

JANUSZ DROB

## MODEL CZŁOWIEKA WIEKU XVII W KAZANIACH BERARDA GUTOWSKIEGO

Nie jest celem niniejszej pracy szukanie wyczerpujących odpowiedzi na pytania dotyczące umysłowości człowieka wieku siedemnastego. Wynika to przede wszystkim ze stosunkowo wąskiej bazy źródłowej jaka została przebadana. Podstawą będzie bowiem zaledwie jeden, choć pokazanych rozmiarów, zbiór kazań świątecznych i niedzielnych jednego tylko autora — reformaty Berarda Gutowskiego. Inne źródła, takie jak poezja barokowa czy malarstwo XV, XVI i XVII w., wnoszące zresztą dużo istotnych informacji, zostały wykorzystane jedynie sondażowo; nie można więc ich traktować jako rzeczywistego i uprawniającego do ogólniejszych wniosków poszerzenia bazy źródłowej. Drugą przyczyną tymczasowego zawieszenia prawomocności wniosków płynących z tej pracy jest to, że stoi ona jakby u początku opracowywania niezwykle skomplikowanych zagadnień, które dotychczas, zwłaszcza dla terenu Polski, nie były niemal zupełnie badane, poza drobnymi wyjątkami. Stąd też nie można się opierać prawie na żadnych funkcjonujących w historiografii ustaleniach i hipotezach<sup>1</sup>. Nie znaczy to wcale, że w ogóle nie ma literatury pomocnej w tego rodzaju badaniach. Wystarczy wspomnieć o głośnych i szeroko znanych pracach historyków francuskich m. in. J. Delumeau, P. Chaunu, F. Lebruna, R. Mandrou, M. Vovelle'a i wielu innych. Jest więc ona nawet dosyć liczna i można powiedzieć, że kierunek badań historycznych rysuje się obecnie dosyć wyraźnie. Nie wzmacnia to jednak prawomocności dokonywanych tutaj ustaleń.

Jaki jest więc sens tej pracy, skoro już na początku trzeba zrezygnować z tak ważnych, zwłaszcza w pewnym rozumieniu historii, rzeczy jak

---

<sup>1</sup> Tym bardziej, że mechaniczne przenoszenie ustaleń np. dotyczących struktur społecznych w XVII w. do badań nad mentalnością, tzn. różnicowanie umysłowości zgodnie z podziałem na grupy społeczne bywa niekiedy niebezpieczne i mylące. Historia mentalności powinna tutaj wypracować własny model.

niewątpliwe ustalenie faktów historycznych (typ umysłowości i to co się na nią składa jest przecież faktem)? Obecnie trzeba się skupić na dwu ważnych celach. Po pierwsze należy podjąć ryzyko i pewną wiążącą się z tym niewygodę eksperymentu. Wynika to zarówno z nowości tego typu źródła, które dotychczas nie było wykorzystywane w badaniach historycznych nad mentalnością czasów przeszłych, jak też z konieczności poszukiwania najbardziej owocnych metod tak interpretacji kazań i podobnych świadectw mogących być przydatnymi w opisie umysłowości, jak i w ogóle metod pomagających w śledzeniu i rozumieniu problemów mentalności. Drugim, nie mniej ważnym celem jest postawienie pytań związanych z poruszonym zagadnieniem oraz zbudowanie roboczych hipotez, które w toku dalszych badań mogą być weryfikowane. Jednym słowem chodziło tu będzie o wstępne określenie, jeszcze w dość mglistych zarysach, pola badań i możliwych sposobów poruszania się po nim. Jednocześnie nie będą to rozważania czysto teoretyczne, gdyż proponowane metody zostaną od razu zastosowane w interpretacji konkretnego materiału, co wydaje się korzystniejsze od ujęć czysto teoretycznych. Celem niniejszego szkicu będzie wykorzystanie metod już stosowanych we współczesnej humanistyce, jak: semiotyka, fenomenologia religii (typu eliadowskiego), pewne teorie filozoficzne, niektóre osiągnięcia antropologii kultury itp. Wymaga to dużo ostrożności i świadomości „ograniczonego zastosowania” tychże metod, gdyż wiele z nich pomija bądź całkowicie wyklucza historyczny punkt widzenia. Dlatego też niektóre poglądy i metody wymagają przystosowania i przywrócenia kontekstu historycznego, naturalnie bez przełamywania i przekraczania sensu tych metod. Pogłębia to niepewność i ryzyko pomyłki. Czyż jednak historia może całkowicie zrezygnować z dokonania dzisiejszej humanistyki i dokonywać interpretacji na innym poziomie świadomości niż obecna? Z pewnością, nawet chwilowo błędząc, trzeba szukać nowych sposobów pracy nad źródłami historycznymi. Zarzut, że praca ta może wypaczać w sposób znaczny rzeczywistość pozostając pod wpływem jakichś z góry powziętych idei, przenoszonych na siłę z niehistorycznych dziedzin humanistyki byłby wysoce niesłuszny. Prawda, że zupełnie do tej pory nie stosowane w historii ujęcia i metody interpretacji mogą w pewien sposób nawet szokować czytelnika, a tym samym zniekształcać proporcje obrazu. Należy zaznaczyć, że żadna z zastosowanych metod nie dominuje nad całością pracy i jest realizowana tylko tam, gdzie wydaje się najbardziej skuteczna. Co więcej, część rozważań do których podstawą były nowe teorie semiotyki została, by nie tworzyć w tekście zbyt wielu dygresji, przeniesiona do przypisów. Ponadto wydaje się, że nawet czasami nie w pełni prawomocne, stosowanie jawnych metod jest niekiedy lepsze niż wprowadzanie do tekstu „niby-pry-

watnych” poglądów i idei, których geneza jest ukryta. Ułatwia to po prostu rzeczową dyskusję.

Nie należy więc tej pracy traktować jako przyczynkarskiej czy jako szczegółowego opracowania. Sam tytuł może wskazywać na problemy daleko ogólniejsze, niżby się wydawało. Oto bowiem przez modele zachowań, preferowane i propagowane w minionych epokach, równie dobrze można śledzić mentalność, jak również przez szereg innych problemów mieszczących się w postrzeganiu świata i jego sensu czy też w znaczącym obrazie świata. Celem tej pracy będzie ukazanie modelu człowieka, jaki buduje autor w kazaniach na możliwie szerokim tle obrazu kosmosu i życia. Aby nie ograniczać się do jednego tylko autora, poglądy Gutowskiego będą konfrontowane z poglądami zawartymi w innych źródłach; pozwoli to na zbudowanie szerszych hipotez i postawienie ogólniejszych pytań.

\*

Czy znaczy to, że autor podstawowego dzieła wydanego drukiem przez pijarów w Warszawie w roku 1696 pt. *Kazania na Niedziele Całego Roku z przydatkiem po większej części na Święta uroczyste kościelne y zakonne. Także o Męce Pańskiej na Wtorki Wielkopostne. Wydany na większą część y chwałę Pana Boga w Troycy Sw. Iedynego y Wszystkich Świętych Iego*, może zostać pominięty jako indywidualność kształtująca, a jego dzieło *a priori* potraktowane jako odzwierciedlające wyobrażenia ponadosobowe? Abstrahowanie od konkretów i pominięcie pytania, dlaczego właśnie Gutowskiego można uznać za wyraziciela idei mniej lub bardziej powszechnych w siedemnastym wieku (jednego z wielu), nie byłoby poprawne w badaniach historycznych, nawet gdyby mówiono o sprawach ważniejszych i szerszych niż jednostkowe poglądy człowieka, który raczej nie był twórcą nowych i samodzielnych wartości w kulturze. Najpierw trzeba przyrzeć się samemu kaznodziei i jego środowisku, a dopiero potem wysnuwać wnioski dotyczące stopnia potraktowania jego wypowiedzi.

Niestety, niewiele można dzisiaj powiedzieć o Berardzie Gutowskim. Już co do daty jego urodzenia istnieje niepewność. A. Szteinke (OFM) ustala datę urodzenia kaznodziei na rok ok. 1633<sup>2</sup>. Gutowski urodził się w Gutowie na Mazowszu w linii Aleksandra Ciołka. Ciołkowie stanowili liczną rodzinę szlachecką, mającą w swej historii dosyć wysoko postawione osobistości (jedną z nich był Wigand kasztelan czerski).

Aleksander Ciołek syn Wiganda wszedł w posiadanie Gutowa w drugiej połowie XV w. przez małżeństwo. Od tego czasu ta gałąź rodu zaczęła się nazywać Gutowskimi herbu Ciołek (jak inne gałęzie — Ostro-

<sup>2</sup> *Klasztor i kościół św Antoniego OO. Reformatorów w Warszawie 1623-1867*. Lublin 1970 s. 176 (mps BKUL). Wszystkie dalsze wiadomości o Gutowskim pochodzą z tej pracy.

łęckimi czy Zakrzewskimi od nazw miejscowości). W szesnastym wieku majątek Gutowskich przez podziały między spadkobierców ulega coraz większemu rozdrobnieniu. Zapewne więc (brak bowiem wiadomości na temat interesującej nas rodziny w XVII w.) stan posiadania omawianego tu rodu wynosił około jednej do pół wsi<sup>3</sup>. Można więc zaliczyć Gutowskich do szlachty wyraźnie tracącej na znaczeniu. Biorąc ponadto pod uwagę kryzys, jaki nastąpił w wieku XVII, zasoby materialne tego rodu były niewielkie.

O dzieciństwie i wczesnych latach młodzieńczych Berarda Gutowskiego nie zachowały się niestety żadne wiadomości; on sam nie robi w kazaniach najmniejszych aluzji do swojego pochodzenia i przeżyć związanych z pierwszymi latami życia.

Pewniejsze dane na temat Berarda Gutowskiego mamy dopiero od chwili jego wstąpienia do zakonu rodziny franciszkańskiej — reformatów w roku 1650. Nie wiadomo, czym się kierował wybierając taką drogę życia i dlaczego ten, a nie inny zakon wybrał. Nie sposób rozstrzygnąć, czy zdecydowały o tym związki rodzinne z zakonem reformatów, czy też raczej osobiste przeżycia autora kazań albo jeszcze inne czynniki. Reguła mówi, że warunkiem koniecznym przyjęcia do nowicjatu jest ukończenie szesnastu lat<sup>4</sup>. Gutowski miał wtedy, jeżeli przyjęta data urodzenia jest prawdziwa, właśnie około szesnastu, siedemnastu lat. Biorąc pod uwagę i jego wiek, i obyczaje panujące wtedy, przywdzianie habitu nie było zapewne samodzielną decyzją. Być może był to skutek podjętej decyzji opiekunów lub rodziców, co było przecież jedną z dróg uniknięcia dalszych podziałów niewielkiego zapewne majątku; ale to tylko domysły, jedna z wielu możliwości.

Dalsze losy Berarda Gutowskiego zdają się wskazywać na stałość charakteru i jego wybitne zdolności intelektualne, jak i administracyjne. Zajmuje on powoli, lecz nieprzerwanie coraz bardziej eksponowane stanowiska w hierarchii zakonnej prowincji.

W roku 1657 otrzymuje święcenia kapłańskie po ukończeniu nauk i studiów. W siedem lat później zostaje definitorem (1664-1667) — jedną z pięciu osób stojących najbliżej prowincjała, stanowiących radę prowincji. Od tej rady (kustosz i czterech definitorów<sup>5</sup>) zależała faktycznie większość postanowień. Niestety nie wiemy, czym uzasadniony był jego wybór. Rok wcześniej został Gutowski lektorem teologii w Warszawie (1663) i pełnił tę funkcję równoległe ze stanowiskiem definitora. Może więc

<sup>3</sup> A. Boniecki. *Herbarz polski*. T. 1-16. Warszawa 1899-1913 — t. 3 hasło: Ciołkowie s. 215-225; t. 6 hasło: Gutowscy s. 208-212.

<sup>4</sup> A. B. Sroka. *Prawo i życie polskich reformatów*. Kraków 1975 s. 122.

<sup>5</sup> Tamże s. 69.

wiedza, sumienne pełnienie obowiązków i szlacheckie pochodzenie było przyczyną awansu.

Zgodnie z zaleceniami reguł zakonnych, które nie zezwalały na nieustanne piastowanie urzędów<sup>6</sup>, przez cztery lata Gutowski nie sprawuje żadnych oficjalnych funkcji. Jego powrót do grona osób mających decydujący głos w sprawach prowincji jest kolejnym awansem. W latach 1671-1674 jest już najwyższym zwierzchnikiem prowincji, prowincjałem. Ze stanowiskiem tym wiążą się oczywiście pewne obowiązki: rezydencja w kolejnych klasztorach, wizytacje wszystkich domów dwa razy do roku<sup>7</sup>. Nie wiadomo oczywiście jak były one wypełniane w praktyce, ale przyjmując, że nie były tylko martwą literą prawa, musiały poważnie wpływać na przemianę umysłowości. Taki tryb życia mógł zacierać otoczkę prywatności. Prowincjał stawał się w większym stopniu osobą oficjalną uosabiającą idee zakonu i głębiej rozumiejącą potrzeby i zadania.

Wraz z końcem kadencji, a tym samym początkiem sześcioletniego okresu wykluczenia z wyborów na stanowisko prowincjała<sup>8</sup>, Gutowski otrzymał nie mniej zaszczytny i dostatecznie eksponowany urząd gwardiana warszawskiego (przełożony klasztoru w Warszawie), który z kilkuletnimi przerwami sprawował trzykrotnie (1676-1677, 1680-1681, 1686-1689). W pierwszym okresie przerwy w sprawowaniu funkcji gwardiana, spełniał obowiązki kustosa, czyli pierwszego doradcy prowincjała i członka definitorium<sup>9</sup>.

W latach 1689-1692 po raz drugi stanął na czele prowincji zamykając tym zaszczytnym stanowiskiem swą zakonną karierę. Zmarł cztery lata później, 17 IV 1696 r. w Warszawie.

Pomimo tak ubogich danych na temat bardziej prywatnej sfery życia, można uchwycić pewien istotny proces. Jest nim nieustanne pięcie się wzwyż, a później trwale pozostawanie w wąskiej sferze osób sprawujących władzę w prowincji. Musiał wobec tego Gutowski reprezentować swoją umysłowością w poważnym stopniu duchowość zakonu. Można przyjąć, że język jego kazań, wygłaszanych w latach 1681-1683, czyli już po okresie sprawowania oficjalnych funkcji, będzie w dużym stopniu odzwierciedlał język całego zakonu. Więcej nawet, może być właściwy dla bardzo szerokiej grupy osób — dla wykształconych kaznodziejów i w ogóle kapłanów tego czasu. Tym bardziej że działalność kaznodziejska podlegała w zakonie reformatów ścisłej kontroli, nie tylko zresztą w tym zakonie. Kaznodzieja musiał najpierw zdać egzamin przed specjalną komisją, a później, w trakcie działalności, spisywać swoje wystąpienia, by

<sup>6</sup> Tamże s. 68.

<sup>7</sup> Tamże s. 67.

<sup>8</sup> Tamże s. 76.

<sup>9</sup> Tamże s. 68.

mogły one być kontrolowane przez prowincjała<sup>10</sup>. Specjalne przepisy regulowały także sposób wygłaszania kazań i ich treść<sup>11</sup>.

Styl kazań może więc być wypadkową trzech nurtów, trzech tradycji, w których można by je umieścić. Będzie to po pierwsze duchowość franciszkańska, świadomość i ideologia pewnej grupy zakonnej, która mimo różnych wpływów zewnętrznych i wewnętrznych podziałów oraz przemian zachowała silne poczucie ciągłości. Po drugie, trzeba kazania Gutowskiego umieścić w kontekście całej twórczości kaznodziejskiej wieku siedemnastego, „wpisać” je w cały obszar tekstów stanowiących wspólnie jeden tekst kulturowy (w tym wypadku kultury słowa pisanego i mówionego). Po trzecie zaś trzeba odczytywać kazania poprzez pryzmat całej kultury potrydenckiej, zgodnie z jej orientacją i znaczeniem. Tutaj oczywiście, przed przystąpieniem do merytorycznej analizy, oceniony zostanie tylko wstępnie wpływ tych czynników na szeroko pojmowany język i styl kazań, na preferencję pewnych tematów i zagadnień oraz sposób ich opracowywania.

Związek między kazaniem i duchowością franciszkańską okazuje się niezwykle skomplikowany<sup>12</sup>, i to co najmniej z dwu powodów. Po pierwsze franciszkanizm w wieku XVII nie jest już czymś tak nowym, co mogłoby się wybijać na plan pierwszy. Wiele rzeczy, które w wieku XIII w pewien sposób szokowały współczesnych oraz wprowadzały istotne zmiany do form i do sposobu uczestnictwa wiernych w Kościele<sup>13</sup>, w ciągu wieków „rozpuściły” się w mentalności społeczeństw europejskich; stały się własnością ogólnej kultury chrześcijańskiej. Z franciszkańskiej genezy wielu znaczących elementów kultury w wieku siedemnastym po prostu nie zdawano sobie sprawy; tym bardziej w Polsce, gdzie postać św. Franciszka z Asyżu, św. Bonawentury czy św. Antoniego z Padwy nie wydaje się być wyodrębniona w szczególny sposób (nie czynią tego nawet franciszkańscy kaznodzieje, np. franciszkanin Walerian Gutowski w zbiorze kazań na uroczystości równie wiele miejsca poświęca św. Jakowowi OP, św. Ignacemu Loyoli i innym). Ponadto sam ruch franciszkański, nawet biorąc pod uwagę tylko zakony, musiał z upływem czasu przechodzić przeobrażenia, dostosowywać się do nowych warunków i potrzeb,

<sup>10</sup> Tamże s. 204, 205.

<sup>11</sup> Tamże s. 204, 205.

<sup>12</sup> Szerzej będzie ten problem omówiony w artykule o kaznodziejstwie franciszkańskim, który ma być publikowany w drugim tomie przygotowywanej edycji *Studiów franciszkańskich*, będących planem kolejnych sesji w KUL poświęconych zakonowi franciszkańskiemu.

<sup>13</sup> Zob. E. Delaruelle. *Wpływ św. Franciszka z Asyżu na religijność ludową*. „W drodze” 4:1976 nr 10 s. 34-48; J. Kłoczowski. *Franciszek z Asyżu w Kościele i społeczeństwie swoich czasów*. „Ateneum Kapłańskie” 70 [!]: 1977 z. 408 s. 24-38; tamże inne artykuły na temat franciszkanizmu.

przyjmować nowe idee. Po drugie istotną trudność sprawia to, że wyjątkowo tylko problem duchowości franciszkańskiej jest wyrażany w kazaniach *explicite*. Trzeba szukać go raczej w postawie wobec świata, człowieka, Boga itd. Ten stan rzeczy wynika między innymi z tego, że kazania drukowane są skierowane do wielu odbiorców, oraz że są one poprzez swe powstanie, język i tematykę wyjściem zakonu na zewnątrz; podjęciem zadania, które w sposób nowy zostało postawione na Soborze Trydenckim. Zresztą problem odbiorców zostanie poruszony dalej.

Rozpatrując wiele problemów (do których rozwiązania autor nie rości sobie bynajmniej pretensji) trzeba zacząć od najprostszego pytania. Na jakie wzorce w swojej działalności powołują się autorzy franciszkańscy? Bez wątplenia postać św. Franciszka, jego wskazówki jak wygłaszać kazanie, pojawia się często; zwłaszcza wtedy, gdy kaznodzieje ci piszą o konieczności posługiwania się prostym i zrozumiałym dla jak najliczniejszych rzesz odbiorców językiem. Nie zawsze jednak jako wzór prostoty środków wyrazu i komunikatywności języka jest przywołany św. Franciszek. Inny, nie mniej popularny kaznodzieja reformacki XVII w. Franciszek Rychłowski we wstępie do zbioru kazań na niedziele i święta, wydanego w 1664 r. zupełnie pomija postać św. Franciszka, natomiast za wzór sobie stawia działalność kaznodziejską Piotra Skargi. Ponadto nigdy św. Franciszek nie występuje samodzielnie, jako jedyny i najważniejszy wzorzec. Z równym zapalem franciszkańscy autorzy drukowanych zbiorów kazań powołują się na Ojców i Doktorów Kościoła, a nawet na niechrześcijańskich pisarzy i oratorów antycznych. Można wobec tego zaryzykować wstępnie hipotezę, że dzieła najwybitniejszych kaznodziejów franciszkańskich, a więc tych, których kazania zostały uznane za godne druku, włączają się w ogólny nurt polskiego kaznodziejstwa barokowego i swoją działalność umieszczają właśnie w tym kontekście, bardziej niż w kontekście ideologii swojego zakonu, jego duchowości i specyficznej postawy; stąd powoływanie się na wszelkie „archetypy” działalności kaznodziejskiej, od św. Jana Chrzciciela poczynając. Stąd wspomniany jezuita Skarga, jeden z najwybitniejszych pisarzy i kaznodziejów baroku, przedstawiciel zakonu, który bez wątplenia zajął czołowe miejsce w działalności edukacyjnej i propagandowej Kościoła katolickiego w XVII w., jako mający największą liczbę drukowanych kazań, poradników dobrej śmierci i innych pism dewocyjnych.

Powyższa hipoteza może wydać się zbyt śmiała, a nawet spotkać się z ostrą krytyką. By uniknąć tego typu nieporozumień trzeba więc postawić jeszcze jedno zasadnicze pytanie. Czy nawiązywanie przez kaznodziejów franciszkańskich do ogólnej tradycji kaznodziejskiej, gdzie duchowość własnego zakonu jest tylko jednym z wielu elementów inspirujących, stawia ich w jakiejś opozycji do idei franciszkańskich; czy taka

otwarta postawa pozwala wyłączyć tę niewielką grupę z własnego zakonu, jako nie reprezentującą jego duchowości? Z całą pewnością trzeba odpowiedzieć na to pytanie przecząco. Owszem, gdybyśmy przyjęli, że duchowość franciszkańska trwała w niezmienionej postaci od czasów swego powstania, tj. od XIII w., że jest ona czymś w rodzaju skostniałej struktury<sup>14</sup>, nie podlegającej żadnym przemianom i wpływom czasów, żadnym zdarzeniom zewnętrznym i wewnętrznym, to trzeba by przyznać, że postawa Berarda Gutowskiego znacznie odbiega od obrazu, jaki dają prace poświęcone założeniom i ideom franciszkańskim u jego początków<sup>15</sup>. Założenie takie byłoby nie tylko sprzeczne ze stanem faktycznym ale błędne także ze względów metodologicznych. Ruch franciszkański bowiem od samego początku trzeba włączyć do kultury typu otwartego i ekspansywnego, zdolnej wchłonąć i zasymilować bardzo różne postawy i światopoglądy, niekiedy dość dalekie od „modelowego” katolicyzmu<sup>16</sup>. Ma to odbicie zarówno w działalności św. Franciszka i braci mniejszych, jak i w powstaniu tzw. Trzeciego Zakonu, gdzie idea grupy mniej lub bardziej wyizolowanej ze społeczeństwa, została przełamana. Tak wielkie otwarcie zakonu na zewnątrz musiało doprowadzić z czasem do zmian i przekształceń w duchowości franciszkańskiej, co wcale nie oznaczało odchodzenia od idei św. Franciszka. Twórca zakonu pozostawił po sobie raczej pewien typ umysłowości i styl życia niż wyraźnie sprecyzowaną doktrynę. Także sama reguła zakonu jest bardziej elastyczna, wyznacza bowiem pewne podstawowe zasady, których realizacja dopuszcza jakąś swobodę działania. Pozwoliło to na swego rodzaju „kompromisy”, na dostosowywanie działalności do aktualnych potrzeb, co zapewniało zakonowi utrzymywanie swego znaczenia w ciągu wieków (np. w XVII w. franciszkanie pod względem publikowanych na terenie Polski kazań zajmują liczące się trzecie miejsce, po jezuitach i dominikanach). Jednym z pierwszych takich kompromisów był stosunek zakonu do nauki. Niechęć św. Franciszka do nauk spekulatywnych z jednej strony, z drugiej zaś waga studiów uniwersyteckich doprowadziły do połączenia teologii spekulatywnej z teologią afektywną — nauki umysłu i serca, czego wybitnym wyrazicielem był św. Bonawentura<sup>17</sup>. Postulowano więc naukę w imię miłości Boga i człowieka,

<sup>14</sup> Wyrażenie „struktura” nie jest tutaj dowolnością językową, jak to się niekiedy zdarza. Chodzi tutaj o zasadniczy problem stosunku między strukturą a zdarzeniem. Zob. P. Ricoeur. *Egzystencja i hermeneutyka*. Warszawa 1975 s. 221-239.

<sup>15</sup> Zob. praca drukowana „W drodze” 4:1976 nr 10 oraz w „Ateneum Kapańskim” 70 [!]:1977 z. 408. Tamże dalsze wskazówki bibliograficzne.

<sup>16</sup> Wyrażenia tego na określenie propagowanego i istniejącego raczej w sferze idei niż rzeczywistości modelu chrześcijaństwa używa J. Delumeau (*Kilka uwag o dziejach chrystianizacji*. „Znak” 31:1979 nr 297 s. 152-168).

<sup>17</sup> P. Pourrat. *La spiritualité chrétienne*. T. 2. Paris 1928 s. 229-284.



tym samym cel wiedzy został umieszczony poza nią samą, a nie w niej<sup>18</sup>. Z kolei Duns Szkot, studiowany w szkołach franciszkańskich jeszcze w XVII w., narzucił wyraźne granice poznaniu rozumowemu, zaprzeczył możliwości intelektualnego poznania istoty Boga<sup>19</sup>. Problem stosunku do nauki jest tu o tyle ważny, że kaznodzieje franciszkańscy są ludźmi wykształconymi i erudycją swoją nie ustępują innym kaznodziejom barokowym. Oczywiście unikają oni szczegółowego rozpatrywania trudnych problemów teologicznych, co jest zgodne zarówno ze wskazaniem św. Franciszka, jak i z założeniami Soboru w Trydencie, skupiając się głównie na sprawach moralności. Można tu więc mówić raczej o popisach erudycyjnych niż o spekulacjach teologicznych.

Kolejne ważne pytanie, jakie trzeba tutaj postawić, dotyczy stosunku między podstawowymi cechami duchowości franciszkańskiej, a założeniami potrydenckiej reformy Kościoła. Można tu stwierdzić bez wątpienia dużą choć bynajmniej nie zaskakującą zbieżność. W zasadzie zarówno ruch franciszkański w swej genezie, jak i reforma przyjęta na Soborze w Trydencie stawiały sobie za zadanie działalność wśród najszerszych mas społeczeństwa. Odbывало się to oczywiście na nieco innych zasadach, inne było także rozłożenie akcentów. Braciom mniejszym bardziej chodziło o głęboko wewnętrzną postawę, o sposób życia w świecie i wobec świata; zaś w reformie kościelnej — o wysiłek edukacyjny i duszpasterski prowadzony odgórnie z zachowaniem odpowiedniego dystansu, z zaznaczeniem wyraźnej granicy między społecznością wiernych a duchownymi, z działaniem bardziej instytucjonalnym<sup>20</sup>. Innymi słowy działalność św. Franciszka opierała się na charyzmacie zachowując jednak pełny szacunek dla kapłaństwa, natomiast działalność Kościoła potrydenckiego opierała się na urzędzie, z położeniem nacisku na znaczenie sakralne tegoż<sup>21</sup>. Niemniej

<sup>18</sup> K. Esser OFM. *Nauka i wiedza w życiu franciszkańskim*. „Ateneum Kapłańskie” 70 [!]:1977 z. 408 s. 53-65.

<sup>19</sup> E. Gilson. *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Warszawa 1966 s. 443-458.

<sup>20</sup> J. Delumeau. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris 1971 Nouvelle Clío; G. G. Meersseman. *Il tipo ideale del parroco secondo la riforma tridentina nelle sue fonti letterarie*. W: *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina*. *Atti del Convegno Internazionale. Trento 2-6 Settembre 1963*. Vol. 1 Freiburg 1965 s. 27-44; M. Marcochi. *I decreti di riforma del Concilio Tridentino*. W: *La riforma cattolica. Documenti e testimonianze*. „Morcelliana” Vol. 1. Brescia 1967 s. 499-502, 558-560; H. Jedin. *Das Bischofsideal der Katholischen Reformation*. W: *Kirche des Glaubens, Kirche des Geschichte*. T. 2 Freiburg 1966 s. 75-117; P. Brezzi. *I principali movimenti religiosi in Italia*. ERI 1968 s. 111-113.

<sup>21</sup> Zob. J. Wach. *Socjologia religii*. Warszawa 1968 s. 345, gdzie pisze on: „Niektóre z najciekawszych faz historii religii cechuje walka między charyzmatem a urzędem, spirytualizmem a eklezjastycyzmem [...] Mglisty i płynny spiry-

jednak postawa braci mniejszych znakomicie odpowiadała zadaniom reformy trydenckiej. Działalność wśród szerokich, często niedostatecznie wykształconych mas wiernych, wpływanie na ich świadomość i sposób myślenia za pomocą najbardziej efektywnych środków było przecież jedną z idei zakonu. Taka pozycja względem społeczeństwa znajduje między innymi wyraz w kazaniu franciszkanina Waleriana Gutowskiego, zalecającego zakonowi pracę cierpliwą, pełną pokory i miłości wśród najszerzych mas społeczeństwa<sup>22</sup>.

W czym więc można zaobserwować odejście Berarda Gutowskiego od pierwotnej idei franciszkańskiej i od postawy samego św. Franciszka? To samo można zresztą powiedzieć i o innych kaznodziejach franciszkańskich, których sposób obrazowania i sam pogląd na świat zdaje się być o wiele bliższy innym współczesnym kaznodziejom niż początkowej duchowości zakonu. Widoczne jest to przede wszystkim w samym obrazie świata i w stosunku do niego. Miejsce poczucia radosnej jedności z naturą i wszystkimi stworzeniami, któremu tak często dawał wyraz św. Franciszek, zajmuje obraz zhierarchizowany według ścisłych zasad, gdzie między człowiekiem a światem zakreślona jest nieprzekraczalna granica, gdzie wydobywane i podkreślane są mroczne aspekty ziemskiej rzeczywistości. Niewiele znajdujemy tu optymizmu w stosunku do życia doczesnego. Jedyną drogę widzi kaznodzieja w ucieczce od świata (naturalnie w sensie metaforycznym), w oderwaniu się od ziemskich wartości. Także postacie Boga i Chrystusa nie są przeżywane w ten sam sposób, jaki propagował św. Franciszek. W obrazie Boga pojawiają się akcenty grozy i surowości, bardzo często mówi autor o karach, jakie Bóg zsyła na ziemię skalaną grzechem i coraz bardziej pogrążającą się w grzech. Z kolei Szymon Starowolski większy nacisk kładzie na miłosierdzie i dobroć Boga. Wielki dramat narodzin i śmierci Chrystusa nadal jest przeżywany bardzo mocno, nie tylko zresztą przez autorów franciszkańskich. Przy okazji podkreśla Gutowski te elementy, które separują historię Zbawiciela od ludzkich możliwości przeżywania i sposobu odczuwania. Nie tak jak zwykli wygrywać ludzie w swoich ziemskich potyczkach, nie *arte, iure et Marte* wygrał Chrystus, konkluduje autor w kazaniu na dzień Zmartwychwstania. Dzień Bożego Narodzenia jest nie tylko dniem powszechnej radości (trudno tu odszukać ślady nastroju, jaki panuje przy zapoczątkowanym przecież przez franciszkanów spektaklu z lalkami, wyobrażającymi Chrystusa-Dziecię, Jego Rodziców itd.); jest także dniem pewnego przest్రachu

---

tualizm jest sprzeczny z samą ideą kapłaństwa i dlatego jest traktowany jako nawrót do przebrzmiałej przeszłości lub jako objaw anarchii i chaosu religijnego”.

<sup>22</sup> W. Gutowski. *Panegiryczne niektóre dyskursy duchowne y różne in-sze Kazania*. Kraków 1675 s. 153-154.

i grozy wobec dokonujących się przemian, jest czymś w rodzaju wstrząsu. Wszystkie tego typu elementy będą analizowane w dalszej części pracy.

Czym innym będzie oczywiście praktyczna działalność duszpasterska zakonu, realizowana przez wszystkich jego przedstawicieli, obejmująca swym zasięgiem wszystkie grupy ludności; czym u innym natomiast wypowiedzi pewnej elity umysłowej, czerpiącej wzory (niekiedy o dużej sile atrakcyjnej) nie tylko z tradycji franciszkańskiej. Można powiedzieć, że kaznodzieje reprezentują bardziej „modelowy” nurt ideologii Kościoła, chociaż czasami różnice między nimi są dosyć znaczne, np. franciszkanin Walerian Gutowski wydaje się być o wiele bliższy ludowym formom religijności niż reformata Berard Gutowski. Nie przeczy to jednak temu, że w podstawowym zakresie i w najbardziej stałych elementach dają oni wyraz duchowości swojego zakonu. Pełne natomiast otwarcie na idee swoich czasów pozwala ich traktować nie tylko jako przedstawicieli zamkniętej grupy, ale jako reprezentantów nowych poglądów w potrydencim Kościele.

Jak wobec tego wyglądały kazania Berarda Gutowskiego na tle innych dokonań kaznodziejskich baroku? Siedemnastowieczna twórczość kaznodziejska musiała podlegać temu samemu rozwojowi co cała literatura barokowa. Niepospolite w niej znaczenie zyskuje dynamiczny obraz, starający się najpełniej przemawiać do psychiki człowieka. Wszystkie niemal środki wyrazu stają się dozwolone, byleby tylko spełniały właściwą rolę przekąźnika. Makabryzm i satanizm, idące za tym szokowanie brzydotą, dysonansem, ostrością porównań, a nawet pewną trywialnością są równie chętnie wykorzystywane jak piękno, harmonia, subtelność obrazowania, a może nawet chętniej, jako że łatwiej wywierają wrażenie na słuchaczach<sup>23</sup>. Wynika to między innymi z tego, że (zgodnie z postanowieniami Soboru w Trydencie) starano się możliwie najgłębiej i najefektywniej prowadzić edukację, oddziaływać na wiernych.

Wraz z tymi środkami oddziaływania na psychikę słuchaczy powraca zamyślenie do symboliki i alegorii, powraca często w sposób dosłowny, jako ponowne użycie, np. alegoria prawdy u Gutowskiego przypomina symbolikę średniowiecznego *Romans de la Rose*<sup>24</sup>. Całe kazania są konstruowane na zasadzie alegoryzowania wybranego wersetu z Pisma św., często do tego stopnia, że treść kazania ma ostatecznie niewiele wspólnego z motywem wyjściowym. Daleko idącą alegorię stosują Birkowski, Lorencowicz, Węgrzynowicz, by tylko wymienić bardziej znanych<sup>25</sup>. Tak też każde kazanie Gutowskiego poprzedzone jest krótkim cytatem z Ewangelii,

<sup>23</sup> M. Brzozowski. *Teoria kaznodziejstwa*. W: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. Pod red. M. Rechowicza. T. 1-3. Lublin 1975-1977 — t. 1. cz. 2 s. 417.

<sup>24</sup> J. Huizinga. *Jesień średniowiecza*. Warszawa 1974 s. 239-253.

<sup>25</sup> Brzozowski, jw. s. 399.

mającym być mottem i problemem kazania, rozwijanym retorycznymi sposobami.

Modny w XVII w. koncept (nieoczekiwane, dowodzące bystrości umysłu i dowcipu wyjaśnienie jakiegoś zwrotu albo problemu) stosuje kaznodzieja dosyć często, nie rzadziej chyba od mistrzów — Mijakowskiego i Olszewskiego<sup>26</sup>, choć nigdy nie popada w przesadę czy zdarzające się niekiedy przekraczanie dystansu w stosunku do osób sakralnych. Natomiast popisy erudycyjne reformaty raczej nie dotyczą spekulacji teologicznych sensu stricto. Jest to u niego często środek jedynie retoryczny, nie wynikający z konieczności; cytowanie Pisma św. i Ojców Kościoła służy bardziej wzmocnieniu wypowiedzi, wzbogaceniu jej przykładami niż samej argumentacji. Tworzy to swoistą „polifonię” wypowiedzi, gdzie ta sama treść wypowiedziana jest przez wiele głosów o różnej tonacji. Swoboda posługiwania się cudzymi tekstami, wykorzystywania opinii innych autorów jest nieustannie broniona we wszystkich niemal przedmowach do zbiorów kazań. Często ma się wrażenie, że cała inwencja kaznodziei polega na zręcznym łączeniu rozmaitych cytatów w jedną całość. Każde niemal samodzielne zdanie musi być poparte autorytetami, przykładami z historii przeważnie zmitologizowanej, gdzie konkretne znaczenie, kontekst czasu i miejsca zostają odsunięte, by przyjąć nowy, ponadhistoryczny sens. Bardzo to ciekawy przykład języka ideologii<sup>27</sup>. Jednocześnie zaś unika się (z pewnością mając w tym wzgląd na odbiorcę, od którego trudno oczekiwać przygotowania teologicznego, a niekiedy nawet dostatecznej znajomości katechizmu) podejmowania kwestii teologicznych, wnikania w sens dogmatów. Ostrzeżenia przed wnikaniem w tajemne sprawy Boga spotkać można dosyć często.

Choć język Bernarda Gutowskiego jest pod względem stylu językiem jemu współczesnych, to istnieją też istotne granice obrazowania, poza które autor w przeciwieństwie do innych kaznodziejów nie wykracza; są jednak i bardziej rygorystyczni autorzy, np. Starowolski. Można powiedzieć w jego przypadku o znacznej dyscyplinie, która rzutuje nie tylko na treść, ale i na zabiegi formalne. Trudno byłoby znaleźć w kazaniach elementy wskazujące na sarmatyzację Kościoła. Narodowy obyczaj przeniesiony do sfery Boskiej tak wyraźny w dziełach Młodzianowskiego, Olszewskiego czy Mijakowskiego<sup>28</sup>, jest tu zupełnie niedostrzegalny. Zarówno w opisach nieba, świętych, sądu ostatecznego jak i piekła dominuje atmosfera często cytowanego Pisma św. Nie ma też bardziej konkretnych nawiązań do sy-

<sup>26</sup> Tamże s. 400.

<sup>27</sup> Zob. R. Barthes. *Mit i znak*. Warszawa 1974.

<sup>28</sup> Brzozowski, jw. s. 410.

tuacji politycznej i społecznej w Rzeczypospolitej, co kontrastuje z praktyką innych kaznodziejów<sup>29</sup>.

Można więc z pewnością traktować Gutowskiego, jako kaznodzieję reprezentatywnego dla swojej epoki, choć trzeba go umieścić w bardziej powściągliwym nurcie barokowego pisarstwa.

Pozostał jeszcze jeden problem, trudny do rozwiązania. Dotyczy on odbiorców kazań. Można się domyślać, że zbiory drukowane kazań powstawały w różny sposób. Niekiedy jest to zapis, z pewnością po jakichś poprawkach i redakcjach, rzeczywiście wygłoszanego kazania. Tak np. Walerian Gutowski podaje zarówno okoliczność jak i miejsce oraz datę wygłoszenia. W innych przypadkach wątpliwości są większe. Zbiór kazań Rychłowskiego poprzedzony jest np. wskazówkami, jak należy z niego korzystać chcąc ułożyć i wygłosić kazanie, co prawdopodobnie było praktykowane przez słabiej wykształconych i mniej samodzielnych kaznodziejów; jest więc czymś w rodzaju podręcznika lub kompendium. Z kolei nie przeczy to temu, że sam autor mógł je w takiej czy innej formie wygłaszać. Berard Gutowski natomiast, sądząc po tytułach, przynajmniej sporą część napisanych przez siebie kazań wygłosił. Kim byli jego słuchacze możemy się tylko domyślać. Na pewno nie byli to zawsze ci sami ludzie. Kazanie na otwarcie sejmu itp. było przeznaczone raczej dla szlachty. Biorąc pod uwagę język kazań adresatami ich byli przede wszystkim mieszkańcy dużych miast i szlachta. Nie znaczy to wcale, że mogły one być w całości niezrozumiałe dla niewykształconych mas. Z pewnością i takiego słuchacza brał Gutowski pod uwagę odwołując się do jak najszerszych kręgów społeczeństwa, starając się tłumaczyć każdy łaciński cytat na język polski oraz posługiwać się obrazem bardziej działającym na uczucia niż na intelekt. Należy więc założyć, że odbiorcą kazań, tj. pełnoprawnym uczestnikiem procesu komunikacji, mógł być każdy biorący udział we mszy św. Trudno dzisiaj nam, przyzwyczajonym bardziej do ruchomego obrazu i samodzielnego czytania, zdać sobie sprawę z wagi, jaką przywiązywano w XVII w. do słowa mówionego, a musiała być ona wielka, skoro dobrze wykształcony i umiejący czytać w kilku językach Samuel Pepys, autor głośnego dziennika, wysłuchiwał niekiedy w niedzielę kilku kazań.

## I. CZŁOWIEK WOBEC ŚWIATA

Niemożliwe jest zrozumienie obrazu człowieka istniejącego w konkretnej epoce, bez nieustannego odwoływania się do obrazu świata; nawet nie dlatego, że jeden musi odpowiadać drugiemu, stanowić jeden z jego elementów — obraz świata musi obejmować człowieka, a człowiek

<sup>29</sup> Tamże s. 412-413.

musi istnieć w świecie. Nie należy przedstawiać całej rzeczywistości (w tym wypadku rzeczywistości idei), by dać jasny obraz jednej z jej części, choćby była ona powiązana z innymi w jeden system. Tu jednak trzeba dokonać wysiłku celem uchwycenia całości obrazu, ponieważ obraz świata będzie wymagał nie tylko „przystosowania” do obrazu człowieka i na odwrót, ale będzie w całej rozciągłości modelował ten obraz. Jednym słowem obraz człowieka będzie składał się z pewnej liczby wzajemnie powiązanych relacji ze światem; tylko bowiem w świecie człowiek ukazuje się nam i tylko tutaj może powstać jego obraz. W barokowym świecie człowiek nie jest samoistną watością, gdyż sens i znaczenie nadają mu siły kosmiczne, organizujące i władające kosmosem. Wyjście od obrazu świata jest ponadto najbardziej bezpieczne w niniejszej pracy, gdyż pozwala najowocniej wykorzystać istniejący materiał — każdy niemal obraz ukazany przez autora kazań, może być uznany za wartościową informację.

Nie będzie tu zresztą chodziło o jakikolwiek obraz świata, ale o wyodrębnienie jego znaczących sfer i stanowiska ich względem człowieka, o świat rozpatrywany ze ściśle ludzkiego punktu widzenia. Co więcej będzie to opis usensowniony, gdzie każdej sferze zostanie przypisana wartość wyznaczająca kierunek i celowość ludzkiego działania. Sam autor daje bowiem wartościujący opis kosmosu, gdyż jego podstawowym wysiłkiem wydaje się być poszukiwanie sensu istnienia człowieka.

Usytuowanie obrazu człowieka w obrazie kosmosu jest tutaj tym bardziej konieczne, że oba istnieją w tym samym tekście i jeden implikuje niejako drugi, wyrażając pogląd na świat w ogóle. Nie będzie to więc szukanie podobieństw między dwoma różnymi systemami, ale badanie systemu w systemie. Człowiek wydaje się być podsystemem większego systemu, jakim jest świat, mikrokosmosem w makrokosmosie. Można powiedzieć, że rozdarcie świata jest wewnętrznym rozdarciem człowieka, który w strukturze kosmosu zajmuje pozycję środkową, uczestnicząc zarówno w dobrym, jak i złym.

Taka konieczność wydaje się tym bardziej zrozumiała, że badany obraz powstał na gruncie religii, a więc w systemie najbardziej modelującym zachowania ludzkie<sup>30</sup>, stąd każda wypowiedź jest w jakiś sposób odniesiona do człowieka.

<sup>30</sup> A. Zalizniak, W. Iwanow, W. Toporow. *O możliwościach strukturalno-typologicznych badań semiotycznych*. W: *Semiotyka kultury*. Wyd. 2. Warszawa 1977 s. 67-83. „Badając zbiór systemów znakowych, stanowiących przedmiot semiotyki, można ustalić, że różne systemy znakowe różnie modelują świat [...] Jako przykład największego stopnia abstrakcji mogą posłużyć niektóre systemy matematyczne (typu abstrakcyjnej teorii zbiorów) posiadające minimalną zdolność modelującą. Przeciwny przykład stanowią systemy znakowe religii, posiadające najmniejszy stopień abstrakcji i maksymalną zdolność modelującą”. Tamże s. 67.

## OBRAZ ZIEMI

Apokaliptyczny obraz karanej Rzeczypospolitej pojawia się nieustannie na kartach kazań Berarda Gutowskiego, bez choćby śladu jaśniejszego tonu. Nie można przy tym powiedzieć, że jest on wynikiem racjonalnej oceny sytuacji. Kaznodzieja w ogóle nie zajmuje się analizą miejsca Polski na politycznej mapie siedemnastowiecznej Europy; Polski choć naznaczonej piętnem klęski (ale któż to wtedy widział wyraźnie i mógł przewidzieć kres), stanowiącej jednak realną i poważną siłę. Kazania powstały w czasach wiedeńskiego zwycięstwa, a więc wtedy, gdy Rzeczpospolita udowodniła swą siłę i niezniszczalność. Tymczasem autor wskazuje ciągle na potęgę zagrażającą wolności narodu — pogan, których znaczenie i moc wyraźnie przecenia<sup>31</sup>. Można oczywiście znaleźć częściowo przyczynę takiego obrazowania w ogólnej konstrukcji kazań, gdzie podstawową zasadą zdaje się być opozycyjność przedstawień, binarność całego obrazu: niebo-ziemia (albo piekło), Rzeczpospolita-poganie itp., co siłą rzeczy powoduje uproszczenia w opisie rzeczywistości i pewien schematyzm. Nie należy jednak widzieć w tym tylko prostego sposobu pisania. Opozycyjność mieści się w ogólnym obrazie kosmosu, podzielonego na dwie, sprzeczne i walczące ze sobą sfery. Prawda, że obraz Rzeczypospolitej przeciwstawionej narodom pogańskim świadczy o pewnym zachwianiu równowagi takiej kompozycji, gdyż elementowi wyraźnie negatywnemu przeciwstawia się element też nie najlepiej oceniany. Powodem takiego zachwiania wydaje się być to, że nie chodzi tu o dwie bezwzględnie przeciwne zasady — islam nie jest dla autora żadnym rywalem chrześcijaństwa. Przedstawia się go tylko jako hańbiące bluźnierstwo, zamknięcie oczu na światło wiary i prawdę, trwanie w mroku<sup>32</sup>. Gutowski nie podaje żadnych informacji na temat

<sup>31</sup> B. Gutowski. *Kazania na Niedziele Catego Roku z przydatkiem po większej części na Święta uroczyste kościelne y zakonne. Także o Męce Pańskiey na Wtorki Wielkopostne. Wydane na większą część y chwałę Pana Boga w Trojcy św. Iedynego y Wszystkich Świętych Jego. Przez [...] Warszawa 1696 s. 340 i 341 (dalej jako Kazania).*

<sup>32</sup> Ciekawych możliwości rozumienia kultur i ich wzajemnego stosunku dostarcza typologia kultury dokonana przez J. Łotmana i B. Źspińskiego (*O semiotycznym mechanizmie kultury*. W: *Semiotyka kultury* s. 147-170). Wyróżniają oni dwa typy kultury: tekstów unormowanych, nastawioną na wyrażenie oraz reguł, nastawioną na treść. W kulturze nastawionej na wyrażenie powstaje opozycja „prawidłowy-nieprawidłowy”, kultura-antykultura. Natomiast kultura reguł buduje przeciwstawienia: „uporządkowany-nieuporządkowany”, kosmos-chaos, ektropia-entropia. „Kultura o przeważającym nastawieniu na treść, przeciwstawiona entropii (chaosowi), i której podstawową opozycję stanowi przeciwstawienie „uporządkowany-nieuporządkowany” — zawsze rozumie siebie samą jako pierwiastek aktywny, który powinien się rozszerzać, nie-kulturę zaś rozpatruje jako sferę swej potencjalnej ekspansji. Przeciwnie dzieje się w kulturze nastawionej na wyrażenie, gdzie podstawową pozycję stanowi przeciwstawienie

religii tak groźnych dla Polski wrogów, nie podejmuje próby rozpoznania ich kultury. Poganie nie stanowią dla niego w pewnym sensie samodzielnej rzeczywistości, są tylko „różgami” zsyłanymi na chrześcijan, by poprzez cierpienie i karę za grzechy doprowadzić ich do dobra<sup>33</sup>. Nic zresztą nie wskazuje na szybkie zakończenie tej drogi. Naród chrześcijański mimo nieustannego napominania i kar wykazuje zdumiewający opór i przywiązanie do zła. Można to zrozumieć odwołując się do obrazu świata, w którym musi żyć człowiek i do obrazu mocy, którym podlega i przez które jest powodowany.

Kaznodzieja wychodzi poza konkretną wizję, dokonuje uogólnienia, rozciągając doznanie gniewu Bożego i podatności na zło na cały świat. Wrażenie bicia zsyłanego na pokaranie grzesznych zmienia się jednocześnie w wizję o pierwszoplanowych akcentach niestałości, przemijania i upadku dotyczącego rzeczy doczesnych. Zaczyna dominować uczucie mroku, braku ziemskich wartości i punktów oparcia.

„Czart przeklęty częstokroć nad nami iako ptak drapieżny unosi się y kraży, aby nas pokonał, wraża w nas iadowite pazury, aż do duszy samey przenikaiaćce; wiąże nas, pokonywa, y prowadzi gdzie chce, a zawsze na łeb, z grzechu w grzech, aż na potępienie, aż w samą przepaść piekielną”<sup>34</sup>.

Tak w kazaniu na niedzielę Pięćdziesiątnicę pokazuje autor ową siłę porywającą człowieka jakby w niestałe tańczenie, podrygiwanie osuwające z grzechu w grzech. Działanie czarta jest zaślepianiem uniemożliwiającym oglądanie światła Bożego.

Stosunek autora do rzeczy doczesnych znajduje głębokie odbicie w sto-

---

„prawidłowy” i „nieprawidłowy” — dążenie do ekspansji może w ogóle nie wystąpić [...] Nie-kulturę utożsamia się tu z antykulturą i w ten sposób już z samej swej istoty nie może być ona odbierana jako potencjalny obszar rozprzesztrzenia się kultury” (Tamże s. 160). Biorąc pod uwagę wszystkie wypowiedzi autora kazań należy w nim widzieć bez wątplenia przedstawiciela kultury reguł. Stąd też jego stosunek do innych kultur i innych postaw w świecie jest w gruncie rzeczy stosunkiem do tego, co nieuporządkowane i chaotyczne. Nigdzie nie traktuje on kultury, np. islamu, jako spoistego systemu. Określa ludzi tej kultury wciąż jednym słowem, które nic w gruncie rzeczy nie znaczy — pogaanie, heretycy. Ponadto posuwa się aż do włączenia Turków w ramy kultury chrześcijańskiej, nazywając ich biczem Bożym i narzędziem w ręku Boga. Ciekawe też, że Chrystus występuje przeważnie jako sędzia i dawca prawa. By jednak wszystko to nie brzmiało zbyt jednoznacznie trzeba dodać zastrzeżenie samych autorów typologii. „Mówiąc o przeciwstawieniu tekstu i reguł w zastosowaniu do kultury, należy uwzględnić m.in. fakt, że w określonych wypadkach te same elementy kultury mogą występować w obu funkcjach, tj. jako tekst oraz jako reguły”. Tamże s. 156.

<sup>33</sup> Gutowski. *Kazania* s. 340.

<sup>34</sup> Tamże s. 87.



sunku do ciała ludzkiego, które jest przyrównywane do grobu duszy, co jest określeniem bardzo starym, mającym długą tradycję. Świadomość straszliwych przemian w ciele ludzkim, dokonujących się w czasie, przesłania jego krótkotrwałe piękno. Od urodzenia aż do śmierci istnieje tylko potworność i nieczystość. W opisie narodzin dominuje uczucie przekroczenia granicy dwóch światów, ale ku dołowi, ku światu nieczystemu. Śmierć też jest raczej obrotem ku nicości niż wyzwoleniem. Autor daje wręcz anatomiczny opis rozkładu ciała z podkreśleniem jego nieestetycznych aspektów, bez żadnego uczucia wzniosłości, tajemniczości czy choćby wyciszonego smutku. Całkiem wyraźnie mamy tu doznanie cielesności, biologicznej struktury ciała i wszelkich przemian tej struktury<sup>35</sup>. Taką skondensowaną wizję ludzkiego życia i cielesności mamy w kazaniu na niedzielę XVI po Zielonych Świątach, gdzie nicość doczesności ma spotęgować i uwznioślić znaczenie sfery boskiej.

„[...] iuż to samo twoje najpierwsze w żywocie macierzyńskim poczęcie, zaraz za sobą ciężką pierworodnego grzechu pociągnęło winę; narodzenie zaś twoje, wieczne za też karanie; żywot twój co jest? sama tylko praca, kłopot, utrapienie, kalectwo, choroby; a zatem z lada okazji, y co moment, śmierć nieomylna; po śmierci co z twego, tak miękko wypieszczonego ciała, okras y urody? tylko sprośnego trupa plugawy robak, z robaka fetor nieznośny, strach y podziwienie; na sprośną z pięknego, młodego y urodziwego człowieka oglądać larwę, y ten wszystek wyniosłego albo coś o sobie rozumiejącego człowieka bieg y termin”<sup>36</sup>.

Elementem wspólnym obu tym wizjom — człowieka i świata — ogarniającym wszelkie pozostałe wizje jest nicość i przemijanie, ciągły pochód z formy w formę, który jest jednocześnie pochodem ze zła w jeszcze gorsze zło. W kazaniu na niedzielę wtórą adwentu mamy wyraźny obraz tej niestałości:

„[...] cóż może być w oczach naszych iaśniejszego iako, że nie masz nic na świecie stałego, a trwałego, cokolwiek świat w sobie zawiera, to wszystko cyfry, wszystko cienie, wszystko podobieństwa, znikające figurki, czaczka, y samo nic [...]”<sup>37</sup>

Świat ukazany jest jako iluzja, szybko znikające i pełne niestałości złudzenie, omam sprowadzający z prostej drogi. Wraz z upadkiem wartości

<sup>35</sup> Na temat poczucia cielesności w kulturze sarmackiej, do której i autora kazań można chyba zaliczyć, zob. T. Ch r z a n o w s k i, *Ciało sarmackie*. „Teksty” 1977 nr 2 (32) s. 54-83, chociaż można jednak mówić o daleko większym poczuciu cielesności na podstawie wypowiedzi z kazań niż postuluje to T. Ch r z a n o w s k i.

<sup>36</sup> G u t o w s k i, *Kazania* s. 274.

<sup>37</sup> Tamże s. 19.

następuje też załamanie wzorców osobowych. Ani jeden człowiek święty albo godny uświęcenia, a żyjący współcześnie nie jest wymieniony w kazaniach. W odczuciu autora jest to epoka bez świętych i błogosławionych. Czas prowadzący ku zagładzie byt cielesny człowieka niszczy też świat, doprowadzając do coraz większej jego desakralizacji. Jest to bowiem, jak w kazaniu na pierwszą niedzielę adwentu czas nietrwały i płynny, znikająca t e r a z (nunc), któremu przeciwstawia się czas trwały i wieczny, czas spełnienia (tunc) <sup>38</sup>.

Niestalość sytuacji człowieka w świecie znajduje wyraz także w sferze społecznej, gdzie autor w kazaniu na Niedzielę Siedemdziesiątnicę, jakby łamiąc ustalone podziały społeczne, mówi:

„Świat ten jest iako jedna scena, Dialog albo Komedya [...] Ten co był Królem jest wieśniakiem, ten co był Księciem ubogim żebrakiem, ten co Biskupem prostym klechą [...]” <sup>39</sup>

Taka niestalość sprzeczna przecież z ogólnym przekonaniem w wieku siedemnastym o trwałości organizacji społecznej (*vide* ogromne oburzenie Nekandy Trepki), jest możliwa do wypowiedzenia wyłącznie w porównaniu z trwałością i prawdziwością sfery transcendentnej. Tylko praca dla wieczności jest godnym zadaniem, ucieczką od zła, jak głosi koronny wniosek tego kazania.

Światu ziemskiemu, zepsutemu i złudnemu, jest ciągle przeciwstawiany inny świat, pełen radosnej jasności; to niebo, opisane z dużą ekspresją, np. w kazaniu na dzień Wszystkich Świętych, gdzie rozum będzie oświecony przez światło chwały:

„Wola także ponurzy się iako w przepaści niezamierzoney, y nieskończoney dobroci, afektem miłości, iako w nie zbrodzonym morzu słodkości [...]” <sup>40</sup>

Świat niebieski także jest cielesny, ale jakże inną wartość uzyskuje w nim ciało, które będąc materializacją duszy jaśnieje nad samo słońce i gwiazdy, jest wieczne w swym pięknie <sup>41</sup>. Świat ten jako całkowite zaprzeczenie iluzorycznych wartości ziemskich jest całkowicie niedostępny. Tylko nielicznym będzie dane przekroczyć jego bramy, ale dopiero po przejściu przez udrękę śmierci. Koniec życia jest rozumiany dosłownie jako moment przejścia. Liczne poradniki dobrej śmierci wręcz podkreślają magiczną wagę tej chwili.

<sup>38</sup> Tamże s. 2.

<sup>39</sup> Tamże s. 78.

<sup>40</sup> Tamże s. 338.

<sup>41</sup> Tamże s. 389.

Świat materialny, poza nie należącymi w gruncie rzeczy do niego, niewielkimi i ściśle odgraniczonymi enklawami, nie ma żadnego aspektu sakralnego, jest wyłącznie i okrutnie świecki.

To przeciwstawienie dotyczy wszystkich elementów obu światów. Czas teraźniejszy, ze wspomnianego już kazania na pierwszą niedzielę adwentu, wyraźnie podporządkowany jest czasowi spełnienia, wartości tego, co nastąpi po jego wyczerpaniu.

„[...] Nunc wyraża nam wszystek czas y wieki, którymi świat stoi, wyraża ten czas, którego nam użyć za czynienie pokuty, na szukanie zbawienia y pożądaney wieczności, na błaganie Boskiego Maiestatu”<sup>42</sup>

Dopiero wieczny „czas” okazuje się niezniszczalny i nie podlega upływowi.

„[...] miną czasy, miną wieki, które tylko stworzony rozum w liczbie wymyślić może, a zawsze się dopiero wieczność zaczynać będzie”<sup>43</sup>

Przekonaniu o braku samoistnej wartości świata doczesnego towarzyszy nieustannie myśl o jego wyczerpywaniu się i upadku. Jedyna wartość rzeczywista — *sacrum* — ulotniła się ze świata; kontakt bezpośredni ze świętością staje się coraz bardziej ograniczony i trudny, zanika cudowność. Drogę do świętości zdaje się wytyczać urząd, a nie charyzmat. Jeszcze w czasach św. Franciszka z Asyżu widzi autor złoty wiek, gdy kontakt ze świętością i z cudownością był dużo swobodniejszy<sup>44</sup>. Teraz już nie.

#### CZŁOWIEK WOBEC ŚWIĘTOŚCI

Przeciwstawienie sobie dwu światów — niebieskiego i ziemskiego — nie było celem samym w sobie. Wskazywało ono jednocześnie na zasadę wartościowania oraz na kierunek przepływu siły, jedynej liczącej się w tym systemie, *sacrum*. Niebo nie tylko zdaje się być przeciwieństwem ziemi ulegającej mocy szatana, ale wyraźnie nad nią góruje skupiając w sobie pozytywną siłę, będąc nieustannym wezwaniem skierowanym do człowieka, który jedynie w niebie może znaleźć byt rzeczywisty. O ile świętość wydaje się być usunięta ze świata powszedniego, o tyle człowiek może jeszcze zbliżyć się do Boga, partycypować w Jego majestacie, choć już nie poprzez uświęcenia, a czystość moralną. Widać tutaj wyraźnie ukierunkowanie całej edukacji prowadzonej (nie tylko przecież z ambon) przez Kościół potrydencki, który bardziej starał się o dokonanie odnowy moralnej człowieka, o nakreślenie możliwych granic jego zachowania niż

<sup>42</sup> Tamże s. 1.

<sup>43</sup> Tamże s. 4.

<sup>44</sup> Tamże s. 413.

o rzeczywiste, wewnętrzne przeżycie religijne. Ważniejsze staje się nie to, co człowiek wewnętrznie sobie wyobraża i jak pojmuje prawdy wiary (najlepiej, zdaniem ówczesnych pisarzy duchownych, by nic na ten temat samodzielnie nie myślał i przyjmował biernie naukę głoszoną przez kapłanów), ale jego postawa zewnętrzna, działanie w ramach przyjmowanych powszechnie norm, wyznawane zasady moralne <sup>45</sup>.

Łączność z Bogiem zostaje zachowana, bowiem mimo olbrzymiej przepaści ze wszystkich stworzeń najbliżej Boga stoi człowiek. Świadczy o tym wyraźnie wyodrębnienie go z otaczającej rzeczywistości, nadanie odmiennych praw, na co powołuje się autor w kazaniu na niedzielę XIV po Zielonych Świątach:

„[...] niechay człowiek panuie nad wszystkimi kreaturami na ziemi żyjącymi, niechay ich iako Pan i Iedynowładca na swoię używa potrzebę y usługę [...]” <sup>46</sup>

Wyznaczenie tego typu hierarchii siłą rzeczy zrywa ze świata wszelką świętość. Jakże daleko odszedł autor kazań od odczuć i postawy obecnej w legendzie św. Franciszka. Ma to dwojakie znaczenie. Przekonanie o tym, że świat jest poddany władzy człowieka usuwa zeń zbyt jaskrawe światło świętości i umożliwia racjonalne badanie otoczenia. Natomiast strumień hierofanii zostaje skierowany w inną stronę, ku instytucji, gdzie może być lepiej kontrolowany <sup>47</sup>. Jednocześnie człowiek, jak gdyby całkowicie znajduje się w sferze profanicznej, co z kolei jeszcze bardziej oddala go (przynajmniej w życiu doczesnym) od Boga, uniemożliwiając bezpośredni z nim kontakt.

Bóg nabiera właściwości starotestamentowych. Gniew, chłostanie świata, straszliwa epifania poprzez dzieje, tajemniczość to najczęstsze atrybuty dawane mu w kazaniach. Wszystkie te cechy mogłyby być charakterystyczne dla uczuciowej percepcji świętości. Tutaj są one jednak tylko powtórzeniem starotestamentowych opisów i stają się elementami nacisku moralnego. Nie jest to irracjonalny lęk, poczucie tajemniczości i majestatu, ale strach przed karą, bezdyskusyjność przykazań i postanowień oraz uległość wobec potęgi. Nie należy jednak uważać Gutowskiego za przedstawiciela rygoryzmu w ramach teologii moralnej siedemnastego wieku. Daje on niejednokrotnie wyraz swej wyrozumiałości dla ułomności ludzkiego charakteru. Obrazowanie takie wynika chyba z preferencji pewnych środków edukacyjnych dobieranych świadomie.

<sup>45</sup> M. de Certeau. *L'histoire religieuse du XVII<sup>e</sup> siècle. Problemes de methodes*. „Recherches de science religieuse” 57:1969 s. 232-233.

<sup>46</sup> Gutowski. *Kazania* s. 260.

<sup>47</sup> Interesujące uwagi na temat stosunku Kościoła do mistyki i przeżycia religijnego zawarte są w pracy K. Górskiego (*Od religijności do mistyki. Zarys życia wewnętrznego w Polsce*. Lublin 1962). Zob. też Wach, jw.

Autor nie wskazuje na Boga jako na irracjonalną moc. Jeżeli Jego postać jest otoczona tajemnicą, to jest to wyraz świadomej woli, a nie uczucia powstałego w kontakcie ze świętością.

„Iam iest Pan, y to iest imię moie, niech się nikt w chwałę moię nie wdziera”<sup>48</sup>.

Strach przed karą, jako sankcją moralną zyskuje pierwszoplanowe znaczenie w doznaniu religijnym. Miecz wiary świętej może mieć dwa ostrza: *aciem amoris* i *aciem timoris* — miłości i bojaźni Bożej, jak twierdzi autor w kazaniu na niedzielę po Trzech Królach<sup>49</sup>. Bóg bowiem jak miecz wisi nad głowami wiernych karząc wszelki występki. Klęski żywiołowe, epidemie, wojny są tylko narzędziem w rękę Boga.

Obok „dalekiego” Boga istniały też boskie osoby bliższe człowiekowi. Świat świętości podobnie jak świat ziemski jest również zhierarchizowany, uporządkowany według swoistych reguł. Poszczególne osoby sakralne są jakby szeregiem pośredników między człowiekiem a Najwyższym. W kazaniu na dzień Wniebowstąpienia Pańskiego Chrystus występuje wyraźnie jako mediator:

„Sam Zbawiciel Iezus Chrystus stawa we śródku nas wszystkich, iako Pośrednik między Bogiem y człowiekiem”<sup>50</sup>

Chrystusa jednak przeżywa się przede wszystkim w Jego męce, jednocząc się z nim w cierpieniu. Kalwarie były miejscami pokuty, a nie radości. Nawet zwycięski w końcu Jezus jest tak przedstawiony w kazaniach, by odbiorca odczuwał wielkość tej postaci i dystans<sup>51</sup>.

Jeszcze bliżej człowieka stoi Matka Boska, której kult bardzo rozwija się w wieku siedemnastym. Stała się ona prawdziwą pocieszycielką i orędowniczką wiernych. Do niej to najczęściej skierowane są zawołania o wstawiennictwo, jak np. w kazaniu na dzień Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny:

„Miłościwa Matko, iedyna nadzieio y pociecho utrapionych [...] tyś wzięła w opiekę świat wszystek; przyjechaś na się mediacją między Synem twoim, a nami grzesznymi”<sup>52</sup>.

Maria wnosi bez wątpienia element życiodajny w świat, ale nie jest to jeszcze całkowite przybliżenie do świętości. Nawet przy okazji słów do niej odnoszących się autor nie pozbywa się wrażenia niedostępności sfery

<sup>48</sup> Gutowski. *Kazania* s. 259.

<sup>49</sup> Tamże s. 40.

<sup>50</sup> Tamże s. 326.

<sup>51</sup> Tamże s. 122-129.

<sup>52</sup> Tamże s. 375.

świętej i osamotnienia człowieka w skalanym świecie. Ta postać także znajduje się po tamtej stronie ostro zarysowanej granicy.

Wydaje się, że podobny obraz świata odnaleźć można nie tylko w kazaniach barokowych. Ścisły podział świata na sferę świętą i świecką jest też widoczny w ówczesnej ikonografii i to na najbardziej zrozumiałym i bezpośrednio uchwytnym poziomie, który nie wymaga szczegółowego badania semantyki przedstawionej postaci i przedmiotów — na poziomie kompozycji. Wystarczy, że zostanie ustalona przynależność poszczególnych elementów obrazu albo rzeźby do sfery świętej bądź świeckiej, by analizować wzajemny stosunek tych sfer w ramach jednego przedstawienia. Pozwoli to ponadto na autonomiczne badanie rzeczywistości przedstawionej, bez potrzeby przekraczania jej i odwoływania się do ewentualnych wzorców żywych jakiegoś obrazu. Nawet jeżeli, np. na jakimś obrazie Bóg został namalowany z twarzą żyjącego monarchy, to dla przeciętnego odbiorcy, a nawet samego malarza, postać ta w ramach przedstawienia była Bogiem i jako taka musiała być odbierana, aby obraz mógł spełniać swoją funkcję religijną. Tak więc tego typu rozważania i przenoszenie ich jako dowodów do badań nad mentalnością wydają się całkowicie nieuzasadnione, bowiem pomijają powiązanie elementu w ramach całej struktury i jego znaczenia. To samo może chyba dotyczyć literackich obrazów raję, tak upodobnionego do Rzeczypospolitej pod względem sztafażu i organizacji, ale odmiennego pod względem znaczenia i wartości.

Gdy spoglądamy na renesansowe epitafia powstałe w wiekach XV i XVI, to zazwyczaj widzimy jedną lub kilka postaci świętych zajmujących większą część obrazu oraz czasem zupełnie małą, czasem prawie równą osobom świętym postać człowieka w postawie pełnej pokory. Oba te rodzaje osób, mimo różnic w rozmiarach, przynależą jednak do tej samej przestrzeni, znajdują się w tym samym planie. Jest to tylko różnica hierarchii a nie światów. Na tych zasadach kompozycji opiera się epitafium Wierzbicy z Branic (ok. 1425), epitafium Jana z Ujazdu (ok. 1450) czy też epitafium Stanisława Chroborskiego (1520) albo Przecławskich<sup>53</sup>.

W sakralnej sztuce barokowej pojawia się zupełnie inny sposób kompozycji. Czy będzie to tabliczka wotywna bł. Jana z Dukli, przedstawiająca tego świętego spowitego w obłoki i w ten sposób oddzielonego od znajdującego się w dole miasta; czy obraz wotywny Adama Tarły bądź tego typu obraz ze św. Anną Samotrzecią — wszędzie przestrzeń święta jest wyraźnie oddzielona od przestrzeni świeckiej. Najbardziej jest to widoczne w niektórych obrazach Tomasza Dolabelli, gdzie czasami obraz jest wręcz podzielony na dwie odrębne przestrzenie o odmiennej tonacji. W

<sup>53</sup> Pełna lista zabytków sztuki, które posłużyły jako materiał do niniejszej pracy znajduje się na końcu.

sztuce nagrobnej tego czasu występują podobne zasady organizacji przestrzennej. Postacie zmarłych spoglądają pokornie klęcząc na obraz innego, ostro odgraniczonego świata wieczności. Taki jest nagrobek Zygmunta Kazanowskiego z katedry św. Jana w Warszawie. Nagrobek biskupa Piotra Tylickiego sprawia wrażenie rozpekłego na dwie części, tak ostra jest linia oddzielająca zmarłego od wizji krzyżowanego Chrystusa. Rodzina Kosów, wyrzeźbiona przez Wilhelma van der Blocka, już w ogóle nie uczestniczy w misterium świętym, ale spogląda tylko na krucyfiks — obraz. Trzeba dodać, że przeważnie jest to przeciwstawienie góra-dół.

Oczywiście nie trzeba wyciągać zbyt daleko idących wniosków i przezczyć możliwości odmiennej kompozycji barokowego przedstawienia religijnego. W każdym razie znaczące jest to, że podobieństwo między obrazem, jaki dają kazania, a tym, jaki dają sztuki plastyczne, występuje na jednym poziomie — na poziomie kompozycji.

Czyż teraz słowa kaznodziei z kazania na pierwszą niedzielę adwentu:

„Do Pana Boga y Zbawiciela Naszego są nieporachowane y niezliczone kroki; zaczyn w niedoli naszej trudno nam się zbliżyć do niego; nie wiemy drogi y zakrytych ścieżek iego”<sup>54</sup>.

nie wyrażają nieco szerszej społecznie świadomości. Wyraźniej ujmuje to Gutowski w kazaniu na niedzielę trzecią po Zielonych Świętach, gdzie opisuje trudną, jedynie przez Kościół wiodącą drogę do Boga.

„Któż [...] o tym wątpić może; że wielka jest odległość, wielkie chaos między Bogiem a grzesznym człowiekiem”<sup>55</sup>.

#### CZŁOWIEK I KOŚCIÓŁ

Nawet wiele mediacji między Bogiem a człowiekiem nie doprowadzało do bezpośredniego kontaktu tych dwóch sfer. Tylko w pełni kontrolowany kontakt mógł mieć miejsce, a było to możliwe pod warunkiem wyznaczenia ścisłego pola i sposobu kontaktu, pod warunkiem usunięcia dowolności. Stan ten można było osiągnąć dzięki dobrze zorganizowanej instytucji — Kościołowi. Tak więc Kościół, który w coraz mniejszym stopniu oznacza wspólnotę wiernych, a coraz bardziej instytucję oddzieloną od ludzi świeckich i nie mieszczącą się w porządku świata codziennego, staje się jedynym miejscem spotkania człowieka z Bogiem. Kościół zaczyna się rozumieć jako instytucję albo miejsce święte; inaczej można powiedzieć, mając na myśli tylko ogólne poczucie, że jest to instytucja w określonych miejscach. To właśnie dwojakie znaczenie( jako organizacja i jako miej-

<sup>54</sup> Gutowski. *Kazania* s. 198.

<sup>55</sup> Tamże.

sce) oddaje chyba najlepiej charakter instytucji. W każdym razie należy podkreślić jeszcze raz, że mamy tutaj ściśle oddzielenie miejsc świętych i możliwości kontaktu ze świętością od człowieka świeckiego i świata codzienności.

W modelu kapłana propagowanym w czasie Soboru Trydenckiego pojawiają się cechy dobitnie o tym świadczące. Jedną z nich ma być rezerwa duchownego w stosunku do ludzi świeckich; także całe jego życie ma przebiegać w nieco odmienny sposób<sup>56</sup>.

Jednocześnie kładzie się duży nacisk na funkcjonowanie struktury organizacyjnej Kościoła, na odnowienie jego roli, na większą spójność wewnętrzną. Większa centralizacja Kościoła polega m.in. na odnowieniu znaczenia obowiązków związanych z każdym stanowiskiem w hierachii duchownej. Wszyscy muszą właściwie spełniać swoje zadania, niezależnie od godności i wyniesienia w strukturze organizacyjnej. Propagowany model biskupa, oparty na wzorcach osobowych (takim „bohaterem” odnowy był m. in. Karol Boromeusz)<sup>57</sup>, ma przede wszystkim cechy dobrego organizatora i gospodarza-duszpasterza, a także człowieka surowo dogląającego właściwej działalności podległego sobie kleru. Wzmocnienie dyscypliny, podniesienie poziomu wykształcenia księży i zwrócenie bacznej uwagi na właściwe funkcjonowanie wszystkich ogniw w organizacji Kościoła, to zasadnicze elementy odnowy instytucjonalnej<sup>58</sup>.

Wszystko to umożliwi monopolizację kontaktów ze świętością. Ambona, miejsce skąd kapłan zwraca się do wiernych<sup>59</sup>, znajduje się jakby symbolicznie między stropem-niebem a posadzką-ziemią. W istocie bowiem kontakt z *sacrum* dokonuje się przez kapłana i to on właśnie jest pośrednikiem między człowiekiem a świętością. Taką pozycję Kościoła ujmuje Gutowski w kazaniu na dzień św. Trójcy:

„[...] piekło zgotował na tych, którzy się ciekawie wdają w znajomość y czyny jego. Dość tedy o Bogu wiedzieć y wierzyć, co Kościół Święty do znajomości jego, y wierzenia podaje”<sup>60</sup>:

Chociaż jest to ostrzeżenie zrodzone na gruncie teologicznych dysput w czasach reformacji, to byłoby błędem nie dostrzegać, że odnosi się ono także do obecnej i przyszłej postawy człowieka, że zamyka w gestii Ko-

<sup>56</sup> Meersseman, jw.; Delumeau. *La catholicisme* s. 52-62, 262-274.

<sup>57</sup> Brezzi, jw.; Jedin, jw.; W. Müller. *Diecezje w okresie potrydenckim. W: Kościół w Polsce. T. 2. Wieki XVI-XVIII. Studia nad historią Kościoła katolickiego w Polsce.* Pod red. J. Kłoczowskiego. Kraków 1970 s. 57, 104.

<sup>58</sup> Meersseman, jw. s. 29; Müller, jw. s. 103-106.

<sup>59</sup> Zagadnieniu temu poświęcono dwie sesje soboru. Zob. Marcocchi, jw. s. 499-502, 558-560.

<sup>60</sup> Gutowski. *Kazania* s. 185.



ciola sprawy prawd wiary. Kościół okazuje się jedynym autorytetem w problemach wiary i tylko on dysponuje prawdą; jest jej przekaznikiem. Tę nieomylność zapewnia długa tradycja i nieustająca opieka Boga. Na tę swoistą zasadę „starszeństwa” i odwieczności powołuje się autor w kazaniu na niedzielę świąteczną:

„Zaszczepił ogród y winicę swoię, to iest Kościół Święty, pracowity Gospodarz niebieski, Zbawiciel nasz Chrystus Iezus, aż na śmierć krzyżową w robocie swoiey sfatygowany: więc żeby nie zasychała, ale żeby swoy brała wzrost [...]”<sup>61</sup>

Przekonaniu temu towarzyszy myśl, że siła Kościoła nie ulega wyczerpaniu, ale odnawia się i wzrasta, bowiem Bóg:

„[...] aż do dnia ostatniego spuszcza tę obfitą rosę Ducha Świętego na ochłodę ogrodu y winnicę swoiey, aby stokratny przynosiła pożytek”<sup>62</sup>.

Jeszcze jedna więc odmienność od sfery świeckiej, gdzie wszystko wraz z czasem chyli się ku ruinie i traci moc. W tym kontekście, Kościół to jedyny punkt stały w przepływie i jedyne schronienie wartości.

Religia i jej instytucjonalna forma — Kościół nie mogłaby jednak zachować swego modelującego wpływu, nie mogłaby kształtować postaw społecznych, gdyby nie mieściła się w jakiś sposób w strukturze społecznej, nie uznała swej działalności za sensu stricto społeczną. Wpływ Kościoła nie mógł więc zawęzić się do miejsc, gdzie następowało spotkanie ze świętością. Duchowny poza swoimi obowiązkami ściśle sakralnymi, związanymi z obrzędami, jest także nauczycielem, przewodnikiem zgromadzenia wiernych. Jeśli jakiegokolwiek podziały mają tutaj sens, to można nawet powiedzieć, że podczas Soboru w Trydencie dużo większą uwagę zwrócono na odnowę instytucjonalną i na zewnętrzną działalność edukacyjną niż na sprawy o znaczeniu czysto sakralnym<sup>63</sup>. Wydaje się, że odnowa Kościoła polegała na tym, iż odbudował on swoją ekspansywność i znaczenie porządkujące<sup>64</sup>. Nic więc dziwnego, że autor kazań wynosi kapłanów na czoło społeczeństwa rozpatrywanego pod kątem wartości duchowych. W kazaniu na niedzielę XXII po Zielonych Świątach wyraźnie pisze, że „ubodzy są to drobne pieniążki”, „Panowie, Królowie są to twarde, bite ze srebra talary”, a „Duchowni są to złoto”<sup>65</sup>.

Dla Gutowskiego jedną z najważniejszych funkcji kapłana jest naucza-

<sup>61</sup> Tamże s. 172.

<sup>62</sup> Tamże s. 172.

<sup>63</sup> Marcocchi, jw.

<sup>64</sup> Jest to zgodne z określeniem kultury Kościoła według typologii semiotyków (zob. przyp. 32), wydaje się więc jeszcze jednym argumentem na rzecz takiego ujęcia.

<sup>65</sup> Gutowski. *Kazania* s. 298.

nie, modelowanie zachowań. Jest w tym chyba daleko idąca konsekwencja. Skoro świętość została uporządkowana i zamknięta w ściśle ku temu przeznaczonych miejscach, które jednocześnie stają się coraz bardziej niedostępne dla codzienności, wydaje się, że kościół jako miejsce życia świeckiego (w średniowieczu częstokroć skupiający najważniejsze wydarzenia swojej okolicy) odgrywa coraz mniejszą rolę<sup>66</sup>; tym samym cała znacząca społecznie działalność Kościoła na zewnątrz przenosi się w sferę moralności i nauczania. Tam jest pole rzeczywistej działalności i tylko tam jest możliwy intensywny rozwój. W kazaniu na dzień Świętej Trójcy autor daje wyraz temu przekonaniu:

„Nad wszystkie dzieła nayszczniejszym jest rzecz; dopomagać Bogu w nauczaniu błądzących, y nawracaniu grzeszących do pokuty”<sup>67</sup>.

Kazania, instrument edukacji o najbardziej doniosłym znaczeniu, unikają wszelkich prób roztrząsania prawd wiary i wdawania się w sprawy *sacrum*, natomiast nieustannie zwracają się ku problemom właściwej postawy moralnej człowieka. Najważniejsze dla każdej religii przeżycie świętości<sup>68</sup> zostaje co prawda udostępnione w rycie, ale w sferze świadomości nie wraca się doń, nie analizuje i nie obrazuje jego znaczenia. Ten krąg spraw (jak było to nieraz mówione) pozostawia się tajemnicy, otacza systemem zakazów i milczeniem. Każda działalność duszpasterska rozwija się wyłącznie na polu postaw moralnych. Oto np. spowiednik przedstawiony w kazaniu na niedzielę IV po Wielkanocy ma być nie tyle pomocnikiem i opiekunem życia duchowego, co strażnikiem czystości obyczajów. Obok bezstronności i bystrości w dociekaniu prawdy ma mieć też wzgląd na ułomność duszy ludzkiej, na skłonność człowieka do grzechu.

„[...] iako człowiek, żeby miał wzgląd na krewkość y ułomność ludzką”<sup>69</sup>.

Lew, orzeł, wół i człowiek — ewangeliczne symbole w różnych znaczeniach pojawiające się w kazaniach barokowych<sup>70</sup> — zostają odniesione do wzoru dobrego spowiednika; postać człowieka ma tu wyrażać wyrozumia-

<sup>66</sup> Byłoby bardzo ciekawe prześledzić funkcje budynku kościelnego w epoce baroku. Ze wzmianek dotyczących kościołów i zakonów franciszkańskich wiadomo, że w średniowieczu były one często miejscem, gdzie odbywały się zjazdy, zebrania, uroczystości świeckie.

J. B. Freed. *Saksońska prowincja franciszkanów w wieku XIII*. W: *Studia franciszkańskie*. Pod red. J. Kłoczowskiego. T. 1. Lublin 1981 (w druku).

<sup>67</sup> Gutowski. *Kazania* s. 183.

<sup>68</sup> Na temat przeżycia świętości zob. R. Otto (*Świętość*. Warszawa 1968).

<sup>69</sup> Gutowski. *Kazania* s. 155.

<sup>70</sup> Te cztery symbole pojawiają się w odniesieniu do czterech zakonów w zbiorze kazań Waleriana Gutowskiego.

łość i łagodność. Obecny tu pewien minimalizm wymagań nie leży w dbałości o „klienta”, w staraniu, by go nie zrazić nadmierną surowością, ale w tym, że akcent z bezwzględnej sfery sakralnej został przesunięty we względną sferę moralną<sup>71</sup>.

W istocie przedstawiony na kartach kazań obraz Kościoła nie jest niczym nowym. Wszystkie poglądy Gutowskiego na rolę kapłana wśród wiernych mają swoje kulturowe archetypy już w Piśmie św., o czym on sam dobrze wie i co wykorzystuje skwapliwie w argumentacji. Tak np. w kazaniu na pierwszą niedzielę po Trzech Królach, nawołując do tego, by tylko w Kościele szukać kontaktu ze świętością, autor wyraźnie wskazuje na źródło takich zaleceń:

„[...] nie kędy indziej znaleźli szukający Rodzicy najmilszego Jezusa, tylko w Kościele nauczającego, tamże go y ty szukay”<sup>72</sup>.

Nie tyle więc zmieniły się reguły, co z nową siłą zostały zaakcentowane i zastosowane; objęły i uporządkowały na nowo, zachwianą przez reformację i upadek autorytetu Kościoła, rzeczywistość<sup>73</sup>.

Wszystkim tym, pozytywnym przecież, gdy chodzi o spoistość Kościoła-insytucji, przemianom towarzyszy pewne, czasami w dojmujących słowach wyrażane, poczucie smutku i utraty. Autor wyraża przekonanie, że dawniej człowiek o wiele silniej związany był ze świętością, do której dostęp był swobodniejszy.

„Niech nam się wróć przez dobroć y łaskawość Twoię, one złote y swobodne czasy [...]”<sup>74</sup>

<sup>71</sup> W tym mniej więcej czasie następuje rozwój teologii moralnej, gdzie następuje polaryzacja stanowisk w sprawach przestrzegania reguł moralnych — od rygoryzmu, który surowo traktował uczynki, po lassyzm, dopuszczający dużą swobodę w interpretacji czynów. Zob. J. Bajda. *Teologia moralna (kazauistyczna) XVII-XVIII w.* W: *Dzieje teologii katolickiej t. 2 cz. 1 s. 267-299*; Brezzi, jw. s. 131-132.

<sup>72</sup> Gutowski. *Kazania* s. 44.

<sup>73</sup> Zgodnie z tym co zostało powiedziane o typach kultury (zob. przyp. 32) można hipotetycznie założyć, co byłoby też zgodne z intencjami autorów typologii, że ta sama kultura w różnych okresach czasu przechodzi bądź w stan kultury tekstów unormowanych, bądź reguł. Inaczej mówiąc ma okresy rozwoju i ekspansji i okresy zastoju albo względnej regresji. Wydaje się nawet, że w tym samym czasie i w ramach jednej kultury ogólnej mogą istnieć grupy bardziej ekspansywne (np. jezuiti) oraz mniej ekspansywne (np. benedyktyni, co widać choćby po ilości opublikowanych kazań i innych pism propagandowych), a nawet całkowicie zamknięte. Chodzi po prostu o różny stosunek do tych samych elementów kultury. Oczywiście bez dokładniejszych badań takie rozważania mogą mieć charakter jedynie hipotetyczny.

<sup>74</sup> Gutowski. *Kazania* s. 145.

woła Gutowski w kazaniu na niedzielę drugą po Wielkanocy. Zawarta jest tu pewna ocena, poprzez odwołanie się do sytuacji idealnej (dawno minionej), rzeczywistości sakralnej XVII w.

#### DWA OBRAZY ŚWIATA

Przedstawiony dotychczas obraz stosunku człowiek — świat powstał, o czym trzeba nieustannie pamiętać, w określonym celu. Działalność kaznodziejska jest przecież działalnością ściśle edukacyjną; jej celem jest kształtowanie umysłów i postaw ludzkich. Nie można więc tego usiłowania zrozumieć, pojąć jego istoty, bez umieszczenia go w szerszym kontekście społecznym i kulturowym. Wydaje się bowiem, że nie chodzi tu tylko o przekazywanie pewnej wiedzy, poglądu na świat i miejsce w nim człowieka, ale o znaczącą przemianę kulturową, o zetknięcie dwu, mimo wielu podobieństw odmiennych w swych głębokich i nieświadomionych postawach, kultur. Te dwa odmienne sposoby odczuwania i przeżywania religii to z jednej strony szeroko propagowany przez Kościół potrydencki modelowy katolicyzm (którego pewne zasadnicze cechy były już omawiane), z drugiej strony bardziej „ludowe” formy uczestnictwa w życiu sakralnym<sup>75</sup>. Wskazanie pola zetknięcia i pewnego konfliktu tych dwu odmiennych kultur, co tutaj można zrobić jedynie hipotetycznie, i w wielkim przybliżeniu, pozwoli ocenić znaczenie działalności kaznodziejskiej w kształtowaniu kultury, a także pokaże, na czym polega istota proponowanego w kazaniach modelu życia. W tak powolnym procesie, jakim jest kształtowanie świadomości nie można liczyć oczywiście na jakieś rewelacyjne zmiany. Na ich wyraźne uchwycenie pozwoliłaby może dopiero praca obejmująca swym zakresem kilka stuleci, jeżeli nie w ogóle całe dzieje kształtowania się chrześcijaństwa. Tym bardziej że nie chodzi tu o gwałtowne zetknięcie całkowicie obcych sobie kultur, ale tylko o nowe nasilenie od dawna istniejącego konfliktu, o jego wyostrenie. Jeżeli dodamy ponadto, raz jeszcze, zastrzeżenie, iż tego typu rozważania mogą mieć charakter wyłącznie hipotetyczny i próbny, to będziemy mieli pełny obraz niepewności i trudności związanych ze stawianiem tego rodzaju problemów. Niemniej jednak tak, jak wydawało się koniecznym umieszczenie obrazu człowieka w kontekście całościowego obrazu kosmosu, tak obecnie trzeba ten obraz, który udało się tylko we fragmentach naszkicować, umieścić w szerokim kontekście kulturowym. Tylko w ten sposób można podjąć próbę, początkowego przynajmniej, zrozumienia. W tym celu należy (zawsze z dużą ostrożnością) wykorzystać różne dostępne metody in-

<sup>75</sup> Delumeau. *Kilka uwag o dziejach*, tam dalsze wskazówki bibliograficzne.

terpretacji i opisu. Takie założenie sprowadza oczywiście pewne niebezpieczeństwo, ale wydaje się konieczne.

Wiek siedemnasty to niewątpliwe czasy centralizacji i instytucjonalizacji Kościoła katolickiego, który z coraz większą siłą (w czym nie miała zasługa zakonów powstałych w duchu konsolidacji i odnowy Kościoła-instytucji<sup>76</sup>) zaczyna oddziaływać na wszystkie grupy społeczne, kształtować postawy moralne i światopoglądowe. Świadczą o tym dobitnie wypowiedzi autora kazań, jak też intencje uchwał Soboru w Trydencie oraz szereg tekstów powstałych przed i po reformie trydenckiej. Jednocześnie jednak wraz z dążeniem Kościoła do objęcia i ścisłego kontrolowania całego życia religijnego, z próbami zamknięcia go w trwałe ramy organizacji, pojawia się z nową siłą nurt życia sakralnego, który wymyka się wszelkim próbom organizacji i stoi jakby w sprzeczności z zamiarami Kościoła; jest czymś chaotycznym i mrocznym albo jeszcze niezorganizowanym. Nie chodzi przy tym o to, że zwiększa się liczba praktyk dokonywanych poza instytucją, z pominięciem Kościoła, ale o to, że są one bardziej niż kiedyś zauważane; że Kościół staje się jakby na nie uczulony. Świadczą o tym np. misje, które ponownie zwracają się ku wnętrzu krajów Europy, dawno już uznanych za chrześcijańskie. Tam bowiem zauważono ogrom pracy pozostającej do wykonania<sup>77</sup>.

Następuje, już dawno zauważone w historiografii, ponowne dostrzeżenie niebezpieczeństwa wiary w moc magii, w znaki magiczne, w czarownice i czarowników<sup>78</sup>. Oparta na zabiegach magicznych medycyna ludowa jak i wszelkie inne rodzaje magii, istniały od dawna i trudno byłoby dzisiaj stwierdzić czy rzeczywiście w XVII w. zwiększyła się liczba osób uprawiających praktyki magiczne. Takie postawienie sprawy byłoby chyba absurdalne. Chodzi tylko o to, że niezależnie od stanu samej magii, która stała się zjawiskiem oficjalnie dostrzeganym, widziano w niej pewne niebezpieczeństwo. Nawet bowiem niewielka liczba procesów o czary dowodzi, że istniało powszechne przekonanie o realności magii, jej skuteczności, i że uznano ją za istotnie wrogą wobec sposobu oficjalnego kontaktów ze świętością. Pośrednio bowiem przekonanie o możliwości dokonywania czarów dowodzi wiary bezpośredniego połączenia się z mocą sakralną i dysponowania nią w określonym celu. Czarownik podczas dokonywania obrzędu magicznego jest z pewnością osobą posiadającą oso-

<sup>76</sup> O roli zakonów zob. J. Kłoczowski (*Zakony męskie w Polsce w XVI-XVII wieku*. W: *Kościół w Polsce* t. 2 s. 485-730.

<sup>77</sup> Zob. przyp. 32.

<sup>78</sup> A. Brückner. *Dzieje kultury polskiej*. T. 2. Cz. 2. Warszawa 1939; B. Baranowski. *Kultura ludowa XVII i XVIII wieku na ziemiach Polski środkowej*. Łódź 1971.

bistą moc sakralną, przechodzi ze stanu świeckości do sakralności, jest nietykalny i przerażający<sup>79</sup>.

Warto przy tym pamiętać, że Kościół bardzo często godził się z wierzeniami podobnymi do mechanizmu magii, gdy tylko były one jemu podporządkowane i przezeń kontrolowane<sup>80</sup>.

Rozwija się też w dużym stopniu kult świętych. Może on być tłumaczony jako próba intensyfikacji życia religijnego ludu, ale jednocześnie jest też w nim coś przeciwstawnego do ducha eklezjastycyzmu, jakaś duża bezpośredniość w stosunku do świętości. Najlepszym przykładem dążenia do bliższego związku z mocami świętymi jest jednak poezja ludowa. Wyraża ona tak bezpośredni stosunek do Boga, tak wielkie poczucie Jego radosnej obecności w świecie, że nie może budzić wątpliwości. Oto fragment jednej z pieśni:

„W dzień Bożego Narodzenia,  
Rodzaj wszystkiego stworzenia,  
Ptastwo chwali Pana,  
Bydło na kolana,  
Upada, upada”<sup>81</sup>.

Dzień, o którym tu mowa był bez wątpienia dniem wielkiej radości, ale poufałość w stosunku do Boga jakiej wyraz dają następne strofy, kontrastuje z mrocznym obrazem kazań.

„Bądź zdrow Jezu młody,  
Trzeba nam do wody,  
Z trzodeczką, z trzodeczką —  
Dziecię mruga brewką:  
— Dać mi miód z konewką!  
I z beczką, i z beczką —  
Dziękują dziecięciu pastuchy,  
Nalawszy po zęby swe brzuchy,  
— Chwała na wysokości”<sup>82</sup>.

Jezus występuje jako bogaty i hojny gospodarz, składający zaś hold pasterze jako wierni poddani, a więc tylko pewna różnica hierarchii, a nie światów. Co więcej rubasznosc zrównuje obyczajowo Boga i człowieka.

<sup>79</sup> B. Mauss. *Zarys ogólnej teorii magii*. W: *Socjologia i antropologia*. Warszawa 1975 s. 1-208.

<sup>80</sup> Wiele przykładów podaje Z. Kuchowicz (*Obyczaje w dawnej Polsce*, Warszawa 1967); J. G. Frazer (*Złota gałąź*, Warszawa 1962); E. de Martino (*Ziemia zgryzoty. Przyczynek do historii życia religijnego południowych Włoch*, Warszawa 1971 — podający bogato udokumentowany przykład obrzędów związanych z tarantyzmem, które znalazły swoje miejsce w Kościele).

<sup>81</sup> Cz. Hernas. *W kalinowym lesie*. Cz. 2. Warszawa 1969 s. 35.

<sup>82</sup> Tamże s. 116.

W kazaniach natomiast obecność Boga w świecie jest przekreślona całkowicie i nieodwołalnie. Wypowiedź z kazania na dzień Wniebowstąpienia Pańskiego dowodzi uczucia osamotnienia ludzkości:

„Przyobiecał nam ten najsłodszy braciszek, że się nie miał z nami rozstawać, aż do skończenia świata... A dziś oto niebo nam go wydziera, y w daleką od nas odchodzi krainę”<sup>83</sup>.

Lud, zwłaszcza wiejski, chyba o wiele bardziej od warstw wykształconych odczuwał coroczną powtarzalność, cykliczność czasu przez śmierć i odrodzenie przyrody. Chodzenie z gaikiem, topienie Marzanny i szereg innych obrzędów związanych z przemianą czasu wyraźnie tego dowodzi. Świadomość taka musi potęgować uczucie obecności Boga w świecie, powtarzania się Jego narodzin i śmierci.

Istnieje też niewygasłe poczucie możliwości boskiej ingerencji w życie doczesne. Chrystus nadal przebywa w świecie niosąc pomoc uciśnionym i nieszczęśliwym. Jest to motyw wyraźnie baśniowy, gdzie rycerz zabijający smoka zostaje zastąpiony obrazem Chrystusa pokonującego szatana.

W *Piosneczce o koźle piekielnym* dziewczynie uprowadzonej czarami przez pachołka z pomocą przychodzi Jezus, sprawiając, że:

„(W) Węgierskiej ziemi zasnęła,  
Przy Jezusie się ocknęła —  
W mieście, kościele wejerskim,  
Przy swoim brutkanie niebieskim”<sup>84</sup>.

W kolejnym tego typu utworze Chrystus pojawia się jako piękny i bogato ubrany młodzieniec.

„Tam przyszedł młodzieniec piękny,  
Na wejrzeniu bardzo wdzięczny,  
Złotem chusty wrębowane,  
Radośnie patrzy na pannę,  
Pan(n)a na niego spojrziała,  
Zrzała się go, zasromała,  
On się do niej począł kłaniać,  
Podniósł z ziemi, począł witać.

Pan(n)a Jezusa poznała  
Z serca ku niemu pałała,  
Od radości nań patrzała,  
Już na smutek nie wzbacyła”<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> Gutowski. *Kazania* s. 326.

<sup>84</sup> Hernas. *W kalinowym* s. 163.

<sup>85</sup> Tamże s. 170.

Wielka prostota obrazu i jego pewna zmysłowość zupełnie przeciwstawiają się tajemnej i tragicznej postaci Boga z kazań.

Odmienność nastroju, tak widoczna w prezentowanej tutaj poezji ludowej, mieszcząca się w granicach oficjalnie uznawanych form religijności, nie może jeszcze stanowić dowodu na istnienie rzeczywistego konfliktu między ideologią propagowaną przez Kościół a kulturą ludową. Sam Gutowski nigdzie zresztą nie wypowiada się otwarcie na ten temat, występując najwyżej przeciwko zbyt jaskrawym zabobonom i niewłaściwemu stosunkowi do Boga, ale nie przeciwko jakiemuś antagonistycznemu systemowi wartości. Jest zrozumiałe, że w ramach kultury jaką reprezentuje autor kazań (choć jest to tylko hipotetyczne zaszeregowanie), nie mówi się o antykulturze, ale o braku kultury, o chaosie (stąd zadanie polegające na zorganizowaniu, edukacji i oświeceniu), nigdy zaś o przeciwnym systemie, który nie mógłby być polem ekspansji stojąc w całkowitej opozycji, bo wymagałby tylko absolutnego zniszczenia<sup>86</sup>. Czy znaczy to, że istotnego konfliktu nie było? Wcale nie. Zgodnie z poglądami współczesnej psychologii (a przynajmniej tej jej części, która zajmuje się badaniem zbiorowej nieświadomości bądź uznaje istnienie sfery nieświadomej) i współczesnej hermeneutyki, najważniejsze problemy i konflikty danej epoki wcale nie muszą być świadomie wypowiedane<sup>87</sup>. Świadomość ich mogą mieć wyłącznie ludzie najbardziej wyzwoleni z ograniczeń swego czasu, najbardziej światli i nowocześni, do jakich Gutowski z pewnością nie należy. Oznak konfliktu trzeba więc szukać nie w jawnej wypowiedzi, ale na poziomie symbolu, który może zawierać prawdy zakryte nawet przed tym, kto się nim posługuje. Wiąże się z tym cały problem interpretacji symbolu właściwego dla kultury ludowej i dla kazań. Wydaje się, że najmniej niebezpiecznie byłoby tutaj posłużenie się już gotowymi ustaleniami znaczenia najszerzej rozumianego symbolu. Możliwości takie stwarzają prace M. Eliadego, badające symbol w najpełniejszym znaczeniu, scalające i grupujące symbole niezależnie od kontekstu społeczno-historycznego<sup>88</sup>. Można się więc posłużyć tego typu ustaleniami jako swoistą „encyklopedią” symbolu. Umieszczenie badanej symboliki na powrót w kontekście kultury i związanie z czasem pozwoli być

<sup>86</sup> Zob. przyp. 32.

<sup>87</sup> C. G. Jung. *Problem psychiki współczesnego człowieka*. W: *Psychologia a religia*. Warszawa 1970 s. 69-93. Takie poglądy można też przypisać P. Ricoeur'owi (*Egzystencja*), biorąc pod uwagę jego rozumienie symbolu.

<sup>88</sup> *Traktat o historii religii*. Warszawa 1966; *Sacrum, mit, historia*. Warszawa 1974.. Oto co na temat metody Eliadego pisze Ricoeur (jw. s. 16): „Dla Eliadego rozumienie symbolu jest równoznaczne z umieszczeniem go w pewnej całości tego samego co on rodzaju, lecz bardziej niż on rozległej, tworzącej ponadto system w płaszczyźnie, do której on należy”.



może uniknąć ahistoryzmu postulowanego przez fenomenologię religii. Oczywiście tego typu eksperymentalne założenia metodologiczne muszą pociągnąć za sobą wszelkie niebezpieczeństwa niepoprawności. Skoro jednak niniejsza praca jest w pewnym stopniu tylko poszukiwaniem jakiejś drogi dla badań zajmujących się problemami umysłowości w aspekcie historycznym, nie należy rezygnować z żadnych nowych możliwości, choćby były one najbardziej niepewne.

W wieku siedemnastym coraz częściej elementy kultury ludowej przenikają do kultury ogólnej baroku. Jest to widoczne zarówno w sztukach plastycznych, jak i w literaturze. Fakt ten został zresztą już dosyć dawno zauważony<sup>89</sup>. Wytworzona opozycyjność między dwoma opisywanymi typami kultury nie przeczy możliwości przenikania elementów jednej kultury do drugiej, tym bardziej, że nie jest to konflikt prowadzący do pogłębienia przepaści, a wręcz przeciwnie, kultura ludowa staje się terenem ekspansji dla oficjalnego modelu kultury. Wydaje się, że konflikt ten ma swoje podłoże w odmienności najgłębszych postaw wobec świata i życia.

Wiele bajek ludowych ma za motyw związek „królowny” przez zaślubiny albo przez porwanie, ze smokiem bądź wężem przebywającym pod ziemią, a następnie zabicie potwora i uwolnienie „królowny”<sup>90</sup>. W innych bajkach podstawowym tematem jest odczarowanie królewicza, względnie królowny, zaklętych w węża albo żabę, zazwyczaj przez pocałunek, oczywisty symbol aktu płciowego<sup>91</sup>. Smok symbolizuje to, co mroczne i jest ściśle związany z kultem płodności<sup>92</sup>. Także wąż jest symbolem płodności, oznacza cykliczną regenerację czasu i ma ściśle związek z ziemią<sup>93</sup>. Biorąc pod uwagę symboliczny charakter występujących tu postaci, a także fabułę bajek (uwalnianie z podziemi, zaślubiny z wężem) można je odczytać jako wyrażające cykliczny rozwój przyrody i przede wszystkim ściśle związek kultury ludowej z ziemią i symboliką telluryczną.

<sup>89</sup> Brückner, jw.; J. Krzyżanowski. *Od średniowiecza do baroku*. Warszawa 1938; S. Cynarski. *Sarmatyzm — ideologia i styl życia*. W: *Polska XVII wieku. Państwo. Spoleczeństwo. Kultura*. Pod red. J. Tazbira. Warszawa 1969 s. 220-240. Konfrontacje; Cz. Hernas. *Barok*. Warszawa 1976 s. 5-11; T. Mańkowski. *Genealogia sarmatyzmu*. Warszawa 1946; Baranowski, jw.

<sup>90</sup> J. Krzyżanowski. *Bajka polska w układzie systematycznym*. Warszawa 1968 nr T 315 i T 458. O możliwości interpretacji bajki jako mitu zob. S. Czarnowski (*Związki mityczne bajki „O kozie, kózce i wilku”*. W: *Dzieła*. T. 1. Warszawa 1956 s. 181-195).

<sup>91</sup> Na temat związku aktu płciowego z kultami roślinności i bujności przyrody zob. *Eliade (Traktat s. 308-310, 327-328, 347-349. O symbolu węża i żaby s. 162, 163, 166.*

<sup>92</sup> *Traktat s. 206-207.*

<sup>93</sup> Tamże s. 166.

Bajki fantastyczno-komiczne, gdzie przez zjedzenie węża albo uratowanie mu życia otrzymuje się dar rozumienia mowy zwierząt<sup>94</sup>, zdają się wyrażać przeświadczenie, że „rozdział między nim samym [człowiekiem — J.D.] a przyrodą i pomiędzy różnymi rodzajami rzeczy w przyrodzie nie jest mimo wszystko rzeczywisty, ale sztuczny”<sup>95</sup> oraz dodajmy, że możliwy jest powrót do stanu jedności i niezróżnicowania; do stanu okresowego chaosu.

Niezaprzeczalny związek z ziemią ma także inna postać, właściwa zresztą zarówno dla mitologii ludowej, jak i dla ideologii Kościoła, diabeł. Wiele elementów jego obiegowego obrazu ma charakter chtoniczny. Rogi, odmienność jednej stopy, a także pewna amorficzność to cechy wskazujące na związek z ziemią i kultami płodności<sup>96</sup>.

W bajkach diabeł często pilnuje skarbów znajdujących się pod ziemią<sup>97</sup>, a w tekstach chrześcijańskich wręcz wylania się z ziemi. W kazaniu na niedzielę VII po Zielonych Świątach autor, opierając się oczywiście na znanym opisie ewangelicznym, wyposaża czarta we wszystkie cechy chtoniczne.

„Widziałem prawi bestyją występującą z ziemie, mającą na głowie dwa rogi, iakoby barankiwe, a głos iey, iako głos, y ryk smoka iakiego”<sup>98</sup>.

Diabeł jest tam zresztą nieustannie określany jako wąż i smok. Widać więc, że konflikt nie może polegać wyłącznie na różnym języku symbolu, ale na różnym wartościowaniu znaczeń tych samych symboli. Wąż i smok okazuje się w symbolice ludowej siłą w rezultacie pozytywną i konieczną w cyklicznym przebiegu czasu.

Odmienne wartościowanie tych samych symboli ma jak się zdaje podstawy w innym ukierunkowaniu życia. W kulturze rolniczej wciąż spotykamy silny wyraz związku z ziemią. Jest to wyrażone nie tylko w bajkach, ale i w popularnych, nieco rubasznym piosenkach ludowych.

<sup>94</sup> *Słownik folkloru polskiego*. Pod red. J. Krzyżanowskiego. Warszawa 1965 hasło: Chłop, wąż, kogut s. 61-62.

<sup>95</sup> E. Cassirer. *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Warszawa 1971 s. 169.

<sup>96</sup> *Traktat* s. 165: „Na przykład rogi bydła rogatego, charakteryzujące bóstwa przyrody, są emblematem boskiej Magna Mater. Wszędzie tam gdzie one występują w kulturze neolitu czy to w ikonografii, czy to w posążkach o kształtach bydłych, zawsze oznaczają obecność wielkiej bogini płodności”. C. Lévi-Strauss (*Antropologia strukturalna*. Warszawa 1971 s. 296) podaje odmienność jednej stopy jako cechę związaną z charakterem chtonicznym.

<sup>97</sup> *Słownik folkloru* hasło: Diabeł w literaturze ludowej s. 81-83.

<sup>98</sup> Gutowski. *Kazania* s. 220.

„Niech się Maciek nie frasuje,  
Ze mu psenicka nie wschodzi,  
I ja zasiał u mej Zosi,  
A pono się nie narodzi!”<sup>99</sup>.

Ziemia jest traktowana jako matka życia i podstawa płodności. Człowiek wciąż czuje się bardzo mocno związany z przyrodą i włączony w cykl jej śmierci i rozkwitu.

Tymczasem w kazaniach cała wartość zostaje przypisana niebu. Oto w kazaniu na niedzielę I adwentu mamy wyraźne przeciwstawienie:

„[...] na wierzchu kunsztem malarskim wyrażone było niebo y chwała wiekuista, do której Anioł dobre y wybrane dusze, ścisłą bardzo ścieżką, poiedynkiem tylko prowadził, na dole zaś namalowane było szerokie piekło [...]”<sup>100</sup>

W tym przeciwstawieniu chtoniczno-uranicznym mamy jednocześnie wyraźne wartościowanie. Górze przypisywana jest cała wartość, natomiast dół jest tylko miejscem potępienia.

Uraniczny symbol góry i motyw występowania funkcjonuje w kazaniach jako obraz dążenia ku prawdziwym wartościom i wznoszenia się ku świętości. Tak jest np. w kazaniu na niedzielę IV wielkiego postu:

„Wizerunek to iest podróży naszej do wieczności, do Góry Sw. Pańskiej, mieszkania wszystkich wybranych iego”<sup>101</sup>.

Ziemia jest pozbawiona samoistnej wartości. Siły płynące z góry, z nieba decydują o jej rozkwicie i trwaniu, co służy autorowi w kazaniu na niedzielę świąteczną za materiał do stworzenia metafory na temat dusz ludzkich:

„Niepłodna, sucha y zgorzalej pustyni podobna wszelka dusza, której rosa Ducha Pańskiego nie zakrapia”<sup>102</sup>.

O ile w bajkach wyzwalamie sił bujności przyrody dokonuje się poprzez wydobywanie ich z mroku podziemia, a więc z łona ziemi (niewątpliwie jest w tym jakaś analogia do kiełkowania roślin), to w kazaniach wewnątrz ziemi nie może w sobie przechowywać żadnej życiodajnej siły;

<sup>99</sup> Hernas. *W kalinowym lesie* s. 61.

<sup>100</sup> Gutowski. *Kazania* s. 6.

<sup>101</sup> Tamże s. 112.

<sup>102</sup> Tamże s. 172.

jest tylko miejscem wiecznego potępienia<sup>103</sup>. Co spadło w ciemności do piekła, znajdującego się jak pisze kaznodzieja w centrum ziemi, już się nie może wydobyć<sup>104</sup>.

W dzień Bożego Narodzenia niebo dokonało jakby „gwałtu dobroci na złej ziemi”:

„[...] ziemia drży, piekło się stracha [...]”<sup>105</sup>.

Także wszystkie postacie telluryczne stają się w kazaniach symbolami grzechu i synonimami diabła<sup>106</sup>. Ludzie dokonujący zła określani są jako ci, którzy czołgają się po błocie, kuleją albo jak w kazaniu na niedzielę Pięćdziesiątnicę:

„[...] iako kreci iacy, po ziemi się tylko afektami ryją”<sup>107</sup>.

Tymczasem w bajkach ludowych nawet diabeł nie jest wartościowany tak jednoznacznie. Jest on przecież postacią ambiwalentną, psotnikiem, dziwakiem zamieszkującym uroczyska, ale też jest łatwowierny i nietrudno go wywieść w pole. W sumie nie jest groźniejszy niż wąż i smok, a pokonując go można zdobyć wartościowe skarby. Ciekawe, że postać diabła występuje także w wierzeniach związanych z cyklicznym zamieraniem i odradzaniem się przyrody. W bajkach, gdzie występuje diabeł strzegący skarbów, dodaje się też, że wydostać je można tylko w Palmową Niedzielę, kiedy to nawet diabli uczestniczą we mszy św.<sup>108</sup>

W wielu zresztą świętach związanych z kultami roślinności i odnowieniem czasu, takich jak Stado obchodzone podczas Zielonych Świąt czy Sobótka, występują elementy świadczące o wierze w okresowe przejście w stan chaosu i bezkształtu, jak np. przekroczenie podziałów społecznych, zasad moralnych itp.<sup>109</sup>. W tym czasie także siły groźne dla człowieka, opuszczają swoje miejsce i stają się szczególnie niebezpieczne<sup>110</sup>.

Tego typu zachowania musiały być oczywiście sprzeczne z ideologią Kościoła, który zasadę istnienia świata widział nie w odradzających się

<sup>103</sup> Tamże s. 318.

<sup>104</sup> Tamże s. 314.

<sup>105</sup> Tamże s. 318.

<sup>106</sup> Tamże s. 281, 193, 220.

<sup>107</sup> Tamże s. 87.

<sup>108</sup> *Słownik folkloru* Hasło: Diabeł w literaturze ludowej s. 81-83.

<sup>109</sup> Kuchowicz. *Obyczaje* s. 222, 234. „[...] niektóre obrzędy noworoczne obejmują rytuały orgiastyczne; „pomieszanie” społeczne, wyuzdanie i saturnalia symbolizują nawrót do stanu bezkształtu, jaki poprzedzał stworzenie świata”; *Sacrum* s. 147-148.

<sup>110</sup> W wielu krajach Europy w okresie wiosennym palono ogniska jako zabezpieczenie przed złymi duchami, które właśnie wtedy miały być szczególnie aktywne. Zob. Frazer, *jw.* s. 476-494.

corocznie siłach natury, ale w stałości i doskonałości praw boskich, w trwałej organizacji przestrzeni. W sensie symbolicznym pojawienie się Chrystusa było równoznaczne z wyznaczeniem środka świata, a tym samym z nadaniem mu realnych kształtów i ostatecznym wydobyciem z chaosu<sup>111</sup>. Tak to przedstawia autor w kazaniu na wtorek wielkonoctny:

„Stanął naprzód Iezus, spuściwszy się na nasze niziny z łona Oycowskiego, w pośrodku ziemi; stanął przy urodzeniu swoim w pośrodku dwóch bydłał [...] stanął we śródku przy męce swojej na krzyżu między dwoma łotrami [...] Stanie we śródku i na dzień ostatni, iako sędzia żywych y umarłych, między kozłami y między barankami; między potępionymi y między wybranymi”<sup>112</sup>.

Wszelka żywiołowość zostaje w kazaniach napiętnowana jako grzech. Świat ziemski jest przyrównywany do morza, które się nieustannie burzy i miesza. Potępiona też została niestałość wiatru<sup>114</sup>. Siła płodności symbolizowana przez Kupidyna zostaje także przedstawiona jako popychająca przez zaślepienie do grzechu i zła<sup>115</sup>.

Dopiero pojawienie się Chrystusa uwolniło człowieka od cyklicznej powtarzalności czasu. „O ile przedtem historię odrzucano, ignorowano lub znoszono przez okresowe powtarzanie aktu stworzenia i poprzez okresową regenerację czasu, według historii mesjanistycznej historię trzeba wstrzymać, gdyż pełni ona funkcję eschatologiczną, ale wstrzymać ją można tylko dzięki temu, że pewnego pięknego dnia — osiągnie kres”<sup>116</sup>.

Napór ludowości z jednej strony, a z drugiej jeszcze ściślejsza i odnawiająca się organizacja Kościoła siłą rzeczy musiały doprowadzić do zaostrenia konfliktu między dwoma sposobami widzenia świata. Stąd też zadanie, jakie podjął Kościół nie polegało tylko na podnoszeniu świadomości religijnej i moralnej, na kształceniu, ale na *k s z t a ł t o w a n i u*; wiązało się ono z przemianą struktury i tworzeniem nowego rodzaju umysłowości.

## II. WZÓR CZŁOWIEKA

Po umieszczeniu człowieka w dość szerokim obrazie kosmosu, po wskazaniu różnych możliwości jego „zaistnienia” w tak skonstruowa-

<sup>111</sup> *Sacrum* s. 53-86.

<sup>112</sup> Gutowski. *Kazania* s. 129.

<sup>113</sup> Tamże s. 204.

<sup>114</sup> Tamże s. 60.

<sup>115</sup> Tamże s. 48.

<sup>116</sup> *Sacrum* s. 270.

nym w kazaniach świecie, trzeba skupić uwagę na samym modelu dobrego chrześcijanina. Jaki wzór propagował Gutowski, w jakie cechy go wyposażał? Odpowiedź na to pytanie wcale nie jest prosta, choć przecież cała wypowiedź kaznodziei jest skierowana bezpośrednio do człowieka i właśnie człowiek jest jej nieustannym „bohaterem”. Owa całość jest zawsze poważnym problemem w analizie, bo aby wydobyć w sposób jasny motyw bogatego obrazu i by dotrzeć do korzeni tego motywu trzeba całość rozbić, podzielić i utworzyć nowy związek wydobytych elementów, tak aby wskazywał on na ciągłość myśli i obrazów rozproszonych w badanym tekście. Nie jest to tylko wyrywanie pewnych odpowiedzi na dany temat z bogatego materiału, ale łączenie ich w nową, samodzielną całość o ustalonym znaczeniu. To co rozproszone i często ukryte w tekście, musi zostać odsłonięte i scalone. Dopiero po takim przygotowaniu tekstu można przystąpić do refleksji nad nim, można pytać o jego historyczne i kulturowe znaczenie. Dlatego też w tej pracy zostanie podjęta próba ułożenia bezpośrednich i symbolicznych wypowiedzi B. Gutowskiego w logiczny i spójny ciąg. Materiał będzie tak organizowany, jakby to sam autor dał jasną odpowiedź na postawione pytania. Pierwszym etapem będzie dotarcie do podstaw obrazu człowieka, do zasadniczych wartości związanych z tym obrazem, a punktem wyjścia będzie obraz symboliczny i jego znaczenie odsłaniane za pomocą dalszych wypowiedzi, tak aby ostatecznie doprowadzić do przejrzystej i racjonalnej zasady rządzącej obrazem człowieka. Dopiero bowiem po dotarciu do podstawowych zasad i wartości, zgodnie z którymi ma żyć człowiek, można będzie podjąć próbę określenia preferowanej postawy dobrego chrześcijanina w jej najogólniejszych zarysach.

By jednak i tym razem nie pozostawać tylko w ramach jednego tekstu, będą nieustannie przywoływane wszelkie możliwe analogie tak dotyczące sposobu obrazowania, symboliki, jak i myśli. Pozwoli to nie tylko na poszerzenie horyzontów, ale także na weryfikację, lepsze zrozumienie sensu wypowiedzi w kontekście historycznym.

#### NAMIĘTNOŚĆ A ROZUM

Obrazem symbolicznym, który wyzwała wszystkie następne odnoszące się do postawy moralnej chrześcijanina, spełniającym dzięki swej doniosłości rolę pierwszego ogniwa, jest obraz snu powtarzający się niezwykle często w różnych kazaniach. Autor wartościuje go całkowicie jednoznacznie, jak np. w kazaniu na niedzielę I adwentu:

„Wielki to ospalec y nizezemnik, co serce swoje do iednego kruszcu, żużelu, miedzi albo choć y złota przywiązuie, a od się odrywa. Na cóż mu się to

przyda? tylko, że ocknąwszy się z twardego snu, y śmiertelnego letargu, na wieczność nic w ręku swoich nie znajdzie”<sup>117</sup>.

Ospałość i bezruch pozornie nie mają nic wspólnego z chciwością, zdają się wskazywać na ogólniejszą zasadę. Spać, znaczy tu tyleż samo, co zamknąć oczy na cel ostateczny, zwrócić się ku złudnym i pozornym wartościom. W tym samym kazaniu autor mówi o niebezpieczeństwie „prześpania” czasu przeznaczanego na pozyskanie zbawienia. Symbol snu uzyskuje tutaj szeroki zakres oznaczania; jest syntezą pewnej postawy człowieka. Postawa ta polega na życiu iluzją, tym co przemija i znika, nie zaś na dosłownie rozumianym bezruchu.

„Więc żebyśmy nie przepali nunc, tego złotego y zbawiennego czasu”<sup>118</sup>.

Nie można powiedzieć, że obierając sen za symbol bezwartościowego życia idzie Gutowski za Pismem św., skąd czerpie większość metafor i do którego nieustannie się odwołuje w licznych cytatach. W Starym Testamencie sen niejednokrotnie spełnia pozytywną rolę i ma w sobie coś wręcz boskiego — może być wizją zesłaną przez Boga. Wydaje się jednak, że w tym typie kultury, za której reprezentanta (wciąż tylko hipotetycznie) Gutowski może być uznany, sen jako zjawisko wymykające się wszelkim regułom, tajemnicze i żywiolowe, musiał być uznany za coś przynajmniej niebezpiecznego, niewygodnego.

Wybranie symbolu snu na oznaczenie złej postawy w świecie nie jest zresztą charakterystyczne wyłącznie dla autora kazań. Wacław Potocki w pisanych u schyłku życia *Moraliach*, rozpoczętych mniej więcej w tym samym czasie, w jakim wygłaszane były kazania (ok. 1688), zamieszcza taki oto wiersz:

„Spi świat pijany winem, zamrużywszy oczy;  
Nalewa babilońska swacha, czart go toczy.  
Spi świat równem martwemu, opiwszy się drzewu,  
Winem z prasy Bożego na swe grzechy gniewu.  
Diabeł na warcie, żeby nikt nie budził, stoi;  
Grozi palcem z daleka, psów nawet popoi”<sup>119</sup>.

Gutowski wyraźnie zawęża znaczenie symbolu snu. Sen oznacza dla niego świat złudnych iluzji, pozornych wartości, a człowiek śpiący, to

<sup>117</sup> Gutowski. *Kazania* s. 5. Obraz snu lub „zamknięcia oczu” występuje również w innych kazaniach, m. in. s. 24, 75, 89 itd. Uciśnienie ojczyzny bywa też tłumaczone „zaśnięciem” Boga (*tanquam dormens*) s. 58.

<sup>118</sup> Tamże s. 6.

<sup>119</sup> *Poeci polskiego baroku*. Oprac. J. Sokołowska i K. Żukowska. T. 2. Warszawa 1965 s. 99.

ten, który się tymi wartościami rządzi. Wyraźnie mamy to powiedziane w kazaniu na pierwszą niedzielę wielkiego postu, gdzie przeciwstawione są obrazy prawdziwego życia skierowanego ku wartościom transcendentnym i życia w pozornych wartościach świata doczesnego:

„[...] czart przeklęty, ludzi światowych ludzi i omamia, ukazuje im cacka, obrazy buty y chwały światowej, uciech, rozkoszy, a nic realnego [...] wszystko iak sen, iak mara mija”<sup>120</sup>.

Poczucie świętości czasów, tak jeszcze charakterystyczne dla odrodzenia<sup>121</sup>, zanika na rzecz doznania przemijalności i niestateczności rzeczy doczesnych. W drugiej połowie XVII w. w *Trenie V* ze zbioru *Niepróżnujące próżnowanie* tak pisze Wespazjan Kochowski:

„Biedny żywocie, prawda żeś miły,  
Lecz cię frasunki zbyt opieprzyły;  
Bó aniś pewny, aniś jest wieczny,  
Jako śnieg giniesz wnet, niestateczny”<sup>122</sup>.

Daje ten wiersz wyraz dominującemu poczuciu przemijania, niepewności i frasobliwości życia, którego słodycz zostaje zaprawiona nadmierną gorczyzą. Gutowski zaś, tak całkowicie zwrócony jest ku wartościom pozaziemskim, że już owej słodyczy w ogóle nie dostrzega, odcina się od świata ziemskiego zupełnie. Kochowski próbuje jeszcze dokonać syntezy, dać pozytywną wartość i światu doczesnemu, choć można by wnieść z kolejnego jego wiersza, że jest to tylko przyznanie się do słabości godnej potępienia.

„Bo któż-em ja jest? Twojej ręki dzieło  
Stwórco. Stworzyć mię — cóż ci po tym było?  
Boże, mnieś stworzył, mnie, chciejże mnie ze mną,  
Gdy proszę przewieść przez tę drogę ciemną.  
Jeżeli nie podasz ręki do zbawienia,  
Zginionym ja jest człowiek bez wątpienia”<sup>123</sup>.

Życie doczesne to droga w ciemnościach, droga przez sen, z kulminacyjnym punktem mrocznego przejścia — śmierci; łączą się w tym myśli kaznodziei i poety. Obrazy te prowadzą nas do symboliki nocy, do postaci, które niebezpieczeństwa nocy wyrażają. Niebezpieczeństwem tym jest siła zła, w której świat jest pogrążony jak w ciemnościach. Jasno tę myśl wypowiada autor w kazaniu na niedzielę święteczną:

<sup>120</sup> Gutowski. *Kazania* s. 94.

<sup>121</sup> L. H. Batkin. *Historyzm w odrodzeniu włoskim*. „Literatura” 1976 nr 45 s. 1 i 6.

<sup>122</sup> Hernas. *Barok* s. 452.

<sup>123</sup> Tamże s. 457.



„Komu zaś bardziej świat, wczasy, y delicye smakuią; w sercu iego nie Duch Sw., ale nocna iaka sowa, albo puchacz piekielny, czart mówię przeklęty, gospodę sobie zapisał”<sup>124</sup>.

Sowa i puchacz są starymi literackimi symbolami grozy nocy. Pojawiają się one także w wierszu ks. Dominika Rudnickiego (1676—1739), gdzie spełniają wyraźnie negatywną rolę.

„W rozległych włościach teraz wilcy wyją,  
Gdzie dwór w szlacheckiej krwi krucy się myją.  
Gdzie kościół albo pałac marmurowy,  
miasto muzyki puchacz gra i sowy”<sup>245</sup>.

W wierszu tym „postacie nocy” łączą się z obrazem przemijania i upadku.

Opowiedzenie się przeciwko rozumianemu w ten sposób snu, którego negatywne działanie wyrażają postacie nocy jest jednocześnie opowiedzeniem się przeciwko wszystkiemu co chaotyczne, nieorganizowane i dowolne. W kazaniu na niedzielę czwartą po Trzech Królach autor wręcz upatruje przyczynę zła w pobłażliwości i wolności, a więc w swoim braku czujności:

„[...] y cokolwiek szkody na duszy poniesiemy, to wszystko przez wolność, y pobażanie zmysłom naszym”<sup>126</sup>.

Ten sam pogląd wyrażony jest w kazaniu na dzień św. Marcina Biskupa, gdzie przyczyną zła jest człowiek obdarzony wolną wolą, a więc możliwością działania po każdej stronie — dobra i zła<sup>127</sup>. Człowiek dokonujący zła przyjmuje w siebie czarta, tak jak człowiek dokonujący dobra musi się skomunikować z Bogiem.

W kazaniu na niedzielę pierwszą adwentu, podstawowym ze względu na zawarty w nim opis stosunków panujących w kosmosie, jest też obraz, gdzie wyraźnie sen i ospałość łączy się z obrazem ślepoty, zamknięciem oczu na światło łaski. Życie snem to życie w cieniu i mroku, gdzie traci się wrażliwość na światło.

„Obudźcie się y odecknijcie, którzy macie prochem zakurzone oczy, to iest zbytnią chucią do świata y rzeczy doczesnych [...]”<sup>128</sup>.

Cały prezentowany tutaj ciąg symboliczny i myślowy (sen — mrok —

<sup>124</sup> Gutowski. *Kazania* s. 180.

<sup>125</sup> *Poeci polskiego baroku* s. 472.

<sup>126</sup> Gutowski. *Kazania* s. 59.

<sup>127</sup> Tamże s. 392-400.

<sup>128</sup> Tamże s. 3.

postacie nocy) można zamknąć fragmentem wiersza Józefa Bartłomieja Zimorowica „Filoreta” ze zbioru *Sielanki nowe ruskie*, wydanym w roku 1663, gdzie występuje zarówno motyw snu oznaczającego złudność i przemijanie, jak i symbol puchaczy uosabiających wrogie siły:

„O czasy, o uciechy, o godziny lotne!  
 Prędkości mnie odbiegły jako sny niezwrótne,  
 Prędkości upłynęły, nie prędzej szalona  
 Rzeka cwałem ucieka do morskiego łona;  
 Nie inaczej na wiosnę lekliwa ptaszyna,  
 Gdy gniazdo wnuczętom swym wyścielać zaczyna,  
 Jeżeli na nie puchacz uderzy z wysoka,  
 W zawód od swej roboty pierzcha w mgnieniu oka”<sup>129</sup>.

Zło polega więc na zwróceniu się człowieka w niewłaściwym kierunku, na przywiązaniu do tego, co bezwartościowe z perspektywy eschatologicznej. By czynić zło, trzeba się z nim skomunikować, przyjąć je do swego wnętrza. Cóż jest w człowieku podatnego na zło, jaka moc każe mu się wiązać z czartem, zamknąć oczy na rzeczywiste wartości i ostateczne cele?

Dochodzimy tu do istotnego poglądu Gutowskiego na człowieka. Ostatecznym zamknięciem poprzednich obrazów i ich koronnym wnioskiem jest ocena afektów w życiu ludzkim. W kazaniu na niedzielę pierwszą wielkiego postu autor wyraźnie potępia kierowanie się w życiu namiętnościami, poddawanie się nałogom i chęci użycia:

„Trzeba obumrzeć światu, y ciału, trzeba obumrzeć wczasom, delicyjom, rozkoszom, y afektom, złym nałogom, namiętnościom; y natenczas dopierom żyć poczniemy”<sup>130</sup>.

Odejście od tego co mroczne, niepewne i ułudne jest więc wydarciem się spod mocy afektów, czyli odpowiednim ukształtowaniem w sobie namiętności. Człowiek Gutowskiego jest człowiekiem podzielonym, rozdartym między niższe i wyższe „potencje”. Autor nie widzi możliwości syntezy, połączenia tego co ułomne i wzniosłe. Dlatego najwyższy sens tkwi w walce wewnętrznej. Poza wrogiem zewnętrznym — szatanem — ma jeszcze człowiek wroga „domowego”, jak zostało to powiedziane w kazaniu na Przewodnią Niedzielę:

„Domowy nieprzyjaciel [...] to iest zmysły nasze y niższe potencyje”<sup>131</sup>.

Można powiedzieć, że kaznodzieja wyróżnia dwie właściwości psychi-

<sup>129</sup> Hernas. *Barok* s. 296.

<sup>130</sup> Gutowski. *Kazania* s. 92.

<sup>131</sup> Tamże s. 137.

ki ludzkiej, znajdujące się w nieustannym konflikcie — jedną wrażliwą na światło boskości (symbol oczu i widzenia) oraz drugą sprzyjającą złu. Tę drugą można już zidentyfikować jako afektywność, namiętność, o pierwszej będzie jeszcze mowa.

Współczesny kaznodziei Wespazjan Kochowski także wyróżnia w człowieku dwie części, niższą i wyższą, co widać w *Psalmie III z Psalmologii Polskiej*:

„Nieszczęsny człowiek z ciała y dusze złożony, nie chce czci swojej zrozumieć, gdy dusze nie słucha, która do nieba ciągnie, a za cielskiem idzie, które go w namiętności światowej grązi”<sup>132</sup>.

Uwagi o niebezpieczeństwie i złowroziej sile afektów, które znakomicie korespondują z poglądami autora kazań, zawarł Stanisław Herakliusz Lubomirski w *Tobiaszu wyzwolonym* z 1683 r.:

„Nie wie, co człowiek i co afekt może  
Ten, co ludzkiego serca niewiadomy.  
Trudnyś instrument umysłowi, Boże,  
Dał — serce, chociaż oczom niewiadomy!  
Gdy serce nie chce, rozum nie pomoże  
I nikt serdeczniej nie dobędzie bromy (tj. bramy)  
A gdy się w serce co potężnie wpije,  
Ni gwałt, ni rozum tego nie wybije”<sup>133</sup>.

Z problemem afektów wiąże się u kaznodziei zagadnienie swoiście rozumianej ofiary. Ten ważny element religijny, mający tak wielkie znaczenie w Starym Testamencie, zostaje całkowicie przeniesiony w sferę zachowań etycznych. Ofiarą zwykłego człowieka może być jego życie światowe, inaczej mówiąc ofiarę można złożyć ze zwierzęcia, które jest w każdym śmiertelniku. Taką przynajmniej refleksję można wysnuć ze słów autora w kazaniu na trzecią niedzielę po Trzech Królach:

„[...] ieżeli, i rawni [Orygenes — przyp. J.D.], w tobie i cieie twoim zatłumisz pychę, dumę, y wzniosłość odetniesz, ofiarujesz Panu Bogu cielątko; ieśli gniew przeciwko bliźniemu twemu wyrzucisz z serca twego, ofiarujesz barana; ieśli wszelką lubieżność w sobie umartwisz kozłą; a ieśli przewiiające się myśli niebezpieczne y niepotrzebne odrzucisz, ofiarujesz gołąbka, albo synogarlicę”<sup>134</sup>.

Czy jednak Gutowski widzi w afektach i namiętnościach tylko zło? Czy ich siły nie można wykorzystać także w pozytywny sposób? W tym

<sup>132</sup> Hernas. *Barok* s. 468.

<sup>133</sup> Tamże s. 484.

<sup>134</sup> Gutowski. *Kazania* s. 55.

samym kazaniu co wyżej, w którym pojawia się ton pewnej rezygnacji z możliwości poświęcenia się duszą i ciałem Bogu, znajduje się takie oto, wielce zastanawiające stwierdzenie:

„[...] więc kiedyście tak oziębli y delikaci, przynajmniej sercem y afektem nurzajcie się y obmywajcie dusze wasze we krwi Baranka”<sup>135</sup>.

Czy uda się wobec tych słów ocalić spoistość poglądu Gutowskiego na człowieka i świat? O jaki rodzaj afektów tu chodzi, jaki jest zakres ich działania i gdzie powinny znajdować należyte ukierunkowanie? W kazaniu na Świętą Trójcę jeszcze wyraźniej jest stwierdzona ich rola:

„Trzeba poznawać Boga w miłości y afektem [...]”<sup>136</sup>.

Tak więc właściwość, która powinna być chyba w sposób naturalny przyznana rozumowi — poznanie, zostaje odniesiona do uczuć. Chodzi tu bowiem o zupełnie inny rodzaj „poznania” niż ziemskie, o poznanie kierujące się ku rzeczom nadprzyrodzonym, niedostępnym dla rozumu. Gutowski, z pewnością posiadający znajomość systemu filozoficznego Dunsza Szkota, nie mógł poprzestać na władzy rozumu w sprawach bezpośrednio związanych z wiarą<sup>137</sup>. Ponadto okazując tak wielkie przywiązanie do prawd ewangelicznych i samej postaci Chrystusa, który nieustannie występuje w kazaniach jako pierwowzór wszelkiej pozytywnej działalności, nie mógł zamknąć oczu na znaczenie miłości i uczucia. Nie mógł też jednak pozostawić afektu samemu sobie. Nie mieściłoby się to w jego obrazie świata i byłoby sprzeczne z kulturą, którą zdaje się reprezentować.

W kazaniu na dzień Oczyszczenia Najświętszej Marii Panny, gdzie Kościół przedstawiony jest jako oświeciciel ludzkości, autor wyraźnie powierza tej instytucji rolę strażnika i opiekuna ludzkości:

„Tak wierzymy iako nam podaje Kościół Św., który ma assistencją Ducha Św. y pobłądzić nie może”<sup>138</sup>.

Widać tu ciężenia postanowień Soboru w Trydencie. O nietykalności i autorytecie Kościoła nie mówili zresztą wyłącznie kapłani i kaznodzieje. Pogląd ten można uznać w wieku siedemnastym za dość powszechny. Spotykamy takie poglądy także w utworach poetyckich. Tak oto wypowiada się na ten temat w *Ogrodzie fraszek* Wacław Potocki, broniąc się zapewne przed jakimiś zarzutami:

<sup>135</sup> Tamże s. 57.

<sup>136</sup> Tamże s. 188.

<sup>137</sup> H. Błażkiewicz. *Szkola franciszkańska*. W: *Dzieje teologii katolickiej* t. 2 cz. 2 s. 287-349; Gilson, jw. s. 443-458.

<sup>138</sup> Gutowski. *Kazania* s. 365.

„Żebym kiedy Kościoła miał tykać,  
Przyszłoby mi w gębę brać i znowu połykać  
Złe wyrzeczone słowa! Obróń, mocny Boże!”<sup>139</sup>.

Kościół podawał szereg wzorów, które pociągając do naśladowania miały wskazywać właściwy kierunek rozwoju afektów. Taką rolę spełnia np. postać Chrystusa, jak w kazaniu na niedzielę XV po Zielonych Świątach:

„Ażebyśmy w podróży naszej, pełniąc ten kielich z Chrystusem, męki Jego, przez serdeczne politowanie, przez nabożne afekty, y rozpamiętywanie gorzkości Jego, przez wszelkie przykrości y umartwienia, nasycili się potem na wszystką wieczność niezmierną Jego radością y pociechami”<sup>140</sup>.

Nie chodzi tu jednak o naśladowanie Chrystusa z pełnią realizmu, z rzeczywistym powtórzeniem Jego życia. Działanie wzoru osobowego zostaje przeniesione w sferę idei i uczuć, w rozpamiętywanie i przeżywanie.

Namiętność musi podążać drogą wytyczoną przez objawienie i tradycję, tylko do niej się ograniczać — postępować zgodnie z akceptowanymi przez Kościół wzorami. Jest więc uczuciem ściśle ograniczonym i skanalizowanym, umieszczonym w odpowiednich ramach. Granice uczucia wyznaczają przede wszystkim dogmaty i postacie sakralne.

Bóg także przez zdarzenia w historii temperuje ludzkie uczucia i nadaje im odpowiedni kierunek. Objawione i zachowane w tradycji prawo jest wciąż przypominane przez Boga. Pogląd ten *expressis verbis* wyraża autor w kazaniu na dzień Wniebowzięcia Najświętszej Panny Marii:

„Pan Zastępów spuścił na nas y dopuścił takie spustoszenie, aby poniżył one hardość, dumę, y butę; aby ukrócił wyniosłe animusze, zbytki, delicye, wczasy, rozkoszy, dostatki, których Polacy z obrazą Boską zażywali”<sup>141</sup>.

Kościół ponadto dysponuje istotnymi środkami, które skierowują namiętności w słuszną stronę, rozładowują nagromadzoną energię, dają możliwości jej bezpiecznego ujścia. Środkami takimi są sakramenty. Ich działanie ma odnawiać siłę duchową, wewnętrzną moc walki ze złem. Odnowienie siły jest powrotem do zdrowia moralnego, jak to zostało ujęte w kazaniu na drugą niedzielę po Zielonych Świątach:

„O iako skuteczne na uleczenie chorób dusznych te kawałki, te drobinki Najświętszego Sakramentu, które z rąk Kapłańskich odbieracie y pożywacie”<sup>142</sup>.

<sup>139</sup> Hernas. *Barok* s. 430.

<sup>140</sup> Gutowski. *Kazania* s. 267.

<sup>141</sup> Tamże s. 372.

<sup>142</sup> Tamże s. 193.

Same sakramenty są jednak środkiem działającym pozaracjonalnie. Dlatego nie można uznać ich za dostateczne zabezpieczenie. Do kierowania potrzebne jest jeszcze słowo, gdyż jego działanie jest bardziej jasne i otwarte, kształtuje, porządkuje i uzmysławia. O ile sakrament zawiera zawsze moc mimo wszystko tajemniczą, o tyle słowo ujmuje świat w sposób bardziej racjonalny i systematyczny. Słowo samo w sobie jest dystansem w stosunku do świata. Stąd tak wielki jak choćby w kazaniu na Niedzielę siedemdziesiątnicę nacisk na obowiązek słuchania ewangelii i kazania.

„Nie mniej karany będzie, który niedbale słucha słowa Bożego”<sup>143</sup>.

Dlatego tak ważną funkcję pełnią kapłani nauczający wiernych i sprawujący pieczę nad ich zachowaniem. Choć Gutowski jest kaznodzieją zakonnym, to jednak prawie nigdzie nie mówi na temat cnót życia zakonnego, życia w niewielkich wspólnotach; na pierwszy plan wyznosi działanie w społeczeństwie, życie aktywne. Wynika to prawdopodobnie częściowo z odnowienia ekspansywności Kościoła potrydenckiego. Poruszany już w pierwszej części pogląd na funkcję kapłana tak oto pojawia się w kazaniu na niedzielę drugą po Zielonych Świątach:

„[...] Grzegorz św. Kaznodziów, Nauczycieli duchownych, albo na urządach pasterskich zasiadających, do psów szczekających przyrównywa; że z wierności ku Panu powinni wołać, upominać się do cnoty bojaźni Bożej, do zachowania przykazań Pańskich, do sprawiedliwości [...]”<sup>144</sup>.

Skoro znaczenie uczucia zostało docenione i uznane za ważny element życia religijnego, to musi być ono należycie wykorzystane. Także uczucie cenne mogłoby w nadmiarze i pozbawione kontroli okazać się groźne. Nie chodzi przy tym jednak, by utrzymać je w stanie powierzchniowym, ale by szło ono w głąb po ustalonej i skontrolowanej trasie, by zmierzało ku określonej celowi. Słowa z kazania na niedzielę pierwszą adwentu ujmują to z całą jasnością:

„Nie głaskać tylko uszy wybornymi y przednimi słowami, okrągłymi periodami, albo paść rozumu wybornymi wynalazkami, ale serca y afekty wasze wiązać nam kazano, nakłaniając ie do cnoty y pobożności; rześko y poważnie mówić, o grzechy strofować, a do poprawy żywota y pokuty świętey prowadzić”<sup>145</sup>.

Ten pogląd nie odzwierciedla tylko postawy samego autora, ale jest

<sup>143</sup> Tamże s. 84.

<sup>144</sup> Tamże s. 195.

<sup>145</sup> Tamże s. 4.

zawarty w oficjalnych przepisach dotyczących sposobu wygłaszania kazań dla zakonu reformatów i wielu innych zakonów<sup>146</sup>. Jest to też chyba reakcja na częste w tych czasach pustosłowie, gubienie zasadniczego celu w barokowych figurach retorycznych, mnogość słów i zawilóść stylu.

Uczucie ograniczone, postępujące utartymi i kontrolowanymi drogami, jednym słowem uczucie związane jest tym, do czego zmierzają Kościół. Zakłada ono niezmierną wierność swemu przedmiotowi. Symbol sieci, pojawiający się w kazaniu na niedzielę czwartą po Zielonych Świątach, okazuje się w tym kontekście całkiem trafny:

„Nie ucickaycie się od sieci zbawiennych Rybołówów Chrystusowych”<sup>147</sup>.

Tak oto Kościół chce sięgać w najdalszą głębię ludzkiego życia, pragnie narzucić uniwersalne zasady porządkujące działanie i zamykające je w bezpiecznych granicach.

Kaznodzieja nie posługuje się jednak tylko językiem symbolu. Jego wskazania są bardzo często wypowiedane w sposób racjonalny i posiadają całkowicie racjonalne uzasadnienie. Widać to choćby w nieustannym operowaniu pojęciami nagrody, która ma spotkać człowieka za dobre uczynki i kary, która będzie konsekwencją popełnionego zła. Nagroda i kara jest przecież praktycznym i całkowicie racjonalnym uzasadnieniem postulowanych zasad życia. Czy wobec tego Gutowski może się odwoływać wyłącznie do uczucia? Byłoby to oczywiście dużą niekonsekwencją, rezygnacją z celu, jakim jest ogarnięcie i opanowanie wszystkich funkcji ludzkiego zachowania. I tutaj odwołuje się kaznodzieja do wartości, która symbolicznie była już implicite zawarta w obrazie snu, jako jego oczywiste przeciwieństwo.

Tak jak poprzednio sen, tak teraz czuwanie i aktywność otwiera ciąg prowadzący do jeszcze jednej pozytywnej zasady. Usilne zabieganie o to, aby nie „przespać” zbawiennego czasu jest wielką pochwałą czułości.

Drugą zasadą kierującą w sposób pozytywny aktywnością człowieka jest rozum. Podstawowe niebezpieczeństwo mroku jest skierowane przeciw rozumowi; aktywność nocy zatłumia działanie rozsądku i czyni człowieka, przez wyeliminowanie jego kontrolującego działania podatnym na zło. Zasada porządkująca znajduje się więc nie tylko na zewnątrz człowieka, w tradycji strzeżonej przez instytucję-Kościół katolicki, ale także w samym człowieku. Tak oto Gutowski z całą konsekwencją roztacza obraz świata uładowanego.

<sup>146</sup> Sroka, jw. s. 204-205, 213.

<sup>147</sup> Gutowski. *Kazania* s. 207.

Jeszcze raz okazuje się, że w symbolicznym języku „widzieć” znaczy „wiedzieć”. Stąd rodzi się wartościowana negatywnie symbolika ciemności i nocy. Widać to w kazaniu na drugą niedzielę po Zielonych Świątach:

„[...] często na nas czart ciemności rzuca, y zaćmi nam oczy rozumne”<sup>148</sup>.

Oczy są już same w sobie, przez reagowanie na światło, rozumne.

Ciemność zostaje w kazaniach wyraźnie przeciwstawiona jasności. Ostrą opozycję mroku i światła napotykaemy w kazaniu na niedzielę Pięćdziesiątnicę, gdzie napiętnowane jest zapustowe obżarstwo i pijaństwo:

„Odrzućmy uczynki y sprawy ciemności ,a chodźmy w świetle Pańskim, iako w dniu całym; odchodząc od biesiad, obżarstwa y pijaństwa [...]”<sup>149</sup>.

Rozróżnienie światłość — ciemność prowadzi ku ostatecznej zasadzie działania. Ukazana jest ona w tym samym kazaniu:

„Lubieżność, swawola, rozpusta, zawsze ślepotę na rozum y duszę zarzuca, a od Boga oddala”<sup>150</sup>.

Afekty są tu wyraźnie przeciwstawione rozumowi, który okazuje się ostatnim ogniwem, ku któremu prowadziły poprzednie obrazy. Rozum stanowi podporę duszy. O ile uczucie jest tylko siłą, która nie zawsze działa zgodnie z postulatami moralnymi, o tyle rozum zostaje wyniesiony do roli jednego ze strażników afektów. Rozumność jest podstawą działania zarówno wobec świata, jak i Boga. Mówi o tym autor w kazaniu na niedzielę piątą po Wielkanocy, poruszając problem modlitwy:

„Wszelkie nasze prośby w odrzut poydą ieśli nie rozumnie, albo w imieniu Pana Iezusowym prosić będziemy”<sup>151</sup>.

Rozum pozwala bowiem unikać wszelkiej przesady i popadania w skrajności, kładzie bezpieczne granice namiętnościom ludzkim. Co więcej świat rozumu jest światem uporządkowanym i usystematyzowanym. W kazaniu na niedzielę świąteczną, gdzie mówi się o zesłaniu Ducha Świętego, mamy przestrożę przed popadaniem w skrajności i poddawaniem się afektom:

„[...] żebyśmy w przykrościach, ciężkościach, y iakichkolwiek dolegliwościach

<sup>148</sup> Tamże s. 193.

<sup>149</sup> Tamże s. 89.

<sup>150</sup> Tamże s. 90.

<sup>151</sup> Tamże s. 160.



ciach byli statecznymi w cierpliwości, aż do ostatniego mroku, y zgonu życia naszego, umocnieni nadzieją żywota przyszłego”<sup>152</sup>.

Jest to bardzo bliskie temu co wyraził Stanisław Hieronim Lubomirski w wierszu z tomu *Ecclesiastices* powstałym ok. 1680 r.

„Jest czas do płaczu, czas jest i do śmiania,  
Czas na frasunek i do tańcowania.  
Jest czas zbierania kamieni na ziemi,  
Czas rzucania i ciskania niemi.  
Czas uciech ciała i czas zaniechania.  
Jest czas gubienia i czas zaniedbania,  
Czas pilnowania i czas porzucenia”<sup>153</sup>.

Czas ten należy oczywiście rozumieć szerzej, zwłaszcza że jest to zdaniem Czesława Hernasa, wiersz neostoicki. Wszystko musi mieć odpowiedni czas i miejsce, czas jest miarą, stałością w zmiennych kolejach losu.

Jeszcze wyraźniej podobny pogląd wyraża Wespazjan Kochowski w *Psalmie XVII z Psalmodii Polskiej*:

„A je przecie, będę cierpiąc, chwale, w ucisku nie stękam, w zgubie nie trwożę się, a kubkiem słodczy światowej upojony, na śmierć się i jej okoliczności nie oglądam”<sup>154</sup>.

Dochodzi tutaj do głosu konflikt między „kubkiem słodczy światowej”, a mimo pozornie pogodnego tonu, jakąś niejasną obawą przed śmiercią. Można co prawda powiedzieć, że ucieczki przed cierpieniem i niepokojem nieodzownie związanymi z życiem poeta szuka z rozkoszach światowych, gdyby nie pewien ton ironii i smutku. Chyba w kontekście tak wielkiego w czasie baroku położenia nacisku na tzw. dobrą śmierć nie można uznać słów poety za prostą akceptację światowego „zapomnienia”.

Tak oto zostały wyodrębnione dwa ciągi symboliczne prowadzące ku dwu opozycyjnym zasadom istoty człowieka. Te dwa zasadnicze czynniki decydują o drodze życiowej i znajdują się w ciągłej walce między sobą. Pierwszy z tych ciągów, negatywnie rzutujący na zachowanie i zdecydowanie potępiony w kazaniach, prowadzi ku afektowi nieukierunkowanemu, chaotycznemu i zaślepiającemu:

I. sen — postaci nocy — ślepoty — ciemność — a f e k t.

Drugi ciąg wskazuje na pozytywne wartości w człowieku, prowadzące go ku dobru:

<sup>152</sup> Tamże s. 171.

<sup>153</sup> *Poeci polskiego baroku* s. 481.

<sup>154</sup> H e r n a s. *Barok* s. 468.

## II. czuwanie — jasność — rozumność oczu — uczucia związane — rozum.

Do drugiego ciągu trzeba by jeszcze dodać element decydujący o jego pozytywnym znaczeniu dla sensu i celowości chrześcijańskiego modelu życia — tradycję. W ten sposób Kościół jako strażnik tradycji a szerzej religia, uzyskuje decydujący wpływ zarówno na życie jednostki, jak i społeczeństwa, staje się czynnikiem integrującym.

### POSTAWA RELIGIJNA CZŁOWIEKA

Ostatecznego uzasadnienia postawy człowieka trzeba szukać w obrzędzie religii i obowiązków religijnych. Jak to już zostało powiedziane chodzi w tym wypadku o wzór zachowania powstały na gruncie religii. Do niej też odwołuje się autor kazań jako podstawy wszystkich wypowiedzi. Powstaje w związku z tym pytanie, jaki jest pogląd Gutowskiego na religię, na czym ma ona polegać i jakie postawy w niej preferuje?

Odpowiedzi na to pytanie udziela autor w dość jasny, a przynajmniej możliwy do odgadnięcia sposób. W kazaniu drugim na niedzielę świąteczną, w sposób niejednoznaczny semantycznie (zwłaszcza gdy chodzi o dwie pierwsze fazy), wyraża swój pogląd na historyczny rozwój religii, tym samym określając jej współczesny charakter<sup>155</sup>. Posługując się retoryką i rozbudowaną metaforą jest daleki od ścisłości, ale w kontekście całościowego poglądu na świat i człowieka określa swoje stanowisko w sposób wystarczająco jasny.

Trzy etapy rozwoju religii porównuje on z trzema świętami żydowskimi, które mają jednocześnie oznaczać trzy osoby Trójcy Świętej. Ten pozornie czysto retoryczny ciąg zarówno przez czasowe następstwo świąt, jak i osób zdaje się wskazywać istotny problem.

Pierwsza trójka — święto, osoba Trójcy, stan religii — jest chyba najbardziej zagadkowa i najmniej jasnym językiem wypowiedziana. Ostatnia jej część daje się hipotetycznie odczytać tylko poprzez dwie pierwsze. Święto upamiętniające wyjście z Egiptu — Pascha — zostaje powiązane z osobą Boga Stwórcy. Ten symbol „wyjścia” może wskazywać na religię w stadium objawienia, jako etap hierofanii, mówiąc językiem współczesnym. Byłaby więc to faza ściśle sakralna, epoka proroków, gdzie wiara umacnia się poprzez objawienia, charyzmat osobisty, a świętość nie jest jeszcze ujmowana w aspekcie etycznym.

Drugi ciąg wskazuje nie tyle na stan religii, ile na moment przełomu. Kuczki upamiętniające pobyt Izraelitów przez lat czterdzieści pod namiotami łączy autor z postacią Zbawiciela, ale tylko podczas jego pobytu na ziemi w ciele ludzkim. Tymczasowość zostaje połączona

<sup>155</sup> Gutowski. *Kazania* s. 177.

w obu elementach. Aby jednak nie zdawać się wyłącznie na własne domniemania, trzeba się posłużyć wypowiedzią kaznodziei dotyczącą stanu religii w tym czasie. Dokonuje tego Gutowski w zupełnie innym kazaniu — na dzień Nawiedzenia Najświętszej Panny Marii — ale posłużenie się tym cytatem jest chyba zupełnie prawomocne, gdyż dotyczy on właśnie skutków wcielenia się Boga. Słowa tu cytowane zdają się także odnosić do poprzedniej fazy religii.

„Chciała snąć oblubienica niebieska wyrazić [porównując Boga do marmuru — przyp. J.D.], że nim się Bóg wcielił, tak leniwo, y ocięto chodził, iak na marmurowych nogach, przytrzymuiąc miłosierdzie swoje, ale iak skoro sobie subtelne nóżki w żywocie Panny Najświętszey z czystey krwi iey uformował, iak skoro na się przyjął naturę ludzką, aż on iako chytry ielonek prędko po górach odprawuie salty, y przeskakuie pagórki [...] ścigaiąc w miłosierdziu z łaską swoją y zbawiennym konkursem grzesznego człowieka”<sup>156</sup>.

Widać tu wyraźnie, że Gutowski zarzuca poprzedniemu, pierwszemu etapowi religii brak pozytywnego działania etycznego. Jest teraz oczywiste, że zwrot, o jakim była mowa, był skierowany ku wartościom moralnym. Tym razem nie sacrum, ale etyka nadaje charakter religii.

O ile dwa poprzednie ciągi sprawiają pewną trudność interpretacyjną, pozostawiając przez niejasne określenie elementów trzecich zawsze wiele wątpliwości, to w ostatnim ciągu wszystkie elementy są ujęte w sposób jednoznaczny.

Święto Tygodni, upamiętniające otrzymanie przez Mojżesza dziesięciu przykazań, jest związane z Duchem Świętym — trzecią osobą pod względem Trójcy Świętej, jego zesłanie zostało przez autora ściśle powiązane z faktem otrzymania Dekalogu. Jak pisze Gutowski, w drugim kazaniu na niedzielę świąteczną, zesłany został:

„Duch św., aby nowe formował prawa y ustawy w stanie łaski”<sup>157</sup>.

Osoba ta jest więc ostatecznym wyrazem ukształtowania religii etycznej. Jej nowy charakter zasadza się właśnie na tym wymiarze, który zwłaszcza w okresie potrydenckim, gdy zwrócono szczególną uwagę na edukację społeczeństwa, stał się najważniejszy w religii katolickiej. Autor wyraźnie zresztą mówi o charakterze tych praw.

„Kędy sobie spocznie [Duch św. — przyp. J.D.] wszędzie zgodę, iedność, y miłość na sercach plantuie [...]”<sup>158</sup>.

<sup>156</sup> Tamże s. 359.

<sup>157</sup> Tamże s. 177.

<sup>158</sup> Tamże s. 180.

Prawa te są więc ściśle moralne, bo przecież zgoda, jedność i miłość w odniesieniu do przeżycia *sacrum* tracą sens. Mówią one przede wszystkim o stosunkach interpersonalnych, a te wyznaczają głównie prawa moralne. Autor kazań opowiadając się jednoznacznie za moralnością staje jednocześnie po stronie racjonalności. W kazaniu pierwszym na niedzielę świąteczną Gutowski wyraźnie bowiem postuluje:

„Uczcie się prawdy od Ducha Świętego [...]”<sup>159</sup>.

Walorem jest tu niepodważalność zasad moralnych, konieczność ich rozumowego przyjęcia (chodzi przecież o prawa, a nie o indywidualne zasady).

Takie rozumienie charakteru religii organizuje natychmiast stosunek do Boga i wzorzec postawy człowieka.

Stąd wynika ważność trzeciej fazy rozwoju religii, gdyż dopiero umocnienie w prawie stworzyło etyce realne podstawy. Działalność Chrystusa ma jasno sprecyzowany cel — czynienie dobra.

„[Chrystus przyp. J. D.] [...] ślepych oświecał, kaleków uzdrawiał, trędowatych leczył, umarłych wskrzeszał, diabłów z ciał ludzkich wyganiał”<sup>160</sup>.

Cytat ten, z kazania na piątą niedzielę po Wielkanocy, wskazuje wyraźnie, że jedynie dobro i zło są podstawą wartościowania.

W konsekwencji nowa religia wymaga nowego człowieka, co wyrażone jest w kazaniu na poniedziałek wielkanocny:

„Wakuie naprzód [po Zbawicielu — przyp. J. D.] krzyż jego, honor najwyższy, na to, abyśmy na nim, y starego w nas Adama ukrzyżowali”<sup>161</sup>.

Ten nowy człowiek jest człowiekiem świadomym praw moralnych, na które Gutowski kładzie szczególny nacisk. Można by więc powiedzieć, że religia, za którą opowiada się kaznodzieja jest religią prawa albo inaczej mówiąc religią reguł, niezmiennych i trwałych, nie zaś religią przeżycia irracjonalnego *sacrum*.

Trzeba dla jasności powiedzieć, że Gutowski nie daje tutaj jakiegos naukowego poglądu na rozwój religii. Jego system jest typowym mitem, gdzie na już istniejące znaki, mające swój sens i historię, nadbudowuje on swoje pojęcie, swoją wiedzę o religii, którą chce rozpropagować.

Kolejne atrybuty Boga stają się nie tyle wyznacznikami jego prze-

<sup>159</sup> Tamże s. 174.

<sup>160</sup> Tamże s. 159.

<sup>161</sup> Tamże s. 128.

żywania, ile sankcjami moralnymi, podawanymi całkowicie w sposób racjonalny i logiczny, w kategoriach przyczyny i skutku<sup>162</sup>.

Bojaźń Boża staje się przede wszystkim użyteczna jako czynnik wykonawczy. Autor posługuje się nią w sposób całkowicie świadomy. W kazaniu na dzień Trójcy Świętej dokonuje on swoistej analizy strachu wobec potęgi Boga właśnie ze względu na użyteczność etyczną:

„Po trzykroć wyznanie Boga wyraża Trojcę Świętą, której słusznie się bać mamy; naprzód dla wszechmocności, że nad nami ma wszelką moc y władzę [...] Bać się go trzeba dla iego niewybadanej mądrości, że nie wiemy co o nas uradził, iakie o nas od wieków u siebie uformował dekreta; czy z nas chce mieć naczynie do chwały, czy na ohydę y wzgardę. Bać się go potrzeba y dla iego nieuchronney sprawiedliwości, y srogiego karania tych, którzy go obrażają”<sup>163</sup>.

Wszechmocny, mądry, sprawiedliwy to określenia już całkowicie rozumowe i przez dalsze dopowiedzenia mieszczące się w nastawieniu praktycznym, dążącym do przemiany rzeczywistości. „Bać się go mamy” — to nie wspomnienie minionych doznań, nie ma tu mowy o czymś przeżyтым osobiście, jest to wskazanie właściwej postawy, groźba kary, która jest nieunikniona. Przesłanki racjonalne mają wywoływać pożądaną postawę moralną.

Obraz gniewu Boga jest także ukazany w sposób nie pozostawiający wątpliwości co do rozumowego ujęcia. Kategorie skutku i przyczyny mają zupełnie jednoznaczny sens. Gniew nie jest, jak np. w sytuacji Hioba, zjawiskiem nie zawinionym i tajemniczym w swej genezie. W kazaniu na niedzielę XIII po Zielonych Świętach autor racjonalnie ujmuje przyczynę gniewu Boga:

„Dlatego Pan Bóg, który ciężkie grzechy karze z mściwey sprawiedliwości swoiey, gdy się w nich ludzie nie kaia, nie poprawia y nie pokutia, a sobliwie na takich niewdzięczników wszelkie dopuszcza plagi y peny, że albo na reputacy y dobrej sławie, albo na fortunie, dobrach y substancyi, albo na zdrowiu szwankować muszą, a często samą śmiercią niewdzięczność im się nagradza: nawet y po śmierci, w własnych dziadkach, potomkach y familiach zaraza albo kara iaka dziedziczy”<sup>164</sup>.

Stojący poza dobrem i złem, a w każdym razie poza ludzkim sensem, Bóg Hioba przemienia się w osobę zwróconą ku światu, w stronę działania człowieka, jako sankcja najwyższa.

<sup>162</sup> Wszystkie cechy stosunku do Boga wymieniane przez B. Gutowskiego odpowiadają cechom numinotycznym opisanym przez Otto (*Świętość*), z tym że kaznodzieja racjonalizuje te pojęcia dając im logiczne przyczyny i praktyczne znaczenie.

<sup>163</sup> Gutowski. *Kazania* s. 187.

<sup>164</sup> Tamże s. 254.

Podobnie dzieje się z innymi opisywanymi przez Gutowskiego cechami. Nabierają one charakteru wyłącznie etycznego z jednoczesnym nastawieniem praktycznym. Są przede wszystkim instrumentem oddziaływania na moralną postawę człowieka, używanym z całą świadomością i przekonaniem. Wszechwiedzę Boga czyni Gutowski argumentem na rzecz postawy moralnej. W kazaniu na niedzielę ósmą po Zielonych Świątach staje się sankcją działania ludzkiego:

„Scisły barzo z tym Panem rachunek; kiedy nie tylko sprawy y uczynki nasze, ale nayskrytsze myśli y intencyę, naymnieysze słówka rozbiierać y brać na wagę będą”<sup>165</sup>.

Skoro już padło słowo rachunek, to trzeba powiedzieć, że cała niemal wszechmoc zogniskuje się w jednej postaci — Najwyższego Sędziego. Tak jest w kazaniu na niedzielę pierwszą adwentu, we fragmencie dotyczącym sądu ostatecznego:

„[...] widzieć Bada wybrani Chrystusa przychodzącego w obłokach y zasiadającego iako Naywyższego Sędziego”<sup>166</sup>.

Cały koloryt scenerii, niejako pompa, która daje się odczuć nawet w tak niewielkim fragmencie jest bez wątpienia wyrazem majestatyczności. Realność i funkcjonalność postaci obala jednak uczucie na rzecz racji. Absolutna niedostępność jest majestatem stanowiącego o losie, ale służy ona obiektywności sądzącego, a nie potędze uczucia. W kazaniu na niedzielę czwartą po Wielkanocy, gdzie znowu jest mowa o sądzie ostatecznym, autor pisze:

„[...] ale sądzić będzie w sprawiedliwości y strofować w słuszności [...]”<sup>167</sup>.

Znowu występują więc wskazania, a nie werbalizacja uczuć. Nie ma tu już nawet zapośredniczeń symbolicznych. Działanie Chrystusa jest ujęte z całą jasnością.

Opis szczęśliwości wiecznej z kazania na niedzielę XIII po Zielonych Świątach także ma znaczenie argumentu etycznego. Ujęcie w kategoriach nagrody i przeniesienie tego obrazu w przyszłość zdaje się podkreślać wzniosłość celu — zbawienia, a jednocześnie kładzie nacisk na niemożność natychmiastowego wyrwania się z kręgów czynów, które muszą być doprowadzone do końca, cel bowiem jest odsunięty poza kres życia ludzkiego, a więc poza kres działania.

<sup>165</sup> Tamże s. 227.

<sup>166</sup> Tamże s. 1.

<sup>167</sup> Tamże s. 158.

„Tak doskonale będzie oświecony rozum przez światło chwały, że iuż nie w cieniu albo pod zasłoną, ale iasno patrzyć będzie na istotę Boską nieskończoną, na Tróycę Świętą nieogarnioną, y dziwne iey processyie, na wszystkie Boskie przymioty, y doskonałość niedościgłą. Wola także ponurzy się iako w przepaści, niezmierzoney dobroci, afektem miłości, iako w niezbrodzonym morzu słodkości, y pociechy, że miną tysiące, miną miliony, miliony nieprzeliczone lat, a będzie się im zdało, że to dopiero moment ieden zarzywaią Boga [...]”<sup>168</sup>.

Pozostałości uczucia sakralnego można odnaleźć tylko w wyrażeniach ponurzenia i miłości, ale wzniosłość jest już ukłonem w stronę utylitarizmu. Wszystkie przymioty Boga sprowadzają się tu do jednej podstawowej zasady moralnej — nieskończonego dobra.

Praktycyzm religijny autora przejawia się we wszystkich obrazach, ale najbardziej jest widoczny w wizerunku Chrystusa z kazania na Niedzielę Przewodnią, jako nauczyciela i mistrza; jako tego, który położył nacisk właśnie na prawdziwe działanie i którego życie spełniło się w czynach<sup>169</sup>. Ten rys jest także charakterystyczny dla Boga Stwórcy, a Pismo św. staje się nie tyle historią objawienia, co zbiorem recept na „lekarstwa duszy”, co jest wyrażone w kazaniu na niedzielę jedenastą po Zielonych Świętach:

„Wiedział y widział dobrze Pan Bóg ułomność ludzką, iako symptomata niebezpieczne, szwanki ciężkie na duszy, y na ciełe potkać ią miały, atóż, iako dla ciała różne obmyślił, z materialnych rzeczy lekarstwa, tak y duszy, w duchowym Pisma św. wirydarzu, różne opisał prezerwy, w którym ile instrukcyi y nauk, tyle masz każdy chrześcijański człowiecze zbawiennych recept”<sup>170</sup>.

Tak oto tekst zostaje ujęty jako zbiór reguł rządzących zachowaniem człowieka, modelującym jego działanie.

Podstawą i warunkiem kontaktów z Bogiem staje się czystość moralna. Być blisko Boga znaczy tyle, co dążyć ku dobru, a oddalać się od niego, to popadać w zło i ściągać na siebie nieuchronną karę, jak stwierdza Gutowski w kazaniu na Tróycę Świętą:

„Grzesznik to iest każdy niewdzięczny od Pana Boga Stwórcy y Dobrodzieia swego, którego gdy grzechem śmiertelnym obraża, stroni y ucieka od dobroci y łaskowości iego, do gniewu y surowości, iako surowego sędziego, aby go karał”<sup>171</sup>.

Jeszcze dobitniej moralna zasada kontaktu z Bogiem jako zasada naj-

<sup>168</sup> Tamże s. 256.

<sup>169</sup> Tamże s. 158.

<sup>170</sup> Tamże s. 241.

<sup>171</sup> Tamże s. 35, 289, 260.

bardziej eksponowana, a może nawet obecnie jedyna możliwa, wyrażona została w kazaniu na niedzielę po Bożym Narodzeniu:

„Biada tym, którzy się oddalają ode mnie! Wszystko się na takich zło wali, od których Bóg daleki [...]”<sup>172</sup>.

Dobro natomiast wyraża się w czynnej postawie człowieka. Kształtowanie w sobie odpowiednich cnót, jak np. w kazaniu na drugą niedzielę po Trzech Królach, jest etapem przygotowania do działania:

„Dusza św. każdego wiernego łączy się jako Oblubienica, y ślubnie Chrystusowi przez wiarę, nadzieję, miłość, czystość y insze cnoty”<sup>173</sup>.

Poddanie się nakazom i wypełnianie obowiązków jest właściwym sposobem służenia Bogu. Bóg jest dawcą prawa, a człowiek musi je wykonywać. Kontakt z Bogiem ma więc charakter całkowicie uregulowany, ujęty w ściśle nakazy i zakazy. Nawet miłość mieści się w wypełnianiu tych praw. Kościół jakby ujął świętość i zabezpieczył ją w ścisłej organizacji. Tak jest to ujęte w kazaniu na niedzielę XVII po Zielonych Świątach:

„Y tak ci naprawdę S. M. ten to iest nypewniejszy dowód, ta nyprawdziwsza miłości Boskiej próba, kiedy kto mandata, prawa, albo przykazy iego z miłością chowa y pełni”<sup>174</sup>.

Tak rozumiana religia daje zdecydowaną przewagę działaniu praktycznemu. Skoro bowiem dla zdobycia pozytywnego kontaktu z Bogiem konieczne jest otwarcie na świat doczesny i jego sprawy, to może on być tylko pośredni, przez stosunek do drugiego człowieka, jak w kazaniu na niedzielę piątą w wielkim poście:

„[...]nie dosyć słowem tylko, albo ięzykiem, ale w rzeczy samey y prawdziwie świadczyć miłość ku Chrystusowi: to iest zachowując iego przykazania Boskie, a potem czyniąc z miłości ku niemu miłosierne uczynki na odpłatę wieczną”<sup>175</sup>.

Moralność zakłada przede wszystkim użyteczność i postawę czynną. Jeszcze wyraźniej miłość człowieka wobec Boga znajduje wyraz w postawie wobec innych ludzi w kazaniu na niedzielę XII po Zielonych Świątach:

<sup>172</sup> Tamże s. 41.

<sup>173</sup> Tamże s. 50.

<sup>174</sup> Tamże s. 277.

<sup>175</sup> Tamże s. 116.



„Bo wtenczas miłować będziesz Boga, gdy go w tym naśladowiesz, y naśladować zechcesz, abyś pragnął wszystkim być pożytecznym, wszystkim dobrze chcieć y życzyć [...]”<sup>176</sup>.

Wydaje się, że ostateczną konsekwencją takiego rozumienia religii musi być zasadniczy zwrot. Nie chodzi tu tylko o pokazane już przeniesienie na płaszczyznę etyczną kontaktów z Bogiem, choć ono jest podstawą. Oto stosunek do Boga zostaje „zamknięty” w stosunku do drugiego człowieka. Jest to rys ogólny siedemnastowiecznego katolicyzmu, w którym podstawowe znaczenie uzyskuje zewnętrzny gest i postawa społeczna. Nie dość wierzyć i kochać Boga, trzeba jeszcze dać temu możliwie ekspresyjny wyraz. W tym samym co poprzednio kazaniu mamy jasny wyraz zależności między stosunkiem do Boga, a stosunkiem do człowieka:

„[...] miłość Boga doskonała być nie może bez miłości bliźniego, ani miłość bliźniego bez miłości Bożej”<sup>177</sup>.

Bóg staje się sankcją czynów ludzkich. Jego aspekt sakralny oddała się i racjonalizuje. Religia jako podpora zachowań moralnych i nadanie im sensu staje się rzecznikiem aktywności w świecie doczesnym. Nie jest ten zwrot dziełem czasów autora, ale w kazaniach zyskuje on tak wielką przewagę nad innymi aspektami czy typami religii, że przesłania wszystko inne. Niewątpliwie można w tym widzieć konsekwencję reformy Kościoła katolickiego, która swój szczytowy wyraz znalazła na Soborze w Trydencie.

Nawet tak ograniczony kontakt z Bogiem może się dokonać tylko poprzez Kościół. Drodze ku dobru towarzyszy nieodłącznie kapłan. Tak mówi autor w kazaniu na wtorek wielkanocny:

„[...] czyńcie pokutę, opłakujcie grzechy, oczyszczajcie sumienia wasze przez szczerą spowiedź świętą y insze Sakramenta; otwieraycie y pokazujcie rany sumienia waszego przed kapłanami”<sup>178</sup>.

Zasadniczym polem działalności człowieka nie jest więc sfera ściśle religijna, praktykowanie cnót i wchodzenie w kontakt z *sacrum*, spełnianie rytów i modlitwa w oderwaniu od świata, ale działanie w społeczeństwie, wśród innych ludzi. Ono bowiem w tej perspektywie okazuje się najważniejsze.

#### POSTAWA SPOŁECZNA CZŁOWIEKA

W uładowym świecie Berarda Gutowskiego wszystko ma wyznaczoną rolę i ustalony niezmiennym prawem zakres działania. Struktura społeczna jako pochodząca od Boga nie może podlegać zmianom. Dlatego

<sup>176</sup> Tamże s. 248-249.

<sup>177</sup> Tamże s. 248.

<sup>178</sup> Tamże s. 133.

też sama w sobie stanowi idealny model i tylko jego realizacja, skażona ludzką ułomnością, może być krytykowana. Zadaniem kaznodziei jest więc nie krytyka zasad, ale dopominanie się o ich właściwą realizację. Sam Bóg dokonał podziału uprawnień i obowiązków. Najogólniej jest to ujęte w kazaniu na niedzielę XIV po Zielonych Świątach:

„[...] niechay człowiek panuie nad wszystkimi kraeturami na Ziemi żyjącymi, niechay ich iako Pan y Iedynowładca na swoię używa potrzebę y usługę”<sup>179</sup>.

Także wszelka władza, jak to jest powiedziane w kazaniu na niedzielę po Wielkanocy, pochodzi od Boga:

„[...] Monarchom, Gospodarzom, Panom [...] którym Bóg do rządu powierza poddanych [...]”<sup>180</sup>.

O boskich początkach Kościoła i sakralizacji kapłaństwa była już niejednokrotnie mowa. Chrystus jest archetypem wszelkiego rodzaju „rządu dusz”, a kapłani są jego spadkobiercami i powtarzają jego działania. Zresztą kapłan jest urzędnikiem Kościoła-instytucji sakralnej, spełnia tylko wyznaczoną, co jest powiedziane w kazaniu na czwartą niedzielę po Wielkanocy, funkcję:

„Kaznodzieia, y ten powinien z funkcyi swoiey [...] strofować y upominać”<sup>181</sup>.

Nie jest więc rzeczą człowieka poszukiwanie swego miejsca i zmienianie porządku świata, ale wypełnianie swojego zadania i kontentowanie się wyznaczonym miejscem. Każdy powinien być posłuszny swemu losowi i żyć tak:

„[...] iako komu Pan Bóg z dziwney swoiey mądrości, y opatrności wyznaczył [...]”<sup>182</sup>.

Ten nacisk na właściwe pełnienie funkcji społecznej, na działalność pro publico bono może też mieć pewne przyczyny w ówczesnej sytuacji politycznej Rzeczypospolitej. Niebezpieczeństwa najazdów tureckich, o których kaznodzieja często wspomina, przede wszystkim czynnej postawy i służby w sprawie ojczyzny wymagały i pobudzały do aktywności. Nie chodziło tu tylko o walkę z bronią w rękę (o tej mowa jest stosunkowo rzadko), ale zwłaszcza o właściwe funkcjonowanie państwa, o spoiłość wewnętrzną. W sensie kulturowym groźba turecka była nawet przydatna, pozwalała bowiem polskiej kulturze na somookreślenie.

<sup>179</sup> Tamże s. 260.

<sup>180</sup> Tamże s. 141.

<sup>181</sup> Tamże s. 156.

<sup>182</sup> Tamże s. 16.

Kto wie, czy ostatecznego uzasadnienia antytyureckiej polityki nie trzeba szukać także poza historią polityczną, w uwarunkowaniach ówczesnej kultury.

Niewypełnianie swoich obowiązków, a więc niewłaściwe spełnianie swojej funkcji, przynosi fatalne skutki, co jest wyraźnie powiedziane w kazaniu na Nowe Lato:

„Rok przeszedł ledwie, że nie był nam fatalny, na włosku, że nieprzyjaciel Krzyża św. całemu Chrześcijaństwu ostatniej zguby y ruiny nie przyniósł na ukaranie grzechów naszych, gdyby nas było ieszcze Boskie nie zaszczyliło miłosierdzie”<sup>183</sup>.

Władza Boga nie ustala wraz z wyznaczeniem zadań, czuwa on ciągle nad należyтым spełnianiem obowiązków i respektowaniem ustalonego prawa. Bóg poprzez historię okazuje swą „gospodarską” rękę, co powiedziane jest w kazaniu na niedzielę IX po Zielonych Świątach:

„Wizytuie Bóg często Państwa, Królestwa, Monarchie, Prowincyje, miasta, częścią łaskawie y miłosiernie, sprawuiąc pokóy [...] Częścią wizytuie w surowości y twardey ręce [...]”<sup>184</sup>.

Tak więc nie w ucieczce od świata trzeba szukać zbawienia, nie w samotności, ale w służbie zgodnej z prawem Bożym. W kazaniu na niedzielę piątą po Trzech Królach osobista postawa człowieka jest traktowana jako dobry lub zły przykład dla innych. Człowiek poza odpowiedzialnością za swoje czyny jest także odpowiedzialny za postawę innych ludzi, jest odpowiedzialny społecznie.

„Ale naybardziej Grzegorz św. tym czernidłem, tym kähkölem, Filios nequam, semen diaboli, nazywa scandalosos; którzy nie tylko źli, sami sobie piekło skarbięc, y potępienie wieczne, ale y inszych gorszą, psuią, y do złego prowadzą; którzy wielom są okazyią do zguby, y ruiny wieczney”<sup>185</sup>.

Chociaż Gutowski niechętnie sięga do konkretów sytuacji politycznej i społecznej, nawet krytykę ograniczając jedynie do ogólnikowych stwierdzeń, to widać u niego ciągłą dbałość o interes publiczny, o czystość i praworządność w stosunkach społecznych, o ład w państwie. Waga jedności w działaniu jest np. podkreślona w kazaniu drugim na niedzielę świąteczną:

„Jedność y zgoda św. Bogu się podobaiąca iest; gdy dobry żarliwością dobra pospolitego, nie dla prywat swoich, nie przymieszania własnych interesów, zgodnie dobro pospolite promowuią”<sup>186</sup>.

<sup>183</sup> Tamże, s. 322, także s. 133 i inne, zwłaszcza kazania ku czci Najświętszej Panny Marii.

<sup>184</sup> Tamże s. 234.

<sup>185</sup> Tamże s. 59, 64.

<sup>186</sup> Tamże s. 181.

Kazania, kierowane raczej do wyższych warstw społecznych poświęcające niewiele uwagi ludziom z niższych stanów (trzeba tu rozróżnić tych, do których kaznodzieja najchętniej się zwraca, np. ze względu na ważność jakiejś grupy słuchaczy, od wszystkich słuchających z różnych warstw społecznych, których może uwzględniać język, styl i stopień trudności kazań), ustalają w ogólnych zarysach obraz człowieka sprawującego władzę, obdarzonego tytułami i godnościami. Nie ma tu mowy o płynących z tej racji zaszczytach i dochodach, o prawie do wspanialszego życia. Np. w kazaniu na niedzielę wtórą adwentu podkreśla się wyłącznie obowiązki płynące z władzy; im szerszy zakres władzy, tym większe wymagania i konieczność skuteczniejszego działania, spełniania swej funkcji:

„Takiey natury y dyspozycyi ma być człowiek na wieczność pożądaną stworzony, a osobliwie na rząd inszych wysadzony; nie ma się chwiać w przedsięwzięciu, y w intencjach dobrych, ma do dobrego mocno stąpać, y sobie y drugim być użytecznym, łaskawym, y powolnym iako wolek ieden [...]”<sup>187</sup>.

Im wyższy stopień w hierarchii i większy zakres obowiązków, tym głębsza potrzeba czujności i bycia użytecznym. Dobry, słusznie postępujący Pan musi roztaczać opiekę nad poddanym. Bóg bowiem już na ziemi wymierza sprawiedliwość i karze przekraczanie praw. W kazaniu na niedzielę po Bożym Narodzeniu mamy przestrożę pod adresem sprawujących władzę:

„Nie masz iako chleb w swoiey własney krwi, w pocie czoła z wysługi y prace, bez krzywdy bliźniego cnotliwie nabyty; ten to przy Boskim błogosławieństwie zatrzymuie domy, y bogaci rodziny; ale chleb ubogich iako miecz wszystko ruinuie y znosi. Nie masz żadney, ani się spodziewać obrony z miecza, który się z źle nabytego chleba przemienia; gdzie się tylko zatoczy chleb taki, czyiego się domu dotknie, obala, ruinuie y z ziemią równa”<sup>188</sup>.

W kazaniu na niedzielę drugą po Wielkanocy, które w całości jest poświęcone obrazowi dobrego pana, argumentacja z punktu widzenia wiecznego zbawienia miesza się z argumentacją podejmującą problem dobra społecznego; jest w tym swoiście ekonomiczny aspekt patrzenia na sprawy działalności ludzkiej:

„Bierzcie tedy naukę Panowie y przestrożę, iako macie owieczki, albo poddanych waszych piastować, w dyskrecyi y miłości waszey [...] nie na skwierk, nie na uciśnienie, nie na zniszczenie [...] bo z nich sami się malicie y w niedostatek wyprawuiecie, a co większa, że sumienia wasze zwodzicie”<sup>189</sup>.

<sup>187</sup> Tamże s. 12.

<sup>188</sup> Tamże s. 40.

<sup>189</sup> Tamże s. 141-142.

Uznanie tych, którzy pracują mając na celu dobrobyt państwa oraz dostrzeżenie w niższych warstwach ludności istotnej siły dostarczającej środków utrzymania, można by z powodzeniem zaliczyć, przynajmniej do bardziej umiarkowanych, poglądów oświeceniowych. Cała zresztą kultura, której reprezentantem wydaje się kaznodzieja (biorąc pod uwagę i to, że zakony franciszkańskie były właśnie nastawione na działalność wśród niższych warstw społeczeństwa), w pewien sposób antycypuje później wykrytalizowane teorie oświeceniowe. Racjonalizm, położenie nacisku na praktyczne działanie, pogląd na obowiązki i zadania władzy, istotna rola nauczania, wszystko to zostanie podjęte i dobitniej wyrażone w następnym stuleciu. Tutaj mamy dopiero nierozwinięte i niezbyt zaakcentowane zapowiedzi.

Ze względu na właściwe funkcjonowanie społeczeństwa, na jego poczucie solidarności i jedności duże znaczenie uzyskuje współodpowiedzialność i wzajemna pomoc, pojmowana co prawda w postaci przestarzałej formy jałmużny. Taką wypowiedź znajdujemy np. w kazaniu na niedzielę pierwszą w wielkim poście:

„[...] i jeśli się obudzą na sąd Pański bogacze, nic w rękę swoich nie znajdą; chyba jeśli dał iaki kawałek chleba ubogiemu, albo Kościołowi”<sup>190</sup>.

Aspoleczna postawa, dbałość wyłącznie o własną wygodę i dobro jest ostro potępiona w kazaniu na niedzielę XII po Zielonych Świątach:

„Bratem, przyjacielem świadczy się ieden drugiemu; a ono wiele iest takich, którym to słowo w uściech brzmi, albo się w samey kortezyi reprezentuie, a w sercu go nie masz; wiele jest którzy rozumieją, że dość na tym miłować Boga y bliźniego dla Boga w spekulacyi; a gdy uczynkiem świadczyć tę miłość. y pokazać bliźniemu w potrzebie, wiele się ich pyta [...] a co za bliźni mój? co mi do niego?”<sup>191</sup>.

Dobro powinno przejawiać się przede wszystkim w działaniu, w czynnej postawie wobec świata. Dlatego kaznodzieja potępia obłudę, hipokryzję, owo jedynie spekulatywne opowiadanie się za dobrem, pozór kryjący własny interes. Nie tylko własnemu grzechowi trzeba się przeciwstawiać czynnie, ale trzeba piętnować zło u innych, nie zważając na własną wygodę.

„Nie bądźcie obłudnymi hipokrytami; albo w zmyśloney postawce świętoszkami [...]”<sup>192</sup>

woła autor w kazaniu na niedzielę siódmą po Zielonych Świątach, a w

<sup>190</sup> Tamże s. 94.

<sup>191</sup> Tamże s. 250.

<sup>192</sup> Tamże s. 21.

kazaniu o sędzie ostatecznym na ostatnią niedzielę po Zielonych Świętach, występuje przeciw dość wtedy powszechnej w życiu państwowym korupcji:

„Biada tym, którzy niezbożnych dla podarunków, albo korupcyi usprawiedliwiają, a sprawiedliwych potępiają”<sup>193</sup>.

Prawdziwy katolik nie może separować się we własnym dobrze, szukać zbawienia w zerwaniu wszelkich kontaktów z grzesznikami. Dobro własne ma być orężem walki ze złem świata, z niewłaściwą postawą innych; winno się objawiać na zewnątrz jako dobry przykład i wzór do naśladowania. Nie należy zrywać więzi z członkami społeczeństwa niezależnie od ich wartości. Tylko bowiem poprzez działanie wśród ludzi można powiększać obszar dobra. Dlatego mówi Gutowski na niedzielę dziesiątą po Zielonych Świętach:

„Nie trzeba się ani w swojej świętobliwości chełpić, ani grzesznymi gardzić...”<sup>194</sup>.

Ściślejsza integracja społeczeństwa okazuje się celem nadrzędnym. Obowiązek braterstwa nakazuje innym pomagać w dążeniu do zbawienia i szczęśliwości wiecznej, odstręczać od grzechu, jak to jest powiedziane na czwartą niedzielę po Wielkanocy:

„Jeżeli to przeciwko tobie brat twój zgrzeszy, idźże a strofuy go między nim a tobą samym”<sup>195</sup>.

Konieczność solidarności i braterstwa między ludźmi różnych nawet stanów wynika z jeszcze jednej przyczyny niż walka ze złem. Wynika ona z nadrzędności grupy, społeczeństwa nad jednostką. Każdy jest tylko drobnym elementem funkcjonującym w ramach całej struktury społecznej; każdy też winien możliwie najlepiej spełniać wyznaczoną sobie rolę i nie przekraczać jej granic. Z tego punktu widzenia, a więc z perspektywy całej struktury, każda rola okazuje się wartościowa i potrzebna. W pewnym sensie, jak mówi kaznodzieja w kazaniu na Niedzielę Siedemdziesiątnicę, wszyscy są sobie równi:

„Zaczem nie trzeba nam się bardzo kochać, y mieć komplacecyi w osobach, wielmożności, y reputacyi, w estymie u świata; nie patrzy Bóg na to, y nie brakuje osobami”<sup>196</sup>.

<sup>193</sup> Tamże s. 308.

<sup>194</sup> Tamże s. 239.

<sup>195</sup> Tamże s. 154.

<sup>196</sup> Tamże s. 79.

Religia okazuje się jednym z najważniejszych czynników w więzi społecznej, stanowi istotne zabezpieczenie komunikacji i spójności<sup>197</sup>. Mamy tu przykład odejścia od indywidualnego przeżycia religijnego, a nawet od nieujętych w ścisłe ramy przeżyć zbiorowych na rzecz działań społecznych i integracji społecznej. Działalność dla pospolitego dobra jest drogą ku zbawieniu. Nawet bowiem służba Kościołowi i wspomaganie go musi iść w zgodzie, a w każdym razie nie może sprzeciwiać się dobru społecznemu. Wypowiada to Gutowski w kazaniu na niedzielę XXII po Zielonych Świątach:

„[...] y będzie roztrząsał wszystkie sprawy nasze, choćby się nam zdały dobrą y świętą intencją uczynione; położy na murach, na gruntach kościołów, szpitalów, klasztorów, choćże na większą jego chwałę postawionych; y będzie tam szperał, nie ma li tam w tey albo owej fundacyi źle nabytey krwawey prace bliźniego, z placu poddanych monety [...]”<sup>198</sup>.

Sztynność podziałów społecznych reprezentowana w myśli Gutowskiego zostaje skompensowana możliwością, a nawet koniecznością wznoszenia się na wyższe szczeble w rozwoju moralnym. Odebranie samodzielnej wartości światu doczesnemu pozwala na ominięcie problemu różnowartościowych pozycji społecznych, gdyż każda z nich okazuje się ważna w kontekście eschatologicznym. Każdy ma natomiast otwartą drogę w doskonaleniu cnót, jak mówi autor w kazaniu na niedzielę trzecią po Wielkanocy:

„[...]nie mamy się w iedney tylko sadowić, y gruntować cnocie, ale z cnoty w cnotę postępować [...]”<sup>199</sup>.

\* \* \*

Najogólniej ujmując model człowieka zaproponowany przez Berarda Gutowskiego można powiedzieć, że człowiek w jego systemie okazuje się istotą ze wszech miar społeczną. Dając zdecydowaną przewagę życiu aktywnemu nad życiem kontemplatywnym (obie te postawy bez ostrych sprzeczności mogą się przecież mieścić w ramach chrześcijaństwa i obie też występowały w jego historii z różnym nasileniem) zamyka jednocześnie ową aktywność w ścisłe granice i wyznacza jej jednoznaczną

<sup>197</sup> Stwierdzenie to nie jest dzisiaj niczym nowym i może wydać się nawet banalne. Tego typu funkcję religii sformułował m.in. B. Malinowski (*Szkice z teorii kultury*. Warszawa 1958). Chodzi tu tylko o nieco bardziej szczegółowy sposób ujęcia w tym wypadku, gdzie mamy do czynienia z funkcją ujmowaną ścisłe i świadomie.

<sup>198</sup> Gutowski. *Kazania* s. 300.

<sup>199</sup> Tamże s. 148.

drogę. Zarówno na poziomie jednostki, jak i na poziomie społeczeństwa opowiada się kaznodzieja za światem zorganizowanym. W tym przede wszystkim, a nie na poziomie poszczególnych wypowiedzi, widać jego praktycyzm i racjonalizm. Można by powiedzieć, że jego obraz świata i człowieka jest odpowiedzią na pytanie, jak gospodarować tkwiącą w tych rzeczach energią, aby była ona pożyteczna dla nadrzędnych wartości i zasadniczych celów. Z tego punktu widzenia daje autor, mimo pesymizmu w stosunku do świata doczesnego, szereg pozytywnych odpowiedzi. Jednocześnie instytucje, w które włączony jest człowiek — Kościół, społeczeństwo, państwo, tradycja itp. — są istotnymi formami zabezpieczenia przed budzącymi grozę okolicznościami życia i irracjonalnymi mocami.

#### LISTA ZABYTEKÓW SZTUKI ANALIZOWANYCH W PRACY

##### A. MALARSTWO GOTYCKIE I RENESANSOWE

- 1 Malarz Małopolski. *Epitafium Wierzbęty z Branic* (ok. 1425). Kraków. Muzeum Narodowe.
- 2 Malarz Małopolski. *Epitafium Jana z Ujazdu* (ok. 1450). Zbiory na Wawelu.
- 3 Nieznany Malarz. *Tryptyk Madonny tronującej* (XV w.). Kraków. Muzeum Narodowe.
- 4 Krąg Mistrza Polipytyku św. Barbary. *Epitafium Jana Kota* (1445). Zaginione.
- 5 Krąg Mistrza Polipytyku św. Barbary. *Madonna w otoczeniu rodziny Wieniawitów* (1450). Drzczkowo. Kościół parafialny.
- 6 Krąg Marcina Czarnego. *Epitafium Doktora Adama* (1514). Tarnów. Muzeum Diecezjalne.
- 7 Nieznany malarz z pocz. XVI w. *Misericordia Domini*. Kurozwęki. Kościół kanoników regularnych.
- 8 Malarz Wielkopolski. *Epitafium Przecławskich* (1590). Chojnica. Kościół.
- 9 Nieznany malarz. *Epitafium St. Chrobrowskiego* (1520). Sandomierz. Katedra.

##### B. MALARSTWO I RZEŻBA BAROKU

- 1 Tabliczka wotywna bł. Jana z Dukli.
- 2 Tomasz Dolabella. *Msza dziękczynna* (1626). Kraśnik Lub. Kościół paraf.
- 3 Tomasz Dolabella. *Śmierć św. Władysława*. Bielany k. Krakowa. Kościół Kamedułów.
- 4 Tomasz Dolabella. *Apoteoza kanoników regularnych*. Kraków. Kościół Bożego Ciała.
- 5 Nieokreślony malarz. *Obraz wotywny ze św. Anną Samotrzecią* (1640). Olkusz. Kościół paraf.
- 6 Nieokreślony malarz. *Obraz wotywny ks. Adama Tarły* (1626). Zawada. Kościół paraf.
- 7 Bartłomiej Strobek. *Koronacja Marii* (1643). Radzyń Chełmiński. Kościół św. Anny.
- 8 Nagrobek prymasa St. Karnkowskiego (1611). Kalisz. Kościół pojezuicki.



- 9 Nagrobek biskupa krakowskiego Piotra Tylickiego (1615). Wawel. Katedra.
- 10 Wilhelm van der Block. Nagrobek rodziny Kossów (1620). Oliwa. Katedra.
- 11 Nagrobek biskupa plockiego Hieronima Cieleckiego (1627). Płock. Katedra.
- 12 Nagrobek Zygmunta Kazanowskiego (1643). Warszawa. Katedra. Zniszczony.
- 13 Nagrobek prymasa Andrzeja Olszowskiego (1677). Gniezno. Katedra.
- 14 Nagrobek prymasa kard. Michała Radziejowskiego (1705). Warszawa. Kościół św. Krzyża.

THE MODEL OF 17th CENTURY MAN  
IN THE SERMONS OF BERARD GUTOWSKI OFM REF

Summary

As the basic source for the present article, a collection of sermons for Sundays and holidays by Berard Gutowski, member of the Order of the Reformati, was used. The collection was published in Warsaw in 1696. Apart from this, by way of experiment other sources were briefly analyzed, including the Renaissance and baroque iconography and poetry as well as folk poetry and mythical motifs. Some achievements of the contemporary humanities, eg. of semiotics of culture and phenomenology of religion, have been used (certainly to limited degree, with all the caution, with taking into consideration their specialicity, and only by way of experiment).

The model of man was first placed in a possibly wide context of the view of the world. This was done in order to discover the way in which the preacher evaluates the world; as well as to find a rational description of the Cosmos, i.e. a description which would point out to the sense and aims of human life and delimit the spheres of human activities. The temporal world — in Gutowski's view — proves to be stripped of autonomous values, deprived of elements of sacredness, entirely lay. Sacrum is completely separated from the man and closed behind untraversable borders. Immediate and spontaneous contact with God proves impossible. The dark, fleeting and decaying world is a picture which appears in the sermons very frequently.

A separation of the sacred and lay spheres, sometimes very sharp, appears also in the baroque painting and sepulchral sculpture, where — opposite to the Gothic and Renaissance renderings — the layman is separated from the saints. The only enclave for the sacredness in a completely profane world is the Church, where a contact with sacrum can be more precisely organized and controlled.

Gutowski's organized and classified world is opposed by (although the conflict is not expressed consciously) the world of folk religiousness. Folk poetry bears witness to a more unconstrained and immediate contact with the sacredness. Also mythical motifs and symbols in fairy-tales, contrary to the symbolic representations in the sermons, prove that the sacral mystery of the nature is very deeply experienced, and the world's actual sacral power and value is recognized. In this context it can be said that the preacher represents the official model of Catholicism, formed at the Council of Trent, institutionalized and based on the importance of the office.

Against this background the model of man, as resulting from and being part of the view of the world, has been described. By means of a symbolical-rational sequence, the basic principles ruling the behaviour of man have been discovered.

The positive ones: "bound" reason and emotion (i.e. closed in the tradition and the system of the principles of religion) have been opposed by the preacher to a negative, disorganized, and acting at haphazard affection. In a world completely stripped of sacredness, the author of the sermons gives a decided superiority to a practical action, oriented towards the others. Stress is put on man's social attitude, and the religious duties are reduced to complying with the principles of religious and moral duties. Gutowski's notional system is based on a precise organization and subordination to the eschatological aim of the powers present in the world and the man. In the education of the society and in directing the spiritual life the preacher recognizes a very important role of priests, the only ones who make the contact with sacredness possible. Laymen are doomed to a life in a temporal world, where they should be satisfied with the role given them by the fate, and fulfill the tasks resulting from it as perfectly as they can, following the recommendations of the Church and the reason.