego znaczenia, jakie przywiązywał do tej sprawy. Także Bóg ze względu na swą dobroć tu nie występuje. Mamy za to śmierć, nieuchronność momentu, realistyczny opis sytuacji psychicznej, ale Stwórca pozostaje gdzieś daleko zawieszony. Niemniej sama groźba kary za cierpienia ubogich jest materialna i wymierna. Daje sankcję motywacji dla możliwych, a i nie bez znaczenia jest pewna satysfakcja dana wyzyskiwanym.

Mamy tu jednak i drugą formę oddziaływania na słuchacza wybiegającą poza klasyczny obraz moralizatorski. Wyzyskiwaczem na przestrzeni XVII w. jest szlachcic. Jak można było oddziaływać na całą społeczność szlachecką bez odwoływania się do wątpliwej nieraz wartości sumienia? Trzeba było odwołać się do najcenniejszych wartości nobilitowanych. Do nich należała niewątpliwie Rzeczypospolita jako twór polityczny doskonale spełniający zapotrzebowanie i ambicje tłumu herbowego. Były w tym hasła demokratyzmu, równości, wpływu bezpośredniego na losy państwa, do których szlachta była niewątpliwie przywiązana²⁸⁴. Toteż groźba upadku mogła oddziaływać na łagodzenie stosunków w kraju. Metodę tę dość powszechnie przyjęli kaznodzieje w XVII w. Już w pierwszym kazaniu mówi Lorencowicz, że za zbyt ni ucisk ubogich grozi ojczyźnie najazd i upadek²⁸⁵. Trzeba przy tym pamiętać, że słowa te zostały wypowiedziane w czasie, gdy jeszcze nie zdążono otrząsnąć się po „potopie”. Oczywiście kaznodzieje przedstawiali to jako karę za grzechy, szczególnie zaś ucię-

²⁸¹ Lorencowicz, jw. t. 2 s. 172.

²⁸² Tamże s. 164.

²⁸³ Tamże s. 174.

²⁸⁴ Objawiło się to w zjawisku ksenofobii szlacheckiej. Szlachcic był dumny ze swego obywatelstwa, gdyż uważał Rzeczypospolitą za wyspę wolności na morzu despotyzmu.

²⁸⁵ Lorencowicz, jw. t. 1 s. 4.

mięzenie poddanych. W tym duchu jest utrzymana większość uwag współczesnych. Bezpośredni nauczyciel Lorencowicza Drużbicki rzucał w ambonny znamienne pytanie: „Cóż pytam jeśli w samej Rzeczypospolitej [są] przygotowane ludy, żeby nas rozszarpać i rozedrzeć”²⁸⁶. Natomiast T. Młodzianowski, którego nasz kaznodzieja znał osobiście, wręcz mówił: Ojczyzno miła [...] Potop cię lez ubogich zalał”²⁸⁷. Uwagi te mieszczą się w ramach kierunku wieszczego w kaznodziejstwie. Roztaczał on w duchu Starego Testamentu wizje kar i bliskiego upadku. Korespondowały one z koncepcjami Polski jako przedmurza chrześcijaństwa i mesjanizmu, przez co jeszcze silniej oddziaływały na społeczeństwo²⁸⁸.

Podsumowanie kwestii społecznych

Podsumowaniem życia w ramach religii chrześcijańskiej jest sąd ostateczny. Jest to rekapitulacja w sferze czysto moralnej. To też można by uznać za ostateczny dowód na to, że Lorencowicz widzi sprawy układów społecznych w tym kontekście, gdyby elementy podziałów stanowych przeniknęły do obrazu sądu. Teoretycznie wydaje się to niemożliwe. Stara chrześcijańska katolicka tradycja tzw. tańców śmierci, zawiera właśnie w sobie elementy równające wszystkich ludzi. Sam motyw zaczął być znowu popularny w sztuce baroku. Wśród kaznodziejów np. Birkowski z całą otwartością wypowiada się za tym rozumieniem drogi pośmiertnej: „[...] Liche kmiotki z senatorami miesza, berła z motykami równa”²⁸⁹. Sam Lorencowicz w pierwszym kazaniu podaje jako główną udrękę potępionych w czasie sądu przebywanie wśród im podobnych. Tak więc mamy tu do czynienia z pogrupowaniem ze względu na kryteria czysto moralne²⁹⁰. Jednakże obraz sądu pojawia się jeszcze raz. W tym wypadku spojrzenie autora jest typowo horyzontalne, nie ma tu odniesień do wartości absolutnych i ogólnej, bezpośredniej relacji osobowej Bóg — człowiek. Ta zmiana kąta spojrzenia powoduje rozsądzenie starej struktury. Być może, świadomość podziałów stanowych i związane z nimi treści zagórowały tu nad tradycją. Lorencowicz bowiem mówi, że ludzie będą sądzeni wedle swej przynależności stanowej. Znaczy to, że postępowanie człowieka podlega relatywnej ocenie w zależności od tego, jaką pozycję zajmował i jak się wywiązywał z wynikających z tego faktu obowiązków²⁹¹. Tym zabiegiem autor ogarnia wszystko: ideał dobrego pana i dobrego poddanego,

²⁸⁶ Rejowicz, jw. s. 418.

²⁸⁷ Sas. *Ksiądz Tomasz Młodzianowski* s. 217.

²⁸⁸ Ujejski, jw. s. 34.

²⁸⁹ Petzówna, jw. s. 103.

²⁹⁰ Lorencowicz, jw. t. 1 s. 5.

²⁹¹ Tamże t. 2 s. 249 n.

srowadza rzecz do wymiaru oceny moralnej i sankcjonuje Boskim wyrokiem. Jak z tego wynika, ład społeczny zyskuje pełny wymiar w sferze moralnej. Także jak poprzednio w polityce wpływ teologii moralnej jest wszechobecny. Niweluje on odrębność i sprzeczność wielu zagadnień sprowadzając całe skomplikowane bogactwo świata do jednego wspólnego wymiaru, jaki tworzy rozważanie o dobru moralnym i wartościowanie ze względu na nie.

ZAKOŃCZENIE

Związywanie kazań A. Lorencowicza z jednym zwartym okresem czasowym nie jest wcale prostym problemem. Wbrew ówczesnej praktyce, jak to się twierdzi w literaturze, kaznodzieja stara się programowo nie nawiązywać do wydarzeń współczesnych. Ich echa dają się wyczytać z tekstu, są one jednak bardzo wytłumione. Natomiast kazania te mają bardzo silny związek z tendencjami nurtującymi Kościół katolicki na ziemiach polskich, a przede wszystkim Towarzystwo Jezusowe. To stwierdzenie nadaje omawianemu tu zbiorowi pewien szerszy wymiar wyznacznika polityki edukacyjnej potrydenckiego katolicyzmu na terenie Rzeczypospolitej. Mamy tu zarazem do czynienia z tekstem niosącym w sobie znamiona szerokiej popularyzacji, a więc dopasowanym do poziomu przeciętnego słuchacza tak pod względem intelektualnym, jak i przez swe dość uniwersalne przesłanie społeczne.

Tło kazań Lorencowicza jest bardzo złożone i wielowarstwowe. Autor przekazuje w nich niezmiernie dużo treści. Trudno je sprowadzić do wspólnego mianownika. Tym niemniej można powiedzieć, że zadaniem, jakie sobie postawił autor, było kształtowanie myśli i uczuć swych słuchaczy. Trzeba przy tym podkreślić, że robi to w sposób bardzo przemyślany. Jakkolwiek w ramach poszczególnych kazań prowadzi szereg rozważań, które przeciętnemu słuchaczowi mogłyby się wydawać jałowe, to jednak przez zbiór stosuje pewną liczbę ukierunkowanych ściśle ciągów myślowych. One to właśnie mogły wpłynąć na mentalność słuchacza i one wydają się mieć kluczowe znaczenie. Trzeba na nie spojrzeć jako na podstawową treść edukacji całorocznej kaznodziei. Na czoło wysuwa się tu operowanie obrazem Boga dobrego z postacią Chrystusa jako wzorcem. Wiąże się z tym środek nacisku uczuciowego na słuchacza. Bowiem Lorencowicz świadomie zestawia dobroczynną działalność Boga z grzeszną i upadłą naturą ludzką. Jest to edukacja uczuciami wdzięczności i sprawiedliwości przy powołaniu się na dług człowieka wobec Stwórcy. Równocześnie w tym duchu rozwiązuje autor szereg trudnych problemów związanych z zagadnieniem teodycei. Przy tym należy podkreślić dużą

wagę, jaką przywiązuje Lorencowicz do obrony zasadności charakterystyki Stwórcy dobroczyńcy. Jest to podstawa edukacyjna wpływająca na kształt kosmosu. Kontrastowo bowiem z obrazem Boga dobrego skonstruowany został obraz szatana. Człowiek został umieszczony pośrodku tego układu. Równocześnie dbałość o czystość edukacyjną obrazu spowodowała, że z wszechświata zupełnie niemal zostały wyeliminowane elementy dodatkowe. Także zasadniczo pozostała główna konstrukcja Bóg — szatan i w polu „starcia” tych dwu sił — człowiek. Trzeba przy tym wspomnieć o roli Kościoła, jaką wyznaczył Lorencowicz w tym układzie. Otóż jest on instytucją realizującą kosmiczne posłannictwo człowieka, umożliwiającą mu spełnienie obowiązków wobec Boga. Równocześnie autor stara się zdyskredytować wszystkie formy kontaktu z *sacrum* nie mieszczące się w Kościele. Jak z tego widać, względy edukacyjne, w tym w dużej mierze komunikatywność i siła oddziaływania, zdecydowały to o formie kosmosu.

Sprawy państwa i społeczeństwa są w kazaniach tu rozpatrywanych raczej nurtem drugoplanowym. Tym niemniej w sposób znaczący uzupełniają prezentowany przez Lorencowicza obraz świata o horyzontalny plan poznania. Rzuca się w oczy szereg konsekwencji konstrukcji kosmosu dla obrazu państwa. Szczególną uwagę zwraca sakralizacja postaci króla i sędziego — dwóch elementów składowych państwa, których znaczenie chciał podkreślić. Państwo i społeczeństwo są rozpatrywane jako produkt kreacji Bożej. Nic bowiem bez opatrności się nie dzieje. Wpływ na wybór tej koncepcji miały nie tylko względy religijne, ale i postawa szlachty. Najbardziej symptomatyczne cechy tej edukacji kaznodziejskiej można zobaczyć przy zestawieniu sądów Lorencowicza z poglądami innych kaznodziei tego okresu. W kwestiach dotyczących państwa można dostrzec ciekawą ewolucję. W jej świetle stanowisko Lorencowicza i innych kaznodziejów tego okresu jest bardziej ostrożne i zdradzające najmniej elementów reformistycznych. Jest to efekt zmieniających się nastrojów szlachty, które sukcesywnie zaostryżyły się wraz z postępującą pauperyzacją tłumów szlacheckich. Przy tym w czasach Jana III można dostrzec lekką zmianę na tym polu w kierunku odważniejszego stawiania spraw. Trzeba jednak zastrzec, że podstawa do tego sądu jest bardzo skąpa. Jest to raczej propozycja niż rozwiązanie ostateczne.

Równocześnie zwraca uwagę brak elementów reformistycznych i statystycznych obrazu społeczeństwa w kazaniach. Ogólnie rzecz biorąc, wysiłek kaznodziei skupia się wokół obrony i propagowania idei patriarchalnej w stosunkach społecznych. Przy czym nacisk tego modelu jest skierowany na dwie strony układu, a więc na poddanych i panów. Jeszcze dwa zagadnienia są warte podkreślenia w tym miejscu. Po pierwsze pewne przesłanki wskazują, że nośnikiem niepokojów społecznych była dla Lo-

rencowicza drobna szlachta. Po drugie kaznodzieja zwraca wielką uwagę na problemy jałmużny i działalności charytatywnej. Ten element jest bardzo charakterystyczny. Ład Boży i jego społeczna emanacja jest sam w sobie naturalny. Problemy w nich istniejące mogą być rozwiązane wewnątrz struktury, bez jej naruszenia. Jest to zarazem jakby podsumowanie ogólnej tendencji do rozgrzeszania porządku społecznego.

Jak z tego widać, obraz świata w kazaniach jest bardzo bogaty i złożony. Trzeba więc zadać jedno pytanie: co spaja tę wizję, czy istnieje element umożliwiający sprowadzenie jej do jednego mianownika? Czy istnieje zasada porządkująca to bogactwo? Wydaje mi się, że jest nią moralizatorskie podejście autora. W konstrukcji kosmosu obok wzmiankowanego chrystocentryzmu na czoło wysuwa się swoisty antropocentryzm. Człowiek jako produkt kreacji Bożej jest tworem doskonałym. Jednakże jego wizja ze względów moralnych jest zdecydowanie negatywna: człowiek w stanie upadku. W ogóle wszystko, co kaznodzieja mówi, sprowadza się do działania w kierunku realizacji dobra moralnego i popchnięcia ku tej drodze słuchaczy. Znajduje to wyraz dosłownie wszędzie. Nawet w materialnej konstrukcji świata, nie mówiąc już o obrazie funkcjonowania państwa i społeczeństwa. Kaznodzieja w tej konsekwencji sięga tak daleko, że rozbija nawet tradycyjną strukturę obrazu sądu ostatecznego przedstawiając jedyny raz sąd wedle stanów.

Łatwo można dostrzec, że kazania Lorencowicza nastawione są wyraźnie na przekaz edukacyjny. Szczególną rolę odgrywa tu treść moralizatorska. Wydaje mi się, że jest to typowe dla epoki potrydenckiej, w której na szeroką skalę rozwinięto edukację wśród szerokich mas ludności, a teologia moralna wysunęła się na czoło dyscyplin teologicznych. Równocześnie jednak trudno poglądy Lorencowicza zaszeregować do którejsz z wiodących szkół filozoficzno-teologicznych tego okresu. Zarazem jego sposób prowadzenia wywodów jest często różny od utrwalonych w literaturze schematów np. niechęć do metody edukacji strachem. Szereg poglądów Lorencowicza zwraca uwagę odmiennym widzeniem spraw w stosunku do obiegowych sądów na temat tej epoki. Trzeba jednak pamiętać, że literatura nam dziś dostępna jest anachroniczna i niezbyt bogata. Toteż trudno dziś kategorycznie orzec, czy Lorencowicz był pisarzem i kaznodzieją tak oryginalnym, czy też nasze widzenie okresu XVII stulecia w kaznodziejstwie polskim jest fałszywe.

THE VIEW OF THE WORLD IN ALEKSANDER LORENCOWICZ'S SERMONS

Summary

The subject of this article is a collection of sermons by the Polish Jesuit, Aleksander Lorencowicz (1609-1675), under the title *Sermons for Sundays and holidays of the whole year*. It was treated as an educational message meant for a wide circle of addressees. This has an influence on the view of the world contained in the sermons, especially with regard to the primacy of the moral contents. The consideration are divided into two essential parts. The first one is concerned with Cosmos. The construction of the Cosmos is shaped in consideration of the man, who is in its centre. His appraisal is pessimistic, although when the author considers him as a product of God's creation, his perfection arises admiration. He is the object of a play of powers, i.e. of God and Satan. First of all God is presented as the man's benefactor. The author often uses the model of the Good Shepherd with strongly emphasized christocentrism. The figure of Satan is sketched according to the rule of opposition to the picture of God. In the general plane of the Cosmos attention is drawn to an almost complete omission of transitional links such as the hierarchies of angels and saints, or the complicated world of devils. The second part of the considerations is connected with the man's earthly environment, i.e. the state and the society. As far as the appraisal of the state and the law is concerned, the author occupies himself almost exclusively with the moral side of the existing reality. From this position he condemns all its negative phenomena, as a violation of God's order, which is perfect. Even when compared to the writers of 17th century, lack of any programme of positive changes is easily noticed. The author assumes a similar attitude towards the social questions. The order of that time is good. It is only its realization, which is deficient, because of the imperfection of human nature. The patriarchal idea and the idea of charity play an important role here.

The view of the world contained in Lorencowicz's sermons differs evidently in several points from what is commonly accepted in literature as typical of the epoch. Only further detailed research can show if this is an original trait of this preacher.