

MIROŚŁAWA HANUSIEWICZ-LAVALLEE

WSPÓŁCZESNE METODY BADAŃ NAD STAROPOLSKĄ LITERATURĄ RELIGIJNĄ

Jeśli wziąć pod uwagę, że w literaturze staropolskiej utwory religijne stanowią większość ogólnej produkcji literackiej, to przyznać trzeba, że również wyodrębnienie najważniejszych nawet linii badań nad staropolskim piśmiennictwem religijnym jest zadaniem właściwie niewykonalnym – trzeba by wówczas napisać coś w rodzaju stanu badań nad literaturą staropolską w ogóle. Można chyba jedynie podjąć refleksję nad tym, co właściwie i przy użyciu jakich narzędzi się bada, gdy na warsztat historyka literatury dawnej trafia tekst religijny. A zatem aspiracje i cele tego szkicu są nader skromne; będzie on traktował jedynie o pewnych tendencjach w tym zakresie, tudzież o pewnych niemożliwościach.

Jak słusznie zauważył niegdyś Stefan Sawicki, nie tylko religia wpływa na literaturę, ale i literatura na religię oraz religijność¹. Ta druga relacja jest zapewne szczególnie interesująca dla historyków religijności i socjologów religii. Lecz historyk literatury ma szansę w miarę kompetentnie zająć się jedynie relacją pierwszą. I od razu trzeba przyznać, że na poziomie metodologicznym staropolska literatura religijna ma przede wszystkim tę zaletę, iż wydaje się dość oczywista w identyfikacji. Gdy w literaturze dziewiętnasto- czy dwudziestowiecznej do kwalifikacji „religijna” dociera się nieraz przez badanie motywów, czasem zamaskowanych kształtów gatunkowych i jakości estetycznych, przez wyrafinowaną interpretację wpisanych w tekst postaw

Prof. dr hab. MIROŚŁAWA HANUSIEWICZ-LAVALLEE – kierownik Katedry Historii Literatury Staropolskiej KUL; autorka książek i artykułów dotyczących literatury staropolskiej. e-mail: mirhan@kul.lublin.pl

¹ *Religia a literatura. Zarys problematyki badań*, w: *Inspiracje religijne w literaturze*, red. A. Merdas, Warszawa 1983, s. 9-11.

i przeświadczeń, a gdy i to nie pomaga – aktywizując szerszą znacznie kategorię *sacrum*, dawna literatura religijna zdaje się niemal naiwna i dziecięca w swej jednoznaczności. Temat i stylistyka współgra tu z motywem, motyw z tradycją gatunkową, postawy nie budzą, a przynajmniej mają nie budzić wątpliwości. *Rzewnosłodki głos łabędzia umierającego abo pienia wdzięczne [...] o żywocie i Męce Chrystusowej. Bóg oczłowieczony, podróżnym piórem [...] wystawiony. Zabawa chrześcijańska albo żywot zbawienny Pana Boga naszego Jezusa Chrystusa troistemi epigramaty wyrażony [...]. Różaniec Naświętszej Panny Maryjej według zwyczajów kaznodziejskiego rytmem polskim wyrażony.* Już tytuł deklaruje, nakłania, odsłania i manifestuje. Oto utwór religijny czyli nabożny, pisany przez jedną „naliższą kreaturę” dla uszu również „nabożnych”, tudzież dla „pobożnej w terażniejszych utrapieniach folgi” i „na wzbudzenie gorętszego w wiernych Chrystusowych nabożeństwa”. Oczywiście tego, co deklarowane, zachęca, by badania orientować genetycznie, pytać kto co napisał, kiedy i dla kogo, a także czego to wszystko jest przekładem, przeróbką bądź parafrazą. Gdy się to już ustali, kolejny krok wiedzie do eksplikacji, złamania kodu oddalającej się kultury, objaśnienia znaczeń nieoczywistych i znów – zbudowania kolejnego piętra kulturowych i literackich zależności. To postępowanie badawcze, na pozór tylko proste, dla wiedzy o staropolskiej literaturze religijnej okazało się najbardziej płodne, twórcze i – by tak rzec – rzeczywiste. Oczywiście, nie ma tu żadnej wyraźnej specyficzności metody, bo przecież w ten sam sposób postąpi historyk literatury z dziełem – dajmy na to – poezji miłosnej. Gdy Aleksander Brückner pisał *Literaturę religijną w Polsce średniowiecznej*², w centrum zainteresowania stawiał klasyczne kwestie filologiczne: pytania o chronologię, proveniencję, atrybucję tekstu, o miejsce w tradycji, zdecydowanie mniej zajęty strukturami artystycznymi, a już chyba najmniej postawami religijnymi ujawniającymi się w dziele. Te ostatnie obchodziły Brücknera wówczas, gdy w grę wchodziły problemy konfesyjne, o których wiadomo było skądinąd, spoza tekstu. Tak było na przykład w monografii Mikołaja Reja i w odpowiednim rozdziale studium o staropolskich *Psalterzach*, gdzie uczony na drodze analizy tekstu dowodził katolickich przekonań Reja w momencie pracy nad *Psalterzem*³. Był jednak ostatnią osobą, której zarzucić by można

² T. I: *Kazania i pieśni*, t. II: *Pismo święte i apokryfy*, t. III: *Legendsy i modlitewniki*, Warszawa 1902-1904.

³ T e n ż e, *Mikołaj Rej. Studium krytyczne*, Kraków 1905, s. 51-54; t e n ż e, *Psalterze polskie do połowy XVI wieku*. Kraków 1902 (nadb. z: „Rozprawy Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności w Krakowie” t. XXXIV), s. 77.

skłonność do religijnych nadinterpretacji, więc na przykład w znakomitej monografii Wacława Potockiego – poety, którego zmiana konfesji od lat budzi spory i kontrowersje – kwestii niemal nie podjął, bo też prawdą jest, że nie ma dla niej oparcia w samych tekstach literackich⁴.

Historia literatury staropolskiej uprawiana *more antiquo* zajmuje się utworami religijnymi jako utworami o t e m a c i e religijnym i modyfikuje narzędzia tylko w takim zakresie, w jakim ów temat tego wymaga. Dla historyka religijności jej ustalenia są niezwykle przydatne, lecz sprowadzają się głównie do rozpoznania środowiska literackiego, tradycji i konwencji; w tym sensie pozwalają charakteryzować formy kultury religijnej, jej tekstowe i – w literaturze dawnej – przede wszystkim oficjalne artykulacje. Jednostkowe doświadczenie religijne jest niedostępne i zasadniczo pozostaje poza obszarem badań.

Zamiar badania literatury staropolskiej w aspekcie jej konfesyjnego zróżnicowania przyświecał bardzo szeroko zakrojonym pracom Tadeusza Grabowskiego. Powstało kolejno kilka jego syntez i jedna rozszerzona monografia, a więc upamiętniające jubileusz Reja studium o dziejach literatury kalwińskiej⁵, dalej synteza literackiego dzieła arian⁶, książka o Skardze „na tle literatury katolickiej”⁷, rzecz o utworach luteran⁸ i unitów⁹ oraz dwie rozprawy o literaturze Braci Czeskich¹⁰. We wszystkich tych pracach – budzących podziw i do dziś niezastąpionych – zwraca uwagę jedno. Chcąc pisać o nurtach wyznaniowych w literaturze staropolskiej, Grabowski musiał zająć się właściwie piśmiennictwem religijnym, szczególnie mocno nawet akcentując dialogi i polemiki teologiczne, etapy kształtowania się doktryny, spory wewnętrzne i zewnętrzne. W książce o literaturze ariańskiej temu, co nazywamy literaturą piękną, poświęcono mniej niż jedną piątą dzieła, by stwierdzić zresztą, że poezja arian „idzie za prądem ogólnym” i jedyną może cechą specyficzną jest to, że „stara się być prostą i niewyszukaną, gdy obiera

⁴ T e n ż e, *Spuścizna rękopiśmienna po Wacławie Potockim*, Kraków 1898.

⁵ *Z dziejów literatury kalwińskiej w Polsce*, Kraków 1906.

⁶ *Literatura ariańska w Polsce 1560-1630*, Kraków 1908.

⁷ *Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce wieku XVI. 1536-1612*, Kraków 1913.

⁸ *Literatura luterska w Polsce wieku XVI 1530-1630*, Poznań 1920.

⁹ *Z dziejów literatury unicko-prawosławnej w Polsce 1630-1700*, Poznań 1922.

¹⁰ *Literatura Braci Czeskich w Polsce XVI*, „Przegląd Powszechny” 1936; t e n ż e, *Literatura Braci Czeskich w Polsce XVII w.* „Pamiętnik Literacki” 1938.

tematy religijne”¹¹. W książce o Skardze zapowiedziane w tytule „tło” literatury katolickiej jest w zasadzie tłem kontrreformacyjnej ofensywy Kościoła. Jeśli uczoney poświęci nieco uwagi pisanej przez katolików poezji, to potraktuje ją dość zdawkowo i raczej lekceważąco, jak na przykład w zdaniu oceniającym twórczość Sebastiana Grabowieckiego, tego samego, w którym współcześni badacze widzą jednego z najciekawszych poetów religijnych XVI stulecia: „Jego poezycja moralizująca, wodnista, mdła, odpowiadała niejako rozmaitej formie retoryce Warszewickiego”¹². Tym bardziej zaskakujące, że kilka stron dalej doda jednak: „Był Grabowiecki przecież duszą szczerze religijną [...]”¹³. Na czym można oprzeć przekonania tego rodzaju? Czy literaturoznawstwo dysponuje jakimikolwiek metodami i narzędziami pozwalającymi zbadać ową religijną szczerłość? Do tej kwestii wypadnie powrócić.

Casus wielkiego dzieła Tadeusza Grabowskiego jest niezwykle pouczający, odsłania bowiem pewne nieuchronności i ograniczenia w badaniach nad konfesyjnością w literaturze. Otóż ujawnia się ona przede wszystkim w dyskursie teologicznym i polemicznym, tam staje się niewątpliwa, rozmywa się zaś i niemal zanika tam, gdzie rośnie ciśnienie literackich konwencji, gatunku, tradycji i związanych z nimi form stylistycznych. Trudność powiększa jeszcze fakt, że przecież w XVI i na początku XVII wieku teologia wyznań reformowanych dopiero się kształtuje – i to w licznych sporach. W najnowszych badaniach znakomicie unaoczniała konsekwencje tego faktu dla badań literackich niezwykle interesująca książka Janusza T. Maciuszki, analizująca teologiczne treści twórczości Mikołaja Reja¹⁴. „Zapomniany teolog kalwiński” okazał się tu „teologiem w drodze”, autorem i uczestnikiem dyskursu teologicznego *in statu nascendi*, mającego nieostre granice i historycznie uzasadnioną wewnętrzną dynamikę. O tym, zdawałoby się, oczywistym fakcie historycy literatury nader często zapominają, anachronicznie aplikując do badań nad konfesyjnością w literaturze dawnej wiedzę o doktrynie ustabilizowanej teologicznie, mającej już jasno określone relacje wobec innych wyznań. A przecież pamiętać trzeba, że przynajmniej w studiach nad wiekiem XVI owa „otwartość” i „nieostrość” dotyczy także twórczości pisarzy identyfikujących się i identyfikowanych raczej z katolicyzmem, gdyż dopiero Sobór Trydencki ustali doktrynalne granice dyskusji *de Ecclesia emendanda*.

¹¹ T e n ż e, *Literatura ariańska...*, s. 302.

¹² T e n ż e, *Piotr Skarga...*, s. 466.

¹³ Tamże s. 499.

¹⁴ *Mikołaj Rej – zapomniany teolog ewangelicki*, Warszawa 2002.

„Co oznaczało trwanie w Kościele rzymskim w oczekiwaniu na uchwały Soboru Trydenckiego i co oznaczało być zdeklarowanym katolikiem przed Trydentem i po Trydencie [...]”? – pytał niedawno bardzo zasadnie Piotr Wilczek, wskazując na przypadek Kochanowskiego, ale też Modrzewskiego i Orzechowskiego¹⁵. Studia historycznoliterackie dość powszechnie grzeszą tu anachronizmem, rzutując wstecz stan doktrynalny „po Trydencie”, co przeobraża nieraz uczonych badaczy niemal w inkwizytorów, tropiących przejawy nieortodoksji w literackich dokumentach czasu religijnego fermentu i zmiany.

Nie tylko jednak historycznie uwarunkowane skomplikowanie treści teologicznych utrudnia badania nad konfesyjnością w literaturze dawnej. Dotyczy to zwłaszcza poezji, w której ciśnienie konwencji przeważnie determinuje tak ważne elementy jak (między innymi) dobór materiału inwencyjnego i związane z nim odniesienia intertekstualne, ukształtowanie relacji nadawczo-odbiorczej, porządek dyskursu. Nie mniej istotny jest fakt dużo bardziej przyziemny. Oto przecież poezje pisuje się wówczas nader często dla konkretnych adresatów, faktycznych lub pożądanых mecenasów, bądź na zamówienie, bądź zabiegając o ich przychyłność. Mamy wiele przykładów wybitnych nawet utworów, pisanych przez znanych ze swego religijnego zaangażowania poetów, które okazują się absolutnie „przezroczyście” konfesyjnie lub nawet zdają się odsyłać do obcej wyznaniowo tradycji, są bowiem ofiarowywane adresatowi należącemu do innego Kościoła. Najbardziej pewnie znany jest tu przypadek *Emblematów* Zbigniewa Morsztyna, pisanych dla katoliczki Katarzyny z Sobieskich Radziwiłłowej i opartych zasadniczo na katolickim zbiorze emblematów francuskiego Ojca Kapucyna, lecz mających w tle również tradycję *Pia desideria* niderlandzkiego jezuita Hermana Hugona¹⁶. Próżno w nich szukać sygnałów ariańskiej konfesji autora, co skłoniło niegdyś Janusza Pelca, wybitnego monografistę poety, skądinąd bardzo wrażliwego na wszelkie widoczne u Morsztyna przejawy ariańskiego racjonalizmu, do stwierdzenia, że to niewątpliwie najwybitniejsze dzieło religijne miecznika mozyrskiego powstało w atmosferze poszukiwań „idei ogólnochrześcijańskich”¹⁷.

Znaczna część staropolskiej poezji religijnej nie ma wyrazistych znamion wyznaniowych lub ma je w bardzo niewielkim stopniu, zwykle dość nieoczy-

¹⁵ *W co wierzył Jan Kochanowski? Głos w sporze o religijność poety i jego poezji*, „Zeszyty Naukowe KUL” 45(2002), nr 1-2, s. 46.

¹⁶ J. P e l c, *Zbigniew Morsztyn. Arianin i poeta*, Wrocław 1966, s. 264n.

¹⁷ Tamże, s. 265.

wiste. Szuka się ich na ogół na poziomie wpisanych w tekst – rzeczywistych lub domniemanych – deklaracji teologicznych czy konfesyjnych. Buduje się też argumentację, wskazując na ich brak lub też nieobecność koniecznych – zdawałoby się – motywów. Dobrym przykładem wydaje się tu znany problem religijności Kochanowskiego i jego stosunku do reformacji. O kwestii tej najobszerniej pisali Jean Langlade¹⁸, Wiktor Weintraub¹⁹, Sante Gracioti²⁰, Alina Nowicka-Jeżowa²¹, Janusz Pelc²², Piotr Wilczek²³. Wiadomo skądinąd, że Kochanowski w roku 1552 i w latach 1555-1556 przebywał w Królewcu, wpisał się w poczet studentów Albertyny, był związany z mecenatem księcia Albrechta. Wiadomo też, że powróciwszy z włoskich wojaży, przebywał przez jakiś czas w środowisku Jana Firleja, protektora małopolskich kalwinistów. Później jednak związał się z mecenatem Piotra Myszkowskiego, otrzymał kościelne beneficja, krytykował reformację w *Zgodzie*, *Satyrze* i *Wrózkach*, a także w kilku innych mniejszych tekstach. Już w czasach potrydenckich w pewnym stopniu kształtował się spór o konfesję Kochanowskiego. Andrzej Węgierski zaliczył czarnoleskiego poetę do obozu zwolenników reformacji²⁴ – Wespazjan Kochowski włączył do *Niepróżnującego próżnowania* pełną oburzenia *Apologię za [...] poetów polskich wodzem, którego niektórzy rozumieją być heretykiem* (*Lir.* I, 22). Do czasu Jagodyńskiego próżno szukać psalmów Kochanowskiego w katolickich kancjonałach.

Spirają się więc o religijność i sympatie wyznaniowe poety również historycy literatury, szukając już agumentów wewnątrztekstowych. Z jednej

¹⁸ *Jean Kochanowski*, Paris 1932, s. 121-180.

¹⁹ *Religia Kochanowskiego a polska kultura renesansowa*, w: t e n ż e, *Rzecz czarnoleska*, Kraków 1977, s. 236-258; t e n ż e, *O poezji religijnej Jana Kochanowskiego*, w: t e n ż e, *Nowe studia o Janie Kochanowskim*, Kraków 1991, s. 70-107.

²⁰ *Religijność poezji Jana Kochanowskiego*, w: t e n ż e, *Od renesansu do oświecenia*, t. I, Warszawa 1991, s. 230-243.

²¹ *Le controversie letterarie di Jan Kochanowski con le figure centrali della cultura protestante*, w: *Il Rinascimento in Polonia. Atti dei Colloqui Italo-Polacchi 1989-1992*, a cura di J. Żurawska, Napoli: Bibliopolis 1994, s. 202-226.

²² *Kochanowski, Szczyt renesansu w literaturze polskiej*, Warszawa 2001; t e n ż e, *Jeszcze o Janie Kochanowskim, a także o religijności polskich i nie tylko polskich humanistów z epoki renesansu*, w: *U progu trzeciego tysiąclecia. Człowiek – nauka – wiara. Księga pamiątkowa Sympozjum Naukowego zorganizowanego w Uniwersytecie Warszawskim z okazji 2000-lecia chrześcijaństwa w dniach 19-21 listopada 1999 roku*, red. A. Białecka i J. Jadacki, Warszawa 2001, s. 387-402.

²³ Dz. cyt., s. 37-47.

²⁴ *Slavonia reformata*, Amsterdam 1679, s. 454.

strony wskazuje się na krytykującą Pawła IV i duchowieństwo katolickie elegię I, 10 z rękopisu Osmólskiego, na całkowity brak motywów maryjnych i jedynie żartobliwe wzmianki odnoszące się do kultu świętych, na elementy słownictwa reformacyjnego, które odkrywamy w *Psalterzu Dawidowym*, podejrzliwie interpretuje się wersy *Hymnu*: „Kościół Cię nie ogarnie” i „Złota też, wiem, nie pragniesz” – z drugiej przywołuje się *Zgodę*, *Satyra* i *Wróżki*, fraszki „na heretyków”, wiersze na cześć dostojników Kościoła katolickiego. Pytał już Kochowski: „a któryż zborowy/ Księgi przypisać gotowy/ Biskupowi? Jak on szczerze/ Myszkowskiemu śle *Psalterze*” (w. 13-16)²⁵. Z drugiej strony wiemy jednak dobrze, że w XVI wieku wierszowane parafrazy *Psalterza* na język narodowy pisali w Europie niemal wyłącznie protestanci. I to protestanci drukowali psalmy Kochanowskiego w swych kancjonałach, a – jak wspomniano – niemal sto lat po wydaniu *Psalterza* Węgierski zinterpretował dzieło jako akt włączenia się w reformacyjny program poznawania i tłumaczenia Słowa Bożego²⁶.

Co więc mówią teksty Kochanowskiego o jego konfesji, o stosunku do katolicyzmu i reformacji? Mówią to, co z naszego punktu widzenia sprzeczne. Wiktor Weintraub napisze więc o pozawyznaniowej religijności Kochanowskiego, mocno zrjonalizowanej i inspirowanej renesansowym neoplatonizmem, a także o postawie nikodemizmu, celowej dysymulacji religijnej, usprawiedliwionej jednak dystansem, jaki dzieli przedstawiciela elity od zapiekłego w swych przekonaniach wyznaniowych ogółu. Sante Graciotti powie o pogańskiej i starotestamentowej warstwie duchowości Kochanowskiego i dojrzwaniu do chrześcijańskiej pokory i ufności. Okaże się, że to poziom biografii, faktów i zdarzeń każe pytać o konfesję – i tylko on pozwala udzielić odpowiedzi. Tekst od niej oddala, bo mówi już o indywidualnym religijnym doświadczeniu, którego szczerłość mierzy się między innymi od wagą wątplenia, niezgody, nawet buntu. Konfesja nie jest implantowana w osobowości wierzącego; jest wyborem instytucjonalnym, często nie w pełni spójnym ze sferą przekonań, znajomością i akceptacją doktryny, upodobaniem do określonych wątków tradycji, osobistym doświadczeniem. Pisarze niewiele różnią się pod tym względem od zwykłych śmiertelników.

Pytania o konfesyjność może wtedy są najciekawsze i najwięcej wnoszą do rzeczywistej wiedzy historycznoliterackiej, gdy nie są egzaminowaniem

²⁵ Cyt. wg wyd.: W. K o c h o w s k i, *Utwory poetyckie. Wybór*, oprac. M. Eustachiewicz, Wrocław 1991.

²⁶ N o w i c k a - J e ż o w a, dz. cyt., s. 207.

pisarza z takiej czy innej formy ortodoksji, lecz służą rozpoznawaniu źródeł kultury religijnej. Oto na przykład badania intertekstualnych związków sławnej *Pokuty w kwartanie* z kalwińskim *Katechizmem z naukami, pieśniami i modlitwami Kościoła powszechnego* Krzysztofa Kraińskiego stały się dla Leszka Kukulskiego jednym z argumentów za autorstwem Jana Andrzeja Morsztyna²⁷. O Morsztynie wiemy skądinąd, że był raczej libertynem, deklarował się jako katolik, wychował się w rodzinie kalwińskiej, a jeszcze jego dziad był arianinem. Badanie nielicznych zresztą wierszy pobożnych bynajmniej wiedzy tej nie modyfikuje w jakiś zasadniczy sposób, ale pozwala stwierdzić, jakie teksty religijne w świadomości językowo-literackiej Morsztyna stanowią tę warstwę podstawową, niepodlegającą zapomnieniu, kształtującą jakiś elementarny kod. I wydaje się, że w wypadku Morsztyna są to jednak teksty kalwińskie. Lecz właśnie badania tego rodzaju (szkoda, że podejmowane są one tak rzadko i właściwie tylko przy okazji przedsięwzięć edytorskich) prowadzić będą do niespodzianek. Kryje je na pewno dorobek Wacława Potockiego, poety, który zwłaszcza w ostatnim półwieczu traktowany był jako „sztucznie nawrócony arianin”. Oczywiście, arianizm Potockiego nie podlega dyskusji, podobnie zresztą jak fakt, że przyjął katolicyzm po ogłoszeniu konstytucji antyariańskiej z 1658 roku. W 1661 był już ochrzczony w Kościele katolickim zarówno on, jak i jego najmłodszy syn Jerzy. Kto jednak zna jego twórczość, a nawet i biografię, wie, że konformizm jest ostatnim możliwym wyjaśnieniem tej konwersji. To najgłębszy chyba, najbardziej osobisty, niekonwencjonalny i przejmujący poeta religijny polskiego baroku, samotny w każdym z ówczesnych Kościołów i przez każdy właściwie odepchnięty. Nie wiemy, czy którekolwiek z zachowanych rękopisów przekazują nam wiersze z czasów ariańskich; podejrzewa się, że mogłyby to być między innymi niektóre z *Pieśni* czy *Tydzień stworzenia świata*. W analizie poezji religijnych Potockiego może najbardziej zaskakujące jest to, że nawet w tych utworach odkrywa się dość wyraźne związki z tekstami katolickich modlitw, zamieszczanych od dawna w jezuickich modlitewnikach, że Biblia – którą Potocki znał jak nikt – istnieje tu wyłącznie w wersji katolickiej, że wiele wskazuje na inspirację (na przykład na poziomie conceptów) płynącą z barokowych kazań. Być może warto więc pytać, czy wymuszona konwersja Potockiego nie była jednak w pewien sposób ułatwiona przez wcześniejszy wybór kulturowy, jakże podobny do tego, który rozpoznajemy w wierszach

²⁷ L. K u k u l s k i, *Dookoła „Pokuty w kwartanie”*, „Pamiętnik Literacki” 59(1968), z. 2, s. 195-227.

arcykatolickiego Wespazjana Kochowskiego. Co miałby na przykład począć człowiek, który nie za dobrze czuł się w Kościele ariańskim, w chwili, gdy ogłoszona została konstytucja antyariańska? Człowiek – dodajmy – głęboko wierzący i uczciwy. Czy można wyobrazić sobie bardziej dramatyczny wybór? Książka o religijności Potockiego jest tą, którą dopiero trzeba napisać.

W badaniach nad konfesyjnością w literaturze staropolskiej metoda intertekstualna wydaje się jedyną względnie zobiektywizowaną, choć bynajmniej nie doprowadzi ona do konkluzji pełnych i ostatecznych; więcej powie o źródłach kultury religijnej niż o przynależności wyznaniowej. W literaturze przedmiotu stosuje się ją najczęściej w pracach przedstawiających odniesienia tekstów staropolskich do tradycji biblijnej i podkreślić trzeba, że studia w tym zakresie dotychczas rozwinięto najpełniej w badaniach nad twórczością arian, odsłaniając nie tylko jej związek z innowierczymi przekładami Pisma, wśród których niezmiennie na plan pierwszy wysuwa się Biblia Brzeska, ale też głęboką, obejmującą wielopoziomowe struktury dzieła „biblijność” tekstu²⁸. W świetle tych właśnie analiz owa „biblijność” jawi się obecnie jako jedna z najbardziej charakterystycznych cech literatury, zwłaszcza poezji pisanej przez arian, na co koronnych dowodów dostarcza twórczość Erazma Otwinowskiego, Olbrychta Karmanowskiego i w większym jeszcze stopniu Wacława Potockiego²⁹. Czy jednak potwierdziłaby się jako stała właściwość poezji ariańskiej, gdyby badać ją na przykład na materiale utworów Zbigniewa Morsztyna? Może raczej należałoby w niej upatrywać – szerzej – cechy protestanckiej poezji religijnej jako rodzącej się (między innymi) z samodzielnej i pogłębionej lektury Pisma³⁰. By uzyskać pewność, trzeba przecież ponadto odnieść ją do porównawczych badań nad „biblijnością” poezji pisanej przez katolików i tu wynik okaże się niejednoznaczny, bo zdeterminowany jednak w dużej mierze przez gatunek literacki. Są formy „biblijne”

²⁸ Zob. K. G ó r s k i, *Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarzkiej XVI wieku*, Kraków 1949; P. W i l c z e k, *Erazm Otwinowski pisarz ariański*, Katowice 1994; t e n ż e, *Znaczenie Pisma Świętego w polemikach Piotra Skargi z Hieronimem Moskorzowskim*, w: t e n - ż e, *Dyskurs. Przekład. Interpretacja. Literatura staropolska i jej trwanie we współczesnej kulturze*, Katowice 2001, s. 106-114.

²⁹ Na niezwykle wprost zakorzenienie poezji Potockiego w Biblii zwracał uwagę już L. Kukulski (*Prolegomena filologiczne do twórczości Wacława Potockiego*, Wrocław 1962). Na ten temat zob. także: J. M a l i c k i, *Słowa i rzeczy. Twórczość Wacława Potockiego wobec polskiej tradycji literackiej*, Katowice 1980.

³⁰ Por. np. K. G ó r s k i, *Biblia i sprawy biblijne w „Postylli” Mikołaja Reja*, w: *Z historii i teorii literatury*, Wrocław 1959, s. 7-60.

– jak psalm czy mesjada – i „niebiblijne” lub przynajmniej „mniej biblijne”. By mówić o „biblijności” jako o stałej i wyróżniającej cesze staropolskiej poezji religijnej pisanej przez protestantów, trzeba porównywać te same lub przynajmniej zbliżone gatunki w realizacji różnych autorów. Niewiele jest szczegółowych badań porównawczych w tym zakresie, lecz może najwyraźniej rysują się ustalenia dotyczące pieśni religijnych. W wypadku pieśni protestanckich – co potwierdzają przede wszystkim badania Aliny Nowickiej-Jeżowej i Katarzyny Meller³¹ – najbardziej charakterystyczne okazują się właśnie dwie cechy stylistyczne: rezygnacja z literackiej ornamentyki i właśnie owa „biblijność” tekstu, pragnienie stworzenia pieśni „ze szczyrego słowa Bożego”. Pieśni katolickie natomiast nie zdradzają takich aspiracji, są otwarte na tradycję apokryficzną, mają rozległe spektrum stylistyczno-emojonalne, od retorycznej wzniosłości przez sentymentalną czułość po ludyczne i zgoła niesakralne opracowanie tematu. Biblia nie jest dla nich wzorcem ani podstawowym, ani najważniejszym, co zdaje się je zasadniczo odróżniać od repertuaru kancjonałów protestanckich³².

³¹ A. Nowicka - Jeżowa, *Pieśń refleksyjno-żalobna XVI-XVIII wieku*, w: *Kultura żywego słowa w dawnej Polsce*, red. H. Dziechcińska, Warszawa 1989, s. 185-217; t a ż, *Pieśni czasu śmierci. Studium z dziejów duchowości XVI-XVIII wieku*, Lublin 1992; K. Meller, „Noc przeszła, a dzień się przybliżył”. *Studia o polskim piśmiennictwie reformacyjnym XVI wieku*, Poznań 2004, s. 219n.

³² Z bogatej literatury przedmiotu poświęconej staropolskiej katolickiej pieśni religijnej zob. przede wszystkim: M. Bobowski, *Polskie pieśni katolickie od najdawniejszych czasów do końca XVI wieku*, Kraków 1893; S. Dobrzycki, *O kołędach*, Poznań 1923; *Kołądki polskie. Średniowiecze i wiek XVI*, oprac. S. Nieznanowski, J. Nowak-Dłużewski, t. I-II, Warszawa 1966; M. Bokszczanin, *Kantyczka Chybińskiego. Z tradycji biblijnych i literackich kołądki barokowej*. w: *Literatura, komparatystyka, folklor. Księga poświęcona Julianowi Krzyżanowskiemu*, red. M. Bokszczanin, S. Frybes. E. Jankowski, Warszawa 1968, s. 712-792; *Polskie pieśni pasyjne. Średniowiecze i wiek XVI*, oprac. M. Korolko, J. Puzynina, Warszawa 1978; B. Krzyżaniak, *Kantyczki z rękopisów karmelitańskich (XVII-XVIII w.)*, Kraków 1977; *Kantyczki karmelitańskie. Rękopis z XVII wieku*, oprac. B. Krzyżaniak, Kraków 1980; S. Nieznanowski, *Barokowe kołądki polskie*, w: *Necessitas et ars. Studia staropolskie dedykowane Profesorowi Januszowi Pelcowi*, t. I, red. B. Otwinowska, A. Nowicka-Jeżowa, J. Kowalczyk, A. Karpiński, Warszawa 1993, s. 113-122; M. Hanusiewicz, *Wyobrażenia i erudycja w karmelitańskich pieśniach o Miłości Bożej*, „Barok” 5(1998), z. 1, s. 191-202; S. Dąbek, *Wielogłosowy repertuar kancjonałów staniąteckich (XVI-XVII w.)*, Lublin 1997; R. Mazurkiewicz, *Polskie średniowieczne pieśni maryjne*, Kraków 2002; W. Wydra, *Polskie pieśni średniowieczne. Studia o tekstach*, Warszawa 2003; M. Nawrocka - Berg, *Dziwne światy karmelitanek. Próba czytania zakonnych kantyczek*, w: *Koncept w kulturze staropolskiej*, red. L. Ślęk, A. Karpiński, W. Pawlak, Lublin 2005, s. 273-285.

Metoda intertekstualna, czasem traktowana jako oczywiste uzupełnienie ustaleń dotyczących związków genetycznych między dziełami, najlepsze wyniki daje, jak wspomniałam, w rozpoznawaniu źródeł i specyfiki kultury religijnej, w najnowszych zatem badaniach bywa stosowana coraz częściej, nie tylko w odniesieniu do wzorca biblijnego. Mówimy przecież o literaturze rozwijającej się i kształtującej w przestrzeni kulturowej określonej przez wymóg i postulat imitacji, a zatem porównanie relacji międzytekstowych pozwala ze względną precyzją analizować poziom modyfikacji, specyfikę i odrębność owych działań imitacyjnych czy emulacyjnych.

Utworki staropolskie jakże często mają charakter palimpsestowy, ich struktura jest złożeniem warstw tekstowych, z których każda przecież ma funkcję znaczeniową. Dla badania kultury religijnej staropolskich twórców ta świadomość ma duże znaczenie. Oto bowiem na przykład wdzięczna bożonarodzeniowa idylla Stanisława Grochowskiego *Wiryardar abo kwiatki rymów duchownych o dziecięciu Panu Jezusie* jest, co wiadomo od dawna, parafrazą pierwszej księgi *Floridorum libri octo* niemieckiego jezuita Jakuba Pontana, jego zaś dzieło, o czym już pamiętamy znacznie rzadziej, to też przeróbka (jak napisano niegdyś – „duchowa kontrafaktura”) świeckiego cyklu elegii *De amore coniugali libri tres* Giovanniego Pontana³³. Te warstwy tekstowe są zarazem warstwami semantycznymi; zmysłowa poezja włoskiego humanisty prześwieca w odważnej parafrazie jezuita, podlegając zadziwiającym retuszom i transformacjom w wersji polskiej. To właśnie analiza intertekstualna ukaże skomplikowany stosunek urzeczzonego duchowością jezuitką księdza Grochowskiego (otrzymał nawet od Towarzystwa Jezusowego specjalny przywilej znany jako *facultas communicandi bona spiritualia Societatis*)³⁴ do ignacjańskiej zasady *applicatio sensuum*, stosunek naznaczony fascynacją, lecz zarazem lękiem przed profanacją i nadmierną zmysłowością obrazu. Ukaże zarazem jakąś rodzimą, polską formę jej recepcji.

W literaturze staropolskiej niemal każdy tekst odsyła do innego, a jak stwierdził niegdyś Roman Pollak, do XVIII wieku opiera się ona właściwie

³³ Zob. J. Dąbko w s k a, *Palimpsest Stanisława Grochowskiego*, w: *Pułtuskie kolegium jezuickie. Ludzie i idee*, red. J. Z. Lichański, Warszawa–Pułtusk 1997, s. 59-83; A. C e c c h e r e l l i, *Poeta jezuitów. Studium translatorsko-kulturowe o „Wiryardarzu” Stanisława Grochowskiego*, w: *Barok polski wobec Europy: sztuka przekładu*, red. A. Nowicka-Jeżowa, M. Prejs, Warszawa 2005, s. 21-45. Określenie Wieganda cytuję za: C e c c h e r e l l i, dz. cyt., s. 34.

³⁴ C e c c h e r e l l i, dz. cyt., s. 29.

na przekładach³⁵. Ten stan rzeczy jest dla badacza kultury religijnej w pewien sposób korzystny, daje mu bowiem do ręki narzędzie pewne i w miarę obiektywne, choć wymagające bardzo żmudnych i skrupulatnych analiz. Staropolski pisarz już przez sam wybór tekstu religijnego, podlegającego przekładowi lub parafrazie, deklaruje akceptujące zainteresowanie nie tylko dziełem, ale i na ogół nurtem duchowości, z którego on wyrasta. Badanie modyfikacji, którym utwór podlega w tłumaczeniu, bywa kapitalnym studium swoistej kulturowej transpozycji, odsłania „rodzimość”, której granice wyraźnie się zaznaczają dopiero na kontrastowym tle „inności”. Ta metoda badania dzieła religijnego dała na przykład znakomite efekty w studium Andrei Ceccherellego, dotyczącym *Żywotów świętych* Skargi, które dzięki badaniu relacji tekstu polskiego względem źródeł, w tym zwłaszcza wielkiego kompendium hagiograficznego kartusza Wawrzyńca Suriusza, z niezrównaną precyzją odsłoniło ideowe, kontreformacyjne i właściwie polityczne ukształtowanie dzieła Skargi³⁶.

Porzucając wreszcie temat metody intertekstualnej, trzeba też zwrócić uwagę na dobrze się rozwijające, bo mające właśnie względnie „twardy” fundament metodologiczny, badania nad określonymi gatunkami literatury religijnej. Zważywszy ich liczbę, przyznać trzeba, że nadal wiele jest tu do zrobienia, choć niektóre z nich mają już znaczącą literaturę przedmiotu. Dotyczy to przede wszystkim gatunków liturgicznych, takich jak hymn, trop, sekwencja czy dramat liturgiczny³⁷, niektórych innych gatunków dramatycznych, w tym głównie misterium i moralitetu, czy odmian dramatu, jak na

³⁵ R. P o l l a k, *Rex interpretum polonorum*, w: *W kręgu „Gofreda” i „Orlanda”. Księga pamiątkowa sesji naukowej Piotra Kochanowskiego w Krakowie dnia 4-6 kwietnia 1967 r.*, red. T. Ulewicz, Wrocław 1970, s. 11.

³⁶ A. C e c c h e r e l l i, *Od Suriusa do Skargi. Studium porównawcze o „Żywotach świętych”*, Warszawa 2003.

³⁷ S. W i n d a k i e w i c z, *Dramat liturgiczny w Polsce średniowiecznej*, Kraków 1903; B. G ł a d y s z, *Łacińskie sekwencje mszalne z polskich źródeł średniowiecznych*, Włocławek 1937; J. W o r o n c z a k, *Tropy i sekwencje w literaturze polskiej do połowy XVI wieku*, „Pamiętnik Literacki” 43(1952), z. 1-2, s. 335- 347; H. K o w a l e w i c z, *Polska twórczość sekwencyjna wieków średnich*, w: *Średniowiecze. Studia o kulturze*, t. II, red. J. Lewański, Wrocław 1965, s. 132-302; J. L e w a n s k i, *Dramat liturgiczny*, Wrocław 1966; H. K o w a l e w i c z, *Zasób, zasięg terytorialny i chronologia polsko-łacińska liryki średniowiecznej*, Poznań 1967; J. M o r a w s k i, *Polska liryka muzyczna w średniowieczu. Repertuar sekwencyjny cystersów (XIII-XVI wiek)*, Warszawa 1973; J. P i k u l i k, *Sekwencje polskie*, Kraków 1973; J. L e w a n s k i, *Dramat i teatr średniowiecza i renesansu w Polsce*, Warszawa 1981; J. W o r o n c z a k, *Studia o literaturze średniowiecza i renesansu*, Wrocław 1993.

przykład tzw. dramatu jezuickiego³⁸. Zapewne przytłaczająca obfitość dzieł sprawia, że – paradoksalnie – stosunkowo słabym zainteresowaniem cieszą się u historyków literatury kazania staropolskie, badane na ogół przez historyków kaznodziejstwa i historyków kultury jako teksty teologiczne bądź jako dokumenty mentalności³⁹. Tymczasem wydaje się, iż dopiero rozpoznanie struktury artystycznej kazań warunkuje interpretację, ma bowiem ona funkcję semantyczną, a sens – jak w każdym innym utworze literackim – jest tu korelatem wyborów estetycznych. Już sama dbałość o spełnienie norm gatunku kazania – dajmy na to – stemmatycznego czy któregoś z odmian kazania pogrzebowego determinuje dobór materiału inwencyjnego, argumentów czy formy dyspozycji. W najnowszej książce Wiesława Pawłaka barokowe kazania konceptystyczne, opisane jako utwory będące efektem „kolizji baroku i klasycyzmu” w wymowie kościelnej, sytuują się w osobliwej i fascynującej

³⁸ S. W i n d a k i e w i c z, *Teatr ludowy w dawnej Polsce*, Kraków 1902; t e n ż e, *Teatr kolegiów jezuickich w dawnej Polsce*, Kraków 1922; J. P o p l a t e k, *Studia z dziejów jezuickiego teatru szkolnego w Polsce*, cz. 1-2, Wrocław 1957; J. L e w a n s k i, *Studia nad dramatem polskiego odrodzenia*, Wrocław 1956; t e n ż e, *Misterium*, Wrocław 1969; J. O k o n, *Dramat i teatr szkolny. Sceny jezuickie w Polsce XVII wieku*, Wrocław 1970; t e n ż e, *Wstęp do: M i k o ł a j z W i l k o w i e c k a, Historyja o chwalebnym Zmartwychwstaniu Pańskim*, Wrocław 1971.

³⁹ K. M e c h e r z y n s k i, *Historia wymowy kaznodziejskiej w Polsce*, Kraków 1864; J. S. P e l c z a r, *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, t. I-III, Kraków 1896-1900; t e n ż e, *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Polsce*, Kraków 1911; A. J o u g a n, *Homilie polskie od czasów najdawniejszych po dobę obecną. Szkice bibliograficzne i krytyczne*, Lwów 1902; J. K r z y ż a n o w s k i, *Z dziejów kaznodziejstwa barokowego. Jacek Mijakowski i jego kazanie o kokoszy*, w: t e n ż e, *Paralele. Studia porównawcze z pogranicza literatury i folkloru*, Warszawa 1977, s. 371-380; I. S z l e s i n s k i, *Charakterystyka językowo stylizacyjna prozy kaznodziejskiej XVII wieku*, Łódź 1978; M. K o r o l k o, *O prozie „Kazań sejmowych” Piotra Skargi*, Warszawa 1971; t e n ż e, *Rola retoryki klasycznej w interpretacji Biblii na przykładzie literatury kaznodziejskiej w Polsce XVI wieku*, w: *Biblia a literatura*, red. S. Sawicki, J. Gotfryd, Lublin 1986, s. 153-168; t e n ż e, *Między retoryką a teologią. O kunszcie estetycznym staropolskich kazań*, w: *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, K. Dybciak, Lublin 1993, s. 41-71; t e n ż e, *O kunszcie oratorskim staropolskiego kaznodziejstwa*, w: *Kultura żywego słowa w dawnej Polsce*, s. 59-99; D. P l a t t, *Kazania pogrzebowe z przełomu XVI i XVII wieku. Z dziejów prozy staropolskiej*, Wrocław 1992; J. A. D r o b, *Trzy zegary. Obraz czasu i przestrzeni w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 1998; M. S k w a r a, *O dowodzeniu retorycznym w polskich drukowanych oracjach pogrzebowych XVII wieku*, Szczecin 1999; K. P a n u ś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 1: *Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym*, Kraków 1999; t e n ż e, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 2 *Kaznodziejstwo w Polsce od średniowiecza do baroku*, Kraków 2001; W. P a z e r a, *Kaznodziejstwo w Polsce od początku do końca epoki baroku*, Częstochowa 1999; W. P a w l a k, *Koncept w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 2005.

sferze świadomie sofistycznej gry z prawdą i nieprawdą⁴⁰. Czyż wskazanie takiej świadomości twórczej barokowych kaznodziejów może nie mieć znaczenia dla interpretacji religijności samego tekstu?

W badaniach nad poszczególnymi gatunkami staropolskiej literatury religijnej stosunkowo mało uwagi poświęca się spokrewnionym z kazaniem postylmom⁴¹, zaniedbuje się hagiografię (zwłaszcza siedemnastowieczną)⁴², po macoszemu się traktuje epikę religijną⁴³. Inne gatunki, w tym zwłaszcza

⁴⁰ Dz. cyt., s. 312.

⁴¹ K. K o l b u s z e w s k i, *Postyllografia polska XVI i XVII wieku*, Kraków 1921; G ó r s k i, dz. cyt.; J. T. M a c i u s z k o, *Ewangelicka postyllografia polska XVI-XVIII wieku. Charakterystyka – analiza porównawcza – recepcja*, Warszawa 1987; M. K u r a n, *Retoryka jako narzędzie perswazji w postylli polskiej XVI wieku*, Łódź 2007.

⁴² F. Ś w i ą t e k, *Z dziejów polskiego żywotopisarstwa świętych*, Lublin 1937; W. J u r o w, *Praktyka pisarska i literackie tradycje żywotów świętych polskich do końca wieku XVI*, „Przegląd Humanistyczny” 14(1970), z. 7, s. 119-136; *Hagiografia polska. Słownik bibliograficzny*, t. I-II, red. R. Gustaw, Poznań 1971; H. D z i e c h c i ń s k a, *Biografistyka staropolska w latach 1476-1627*, Wrocław 1971; A. W i t k o w s k a, *Hagiografia*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. I, red. M. Rechowicz, Lublin 1974, s. 337-357; U. B o r k o w s k a, *Hagiografia polska (wiek XVI-XVIII)*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. II, cz. 1, red. M. Rechowicz, Lublin 1975, s. 473-503; J. S t a r n a w s k i, *Drogi rozwojowe hagiografii polskiej i łacińskiej w wiekach średnich*, Kraków 1993; M. A d a m c z y k, *Religijna proza narracyjna do końca XVI wieku*, w: *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*, s. 7-40; K. S t a w e c k a, *Staropolska proza hagiograficzna XVI-XVIII wieku*, w: *Proza polska w kręgu religijnych inspiracji*, s. 90-107; H. F r o s, *Źródła „Żywotów świętych” Piotra Skargi*, „Pamiętnik Literacki” 82(1991), z. 3, s. 172-194; C e c c h e r e l i, *Od Suriusa do Skargi*; A. W i t k o w s k a, J. N a s t a l s k a, *Staropolskie piśmiennictwo hagiograficzne*, t. I-II, Lublin 2007.

⁴³ A. B r ü c k n e r, *Spuścizna rękopiśmienna po Wacławie Potockim. Mesjady polskie XVII wieku*, Kraków 1898, s. 348-355; M. A d a m c z y k, *Biblijno-apokryficzne narracje w literaturze staropolskiej do końca XVI wieku*, Poznań 1980; t a ż, *Religijna proza narracyjna do końca XVI wieku*; A. G l a z e r, „Nowy zaciąg” Wacława Potockiego na tle wybranych mesjad staropolskich, „Prace Literackie” 22(1981), s. 61-72; R. O c i e z e k, „Oblężenie Jasnej Góry Częstochowskiej”. *Dzieło i autor*, Kraków 1993; A. G o r z k o w s k i, *Wizja świata w „Raju utraconym” Johna Milтона i mesjadzie Szymona Gawłowickiego „Jezus nazareński [...] albo Jeruzalem niebieska przezeń wyzwolona”*, w: *Między średniowieczem a renesansem*, t. I, red. J. Malicki, P. Wilczek, Katowice 1994, s. 161-171; J. Z. L i c h a ń s k i, *Mesjada Wespazjana Kochowskiego*, w: *Literatura polskiego baroku w kręgu idei*, red. A. Nowicka-Jeżowa, M. Hanusiewicz, A. Karpiński, Lublin 1995, s. 167-191; H. K a s p r z a k - O b r ę b s k a, *Dwie późnobarokowe mesjady*, w: *Literatura a liturgia*, red. J. Okoń, Łódź 1998, s. 241-252; J. G r u c h a ł a, *W przedsiódkach słowieńskiej Kalliopy. Próby epickie przed „Gofredem”*, w: *Świt i zmierzch baroku*, red. M. Hanusiewicz, J. Dąbkowska, A. Karpiński, Lublin 2002, s. 117-142; S. B a c z e w s k i, *Między porządkiem a chaosem. „O Jezusie Nazareńskim” Szymona Gawłowickiego*, w: *Świt i zmierzch baroku*, s. 337-348; t e n ż e, *Postać Chrystusa w „Jezusie Nazareńskim” Szymona Gawłowickiego*, w: *Chrystus w literaturze polskiej*,

liryczne, rzadko kiedy są badane w swoich specyficznych wariantach tematycznych, jak np. elegia pokutna czy epigramat religijny, choć niewątpliwie w niektórych wypadkach związane są z nimi odrębne konwencje wypowiedzi. Fascynujące bywają zwłaszcza relacje i interferencje międzygatunkowe, na przykład tranzytywność materiału inwencyjnego, motywów i gotowych konceptów, które odkrywamy zarówno w poezji, jak i w kazaniach⁴⁴. To zapewne w popularnym kaznodziejstwie tkwi klucz – może nie jedyny, lecz chyba najważniejszy – do świata wyobraźni poetów religijnych dojrzałego i późnego baroku, tu biją najistotniejsze źródła inspiracji, tu kształtuje się owa osobliwa, pozorowana erudycja poetów sarmackich, której nie muszą już potem umacniać nawet popularne *florilegia*. By jednak tę zależność w pełni udowodnić, trzeba po prostu przeczytać setki barokowych kazań. Na razie niewielu śmiazków podejmuje ten trud.

Ów świat wyobraźni staropolskich twórców religijnych bywa jednak penetrowany przez historyków literatury coraz częściej i jeśli nawet nie zawsze odnajdywane są bezpośrednie źródła motywów, tematów czy symboli, to przecież identyfikowane są relacje pośrednie, kręgi tradycji, kody kulturowych odniesień i struktury języka artystycznego⁴⁵. Procedury metodologiczne bywają tu różnorodne i najczęściej po prostu eklektyczne, nawiązujące czasem do historii idei, czasem do propozycji krytyki tematycznej, zawsze angażujące jednak rozległe konteksty interpretacyjne, filozoficzno-teologiczne, przyrodnicze i kosmologiczne. Wielorakość metodologiczna daje na ogół bardzo dobre efekty. W niektórych słabszych próbach adekwatność owych odniesień bywa wszakże nieoczywista, wówczas zwłaszcza, gdy badacz za jedyną war-

red. P. Nowaczyński, Lublin 2001, s. 145-164; L. T e u s z, „Bolesna Muza nie Parnasu góry, ale Golgoty...” *Mesjady polskie XVII stulecia*, Warszawa 2002.

⁴⁴ W. P a w l a k, *Twórczość Wespazjana Kochowskiego wobec popularnej literatury religijnej (na przykładzie „Ogrodu panińskiego”)*, w: *Sarmackie theatrum*, t. II, red. R. Ociecek, Katowice 2001, s. 17-32.

⁴⁵ Zob. np. *Matka Boska w poezji polskiej*, t. I-II, red. M. Jasińska [i inni], Lublin 1959; *Chrystus w literaturze polskiej*; J. T. M a c i u s z k o, *Symbole w religijności polskiej doby baroku i kontrreformacji*, Warszawa 1986; K. O b r e m s k i, *Obraz Boga w polskiej liryce religijnej XVII wieku*, Toruń 1990; D. K ü n s t l e r - L a n g n e r, *Idea vanitas, jej tradycje i toposy w poezji polskiego baroku*, Toruń 1993; t a ż, *Człowiek i cierpienie w poezji polskiego baroku*, Toruń 2000; J. S o k o l s k i, *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyścica i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*, Wrocław 1994; M. H a n u s i e w i c z, *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin 1998; J. K o w z a n, *Quattuor hominum novissima. Dzieje serii tematycznej czterech rzeczy ostatecznych w literaturze staropolskiej*, Siedlce 2003.

stwę znaczeń dzieła uważa sens literalny tekstu, lekceważąc te implikowane przez samą strukturę i relacje intertekstualne, rozumiane choćby najprościej jako miejsce w tradycji. Trzeba podkreślić raz jeszcze: „religijny” komunikat dzieła jest korelatem sensów wpisanych w całą jego strukturę, ale też jego miejsca w „systemie” innych tekstów, innych „zdarzeń dyskursywnych”, by posłużyć się terminem Foucaulta; dzieło znaczy nie tylko przez to, co mówi, ale stokroć bardziej przez to, czym jest i jakie jest w relacji do innych dzieł. Błąd nierzadkich, niestety, prac, mających eksplikować sensy teologiczne staropolskich utworów religijnych, rodzi się z nieuwzględnienia owych sensów implikowanych, tak że dyskurs naukowy przeobraża się czasem w pogodnie streszczenia analizowanych tekstów literackich, inkrustowane stosownymi cytatami i przetykane odniesieniami do dzieł mających stanowić kontekst interpretacyjny.

Obszarem badań, który warto omówić osobno, są studia nad staropolską literaturą medytacyjną i mistyczną. Tradycyjnie poszukiwania w tym zakresie łączy się z problemem recepcji pism mistyków hiszpańskich od końca XVI wieku i do dnia dzisiejszego dla większości prac punktem wyjścia są tu ustalenia Karola Górskiego oraz jego fundamentalne studia źródłowe, dokumentacyjne, syntetyczne⁴⁶, a także rzetelna monografia Stefanii Ciesielskiej-Borkowskiej, przedstawiająca najważniejsze formy recepcji pism mistyków hiszpańskich⁴⁷. Podkreślić także trzeba, że właśnie kategoria recepcji nadawała owym wczesnym pracom nad „mistycznym” piśmiennictwem staropolskim walor dużej obiektywności i metodologiczną konkretność, więcej zresztą poświęcano w nich uwagi prozie – na przykład autobiografiom mistycznym polskich karmelitanek czy po prostu przekładom tekstów hiszpańskich – niż poezji. W badaniach drugiej połowy XX wieku akcent został jednak przesunięty na utwory poetyckie, a w pracach historyków literatury zaczęły się przenikać – jako bliskoznaczne – trzy terminy: poezja mistyczna, poezja medytacyjna, poezja metafizyczna. Tymczasem opisują one trzy różne rzeczywistości literackie, a tylko dwa pierwsze w sposób niewątpliwy łączą się z literaturą religijną.

⁴⁶ Zob. np. *Pisarze ascetyczno-mistyczni Polski*, t. I-II, wyd. K. Górski, Poznań 1939; *Autobiograficzne zapiski M. Barbary od Najświętszego Sakramentu, karmelitanki bosej*, wyd. K. Górski. „*Nasza Przeszłość*” 14(1961), s. 249-264; K. G ó r s k i, *Kierownictwo duchowe w klasztorach żeńskich w Polsce XVI-XVII wieku. Teksty i komentarze*, Warszawa 1980; t e n - ż e, *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980; t e n - ż e, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986.

⁴⁷ *Mistycyzm hiszpański na gruncie polskim*, Kraków 1939.

Wywodzący się z historii literatury angielskiej termin „poezja metafizyczna” jest w istocie metaforycznym i pejoratywnie nacechowanym określeniem, które krytycy oświeceniowi ukuli, by ośmieszyć konceptystyczną twórczość poetów „szkoły Johna Donne’a”. „Metafizyka” w wypowiedziach Drydena i Johnsona przywoływana była jako synonim „wdzięcznych spekulacji filozoficznych”, nie zaś w swoim ścisłym znaczeniu. Odrodzenie popularności poezji Donne’a i jego naśladowców na początku XX wieku (najważniejszym impulsem był tu sukces antologii Herberta Griersona)⁴⁸ sprawiło, że i w literaturach innych narodów zaczęto szukać „poezji metafizycznej”, rzecz jasna, znajdując zjawiska analogiczne w różnych postaciach europejskiego konceptyzmu⁴⁹. Kłopot pojawia się jednak wówczas, gdy epitet „metafizyczny” zaczyna się traktować nadto dosłownie, metaforyczny termin przeobrażając w opisowy, i gdy próbuje się go odnosić do tekstów „rozważających zagadki bytu”, cokolwiek to znaczy. Powstaje wówczas pojęcie-worek, o niesłychanie szerokim zakresie i nijakiej treści, często spotykane we współczesnych polskich studiach nad poezją religijną i nie pomagające, niestety, w żaden sposób w jej opisie⁵⁰.

Dużo ciekawsze wydaje się pojęcie „poezji medytacyjnej” i szkoda, że oba terminy bywają czasem stosowane zamiennie, stojące za nimi koncepcje mają bowiem odmienną wartość logiczną i metodologiczną. Do literatury przedmiotu termin został wprowadzony przez Louisa Martza i rzeczywiście odniesiony przez niego do angielskiej poezji religijnej XVII wieku⁵¹. L. Martz wykorzystał go, wskazując na wielopoziomową – w jego przekonaniu – recepcję upowszechniającej się od końca XVI wieku w Europie sztuki medytacji, nie tylko w jej odmianie ignacjańskiej, której struktury (Martz sprowadza je do trzech tylko elementów i nazywa kompozycją, analizą i rozmową z Bogiem) odnaleźć można w wielu barokowych utworach religijnych, także zróżnicowanych konfesyjnie⁵². W Polsce koncepcja Martza zainteresowała kilku

⁴⁸ Korzystam z reedycji: *Metaphysical Lyrics and Poems of the Seventeenth Century. Donne to Butler*, selected and edited by H. J. C. Grierson, Oxford 1966.

⁴⁹ Zob. zwł.: O. de M o u r g u e s, *Metaphysical, Baroque nad Précieux Poetry*, Oxford 1953; F. W a r n k e, *European Metaphysical Poetry*, New Haven–London 1974.

⁵⁰ O problemach z terminem „poezja metafizyczna” w polskich badaniach piszę w szkicu: M. H a n u s i e w i c z, *Poezja polska i angielska epoki baroku. Analogie i związki*, w: *Barok polski wobec Europy. Kierunki dialogu*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2003, s. 253-272.

⁵¹ L. M a r t z, *The Poetry of Meditation. A Study in English Religious Literature of the Seventeenth Century*, New Haven–London 1962.

⁵² Tamże, s. 38.

badaczy, choć na ogół nawiązywano do niej dość luźno⁵³. Jej zaletą jest to, że wskazuje bardzo konkretne komponenty tekstu medytacyjnego jako przedmiot potencjalnych badań – wadą jednak okazuje się to, iż zaproponowana przez L. Martza struktura w takim stopniu upraszcza faktyczne, znane w chrześcijaństwie procedury medytacyjne, że w istocie zlewa się ze strukturami logiczno-retorycznymi, z którymi zresztą sama medytacja ma wiele wspólnego. W praktyce okazuje się więc narzędziem mało precyzyjnym i czułym, z pewnością nie pozwoli orzec wiele o źródłach kultury religijnej takiego czy innego autora, może najwyżej wskazać na ogólne procesy rozwoju modlitwy poetyckiej jako gatunku.

I wreszcie problem literatury mistycznej. Pytanie o to, czy w piśmiennictwie staropolskim rzeczywiście mamy z nią do czynienia, jest pochodną odpowiedzi na pytanie, czym ona w ogóle jest i jak ją ewentualnie badać. W istocie na te dwa ostatnie pytania udzielić odpowiedzi jest najtrudniej. Jeśli bowiem przyjąć, że literatura mistyczna to ta, która pisana jest przez mistyków albo nawet – więcej – powstaje jako zapis doświadczenia mistycznego, to oczywiście literaturoznawstwo nie będzie dysponowało żadnymi metodami badania „mistyczności”. Należać ona bowiem będzie do planu duchowej biografii samych autorów i tylko tam podlegać może weryfikacji, której narzędziami dysponuje zapewne teologia. Próba skorzystania w tym zakresie właśnie z ustaleń teologii może być jednak zawodna, gdyż w jej perspektywie droga mistyczna obejmuje tak wiele etapów procesu duchowego i religijnego rozwoju człowieka, że w jakimś szerokim sensie można by przyjąć, iż każdy jej odcinek – na przykład oczyszczenie z grzechów – jest częścią doświadczenia mistycznego, a każdy jego językowy wyraz – na przykład lament za grzechy – stawałby się tym samym tekstem mistycznym⁵⁴. Można pójść jeszcze dalej, szukając analogii między doświadczeniem mistycznym a natchnieniem poetyckim w ogóle i reanimować modernistyczne i skądinąd interesujące koncepcje Bremonda, lecz oczywiście służyć to może jedynie

⁵³ J. B ł o ń s k i, *Mikołaj Sęp Szarzyński a początki polskiego baroku*, Kraków 1967, s. 212; P e l c, *Zbigniew Morsztyn. Arianin i poeta*, s. 154n.; M. H a n u s i e w i c z, *Świat podzielony. O poezji Sebastiana Grabowieckiego*, Rzym–Lublin 1994, s. 93-127; „*Wysoki umysł w dolnych rzeczach zawikłany*”. *Antologia polskiej poezji metafizycznej epoki baroku. Od Mikołaja Sępa Szarzyńskiego do Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, oprac. i wstęp K. Mrowcewicz, Warszawa 1993; K. M r o w c e w i c z, *Trivium poetów polskich epoki baroku: klasycyzm – manieryzm – barok. Studia nad poezją XVII stulecia*, Warszawa 2005.

⁵⁴ L. B o u y e r, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, przeł. L. Rutowska, Warszawa 1982.

studiom z zakresu psychologii twórczości, nie zaś historii literatury⁵⁵. Dla tej ostatniej bowiem literatura mistyczna może być istotna chyba jedynie jako zespół utworów będących świadectwem wielorakiego oddziaływania mistycznych nurtów duchowości. Może ono obejmować same związki międzytekstowe z dziełami mistyków, może dotyczyć elementów kodu literackiego, może wreszcie obejmować samą kreację przedstawionego w utworze doświadczenia religijnego jako spektakularnie mistycznego, czyli w istocie – ekstatycznego.

Wariant pierwszy, czyli badanie związków międzytekstowych, a także poziomu recepcji koncepcji teologicznych mistyków jest znów najbardziej zobiektywizowaną procedurą badawczą, stosunkowo mało jednak popularną⁵⁶. Częstsze wydają się próby analizy samego kodu, który jednak jest w dziełach mistyków niespecyficzny i w znacznej części wspólny z literaturą miłosną⁵⁷. Praktycznie nie podejmuje się badań realizujących trzeci z zaprezentowanych wariantów⁵⁸. Tymczasem studia nad literaturą kreującą czy budującą sugestię doświadczenia ekstazy pozwalałyby – przy pominięciu płaszczyzny biograficznej – połączyć różne typy ustaleń, a więc zbadać poziom zainteresowania zjawiskami „mistycznymi” czy uchodzącymi za takie oraz wnikać w proces kształtowania się języka artystycznego przypisanego ich opisowi. Ze wszech miar potrzebne badania nad środowiskami twórczymi

⁵⁵ H. B r e m o n d, *Prière et poésie*, Paris 1926; J. D a n i e l o u, *Poezja i mistyka*, przeł. A. Merdas, w: *Inspiracje religijne w literaturze*, s. 21-27; J. K a c z o r o w s k i, *Literatura jako mistyka*, w: *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983, s. 37-52.

⁵⁶ Prócz cytowanych wyżej prac K. Górskiego i S. Ciesielskiej-Borkowskiej zob. np. H. P o p ł a w s k a, *Żywoty i autobiografie w rękopiśmiennych zbiorach Biblioteki Karmelitanek Bosych na Wesole w Krakowie*, w: *Staropolska kultura rękopisu*, s. 191-209, t a ż, *Autobiografia mistyczna*, w: *Religijność literatury polskiego baroku*, red. Cz. Hernas, M. Hanusiewicz, Lublin 1995, s. 101-123; t a ż, „Zabawa wesolo-nabożna przyszłych obywatelów nieba”. *Nad siedemnastowiecznymi sylwami karmelitanek bosych*, w: *Literatura polskiego baroku w kręgu idei*, s. 133-159; M. H a n u s i e w i c z, „Święta zuchwałość” bezimiennej karmelitaneki, w: *Muzy i Hestia. Studia dedykowane Profesor Ludwice Ślękowej*, red. M. Cieński, J. Sokolski, Wrocław 1999, s. 97-12; t a ż, *Polskie barokowe przekłady i adaptacje Głosy św. Teresy z Avila*, w: *Barok polski wobec Europy. Sztuka przekładu*, s. 241-257; K. K a c z o r - S c h e i t l e r, *Mistyizm hiszpański w piśmiennictwie polskich karmelitanek XVII i XVIII wieku*, Łódź 2005, M. N a w r o c k a - B e r g, *Pieśni adwentowe, pasyjne, wielkanocne i przygodne z kantyczek karmelitanek bosych XVII i XVIII wieku – edycja krytyczna*, Warszawa 2007, praca doktorska, mps BUW.

⁵⁷ A. C z y ż, *Ja i Bóg. Poezja metafizyczna późnego baroku*, Wrocław 1988; t e n ż e, *Światło i słowo. Egzystencjalne czytanie tekstów dawnych*, Warszawa 1995.

⁵⁸ H a n u s i e w i c z, *Święte i zmysłowe*, s. 291-348.

ze swej istoty otwartymi na oddziaływanie duchowości mistyków – takimi jak zakony karmelitańskie – nie wyczerpią bowiem kwestii obecności literatury mistycznej w dziejach naszego piśmiennictwa. Tak jak w karmelitańskich rękopisach znajdujemy mnóstwo tekstów nie mających nic wspólnego z duchowością mistyczną, tak i w poezji spoza środowisk zakonnych znajdujemy utwory niewątpliwie aspirujące do budowania kreacji doświadczenia mistycznego (ekstatycznego). Dla historyka literatury interesująca jest właśnie ta aspiracja (nawet jeśli wsparta dość płytkim rozumieniem samej mistyki) i struktury języka artystycznego, które pisarz uznaje za adekwatne dla zbudowania mistycznej kreacji. Tu bowiem dopiero ujawni się ewentualna konwencja, nie mająca już nic wspólnego ze szczerością i głębią indywidualnego doświadczenia religijnego, a odsłaniająca raczej powszechność, typowość, nawet modę.

Badania nad literaturą religijną w swoich najświetniejszych przejawach nie są i raczej być nie mogą badaniami nad indywidualną religijnością, lecz mogą – odpowiednio zobiektywizowane – współtworzyć wiedzę o kulturze religijnej społeczeństwa na określonym etapie jego rozwoju. Węzłem nader swobodnych nieraz poczynąń badawczych musi być jednak sam tekst i jego logika struktury artystycznej, która nie pozwala traktować dzieła literackiego jako prostego zapisu takich czy innych idei teologicznych bądź nurtów duchowości, komplikuje jego semantykę i każe weryfikować znaczenia literalne. Literatura religijna, także staropolska, jest przede wszystkim literaturą i winna być badana jako przedmiot artystyczny, bo dopiero wówczas odsłoni wszystkie wpisane w nią sensy.

CONTEMPORARY METHODS OF STUDY ON OLD-POLISH RELIGIOUS LITERATURE

S u m m a r y

This paper reviews the methods applied in the studies on Old-Polish religious literature. The author is sceptical about the usefulness of historical and literary analyses in the studies on the actual religious attitudes. She states that the methods of the history of literature serve mainly to unveil the sources and structures of religious culture; she stresses that the use of intertextual methods is particularly effective in the most recent works. She also emphasises that need for a better recognition of the specific genres of Old-Polish religious literature and the types of writing (sermons, postillas, hagiographies, and religious epic), and she distances herself from such categories (more and more often found in studies) as metaphysical,

meditative, and mystic literature. She points at difficulties in their definition, and stresses that their scope is blurred.

Translated by Jan Klos

Słowa kluczowe: literatura staropolska, metoda, badania historycznoliterackie, religijność, konfesyjność.

Key words: Old-Polish literature, method, historical and literary studies, religiousness, confessional character.