

MARZENA GÓRECKA

INDYWIDUALIZACJA PODMIOTU MISTYCZNEGO
W „CHERUBINOWYM WĘDROWCU” ANGELUSA SILESIUSA

Rozpowszechnił się pogląd, że teksty mistyczne powstałe po złotym wieku mistyki europejskiej, za jakie uważa się średniowiecze, mają charakter jedynie epigonalny, że nie wykazują odmiennych cech charakterystycznych, że ich autorzy wzorują się całkowicie na swoich poprzednikach i nie wnoszą do myśli mistycznej niczego nowego. Taką tezę postawił ostatnio Reinhart Margreitter w swojej rozprawie habilitacyjnej *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung (Doświadczenie i mistyka. Granice symboliki)*, opublikowanej w 1997 r. w Berlinie. Twierdzenie niemieckiego badacza jest, mimo że zostało poparte wnikliwymi i obszernymi wywodami, nie do przyjęcia i należy postawić tezę przeciwną: W tekstach powstałych po XIV wieku obok niewątpliwie licznych różnorodnych analogii i paraleli można zauważyć także liczne różnice i modyfikacje, zarówno na płaszczyźnie ideowej, jak i językowej. Na owe odbiegające od tradycji różnice struktury mistyki barokowej wskazał już zresztą Friedrich Wilhelm Wentzlaff-Eggebert w swojej monografii *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit. Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen (Niemiecka mistyka między średniowieczem a barokiem)*, wydanej w 1969 r. w Berlinie, natomiast 19 lat później Hans-Georg Kemper w swojej publikacji zatytułowanej *Barock-Mystik (Mistyka baroku)*¹ nakreślił historyczno-społeczne podłoże owych różnic².

Dr hab. MARZENA GÓRECKA, prof. KUL – kierownik Katedry Literatury Niemieckojęzycznej Średniowiecza, Renesansu i Baroku w Instytucie Filologii Germańskiej KUL; adres do korespondencji: IFG KUL, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: mgorecka@kul.pl

¹ *Deutsche Lyrik der Frühen Neuzeit*, Bd. 3: *Barock-Mystik*, red. H.-G. Kemper, Tübingen 1988.

Oryginalność i specyfika mistyki wczesnej nowożytności, tzn. mistyki barokowej, tkwi już w jej bezwyznaniowych rysach, wynikających ze ścisłego powiązania tradycji chrześcijańskich z wpływami heterogennymi, w pierwszym rzędzie z rozpowszechnioną w owym okresie magią, alchemią, kabałą, jak też z jednoczesnym przyjęciem obrazu człowieka renesansu i tradycji chrześcijańskiej, prowadzącym do licznych filozoficzno-teologicznych paraleli między mistyką chrześcijańską a poezją humanistyczną. Sytuacja niemieckiej mistyki siedemnastego wieku jest szczególnie, i różni się zdecydowanie od średniowiecznego, 'konfesyjnego', jednowyznaniowego wariantu także tym, że stawia jednostkę, przynajmniej potencjalnie, przed koniecznością dokonania samodzielnego wyboru na płaszczyźnie instancji wiary oraz wiedzy.

Wymienione faktory oraz równoczesne skoncentrowanie się na osobistym, bezpośrednim spotkaniu człowieka z Bogiem, co jest główną dominantą i konstantą całego nurtu mistyki chrześcijańskiej, sprawiają, że niemiecka mistyka baroku wychodzi naprzeciw nowoczesnym zainteresowaniom indywidualnością i może być odczytana jako poetycki akt samopoznania i samoodkupienia podmiotu, w którym poezja zostaje uświęcona, a chrześcijańska, zarówno katolicka jak i protestancka, pobożność ulega w wysokim stopniu estetyzacji. Ten akt jest istotnym krokiem w procesie autonomizacji poezji, do którego nawiązują w okresie późniejszym jedni z najwybitniejszych liryków niemieckich, jak Klopstock i Goethe, a okres ten wieńczy modernistyczna mistyka bez Boga (*gottlose Mystik*) z przełomu XIX i XX wieku³. Francuski badacz Bernard Gorceix wygłosił nawet tezę, że nowoczesna literatura, przede wszystkim liryka, rozwinęła się właśnie na bazie mistycznej poezji barokowej⁴.

Niewątpliwie poezja barokowa jest jeszcze oddalona od pełnej, całkowitej autonomii, jaką osiągną poeci i poezja późnego XVIII wieku, a potem twórcy epoki modernizmu i postmodernizmu. Sama definicja mistyki jako

² Zob. B. GRUBER, *Das „Ich“ und Gott in der Mystik des Barock. Zur literarischen Verortung vormoderner Individualisierungsstrategien*, „Text + Kritik” 154 (2002), s. 66-82.

³ Zob. M. WAGNER-EGELHAAF, *Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der Literatur im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1989; U. SPÖRL, *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*, Paderborn 1997; H. CHÂTELLIER (red.), *Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900. Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*, Strasburg 1998; W. BÖHME, *Mystik ohne Gott. Tendenzen des 20. Jahrhunderts*, Karlsruhe 1980; M. GÓRECKA, *Mystische Perspektive in der Deutschschweizer Literatur der Zwischenkriegszeit*, „Kwartalnik Neofilologiczny” 49 (2002), nr 2, s. 165-178.

⁴ B. GORCEIX, *Flambée et Agonie. Mystiques du XVII siècle allemande*, Sisteron 1977.

cognitio Dei experimentalis, czyli egzystencjalne doświadczenie Boga⁵, implikuje bowiem otwartość na drugą osobę. Toteż świadomość mistyka posuwająca się aż do identyfikacji własnego „ja” z Bogiem nie jest jeszcze oznaką stuprocentowej metafizycznej niezależności. Typowa dla mistyki idea samoubóstwienia człowieka zakłada obecność Boga, która przenika podmiot mistyczny. Pomimo wskazanych ograniczeń można jednak stwierdzić, że w misticie baroku krystalizuje się nowoczesna autonomiczna jednostka osobowa niezależnej metafizyki, sakralizująca i estetyzująca własne „ja”, co czyni tę mistykę istotnym przedmiotem badań nie tylko w zakresie literaturoznawstwa, lecz także w innych nowożytnych naukach filozoficzno-humanistycznych.

Poezja mistyczna jako poetycki akt samowyzwolenia podmiotu odzwierciedla się w twórczości Quirinius Kuhlmana, Kathariny Reginy von Greiffenberg, Daniela Czepko, a nade wszystko Johannes Schefflera o programowym imieniu poetyckim Angelus Silesius (w polskim tłumaczeniu Anioł Ślązak), głównie w jego czołowym dziele *Der cherubinische Wandersmann*, którego tytuł w polskim przekładzie Adama Mickiewicza brzmi *Pątnik anielski*⁶, zaś w najnowszym przekładzie Andrzeja Lama *Cherubinowy Wędrowiec*⁷.

RECEPCJA „CHERUBINOWEGO WĘDROWCA” I NOWE PERSPEKTYWY BADAWCZE

Cherubinowy Wędrowiec znalazł żywy oddźwięk zarówno wśród współczesnych, jak również wśród potomnych. Po przejściowym zapomnieniu, w jakim dzieło znalazło się w XVIII wieku, zainteresowanie nim odżyło w epoce romantyzmu i trwa po dzień dzisiejszy. Unikatowy, przełomowy charakter twórczości Silesiusa dostrzegła już, począwszy od XIX wieku, cała plejada wybitnych osobistości życia kulturalnego i naukowego z polskich i niemieckich kręgów. Stronę polską reprezentują tu wspomniany już Adam Mickiewicz, który jako pierwszy dokonał kongenialnego przekładu dzieła na

⁵ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*, I, 94, 1.

⁶ W 1836 r. w Paryżu A. Mickiewicz wydał VIII tom poezji zatytułowany *Zdania i uwagi z dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślązaka i Sę-Martena*, zawierający zbiór przełożonych przez poetę myśli z *Pątnika anielskiego*.

⁷ ANGELUS SILESIVS, *Cherubinowy wędrowiec*, przeł., oprac. i aneksem opatrzył A. Lam, Opole–Warszawa 2003.

język polski, jego przyjaciel Lucjan Siemieński, który w swojej antologii *Święci poeci* (Poznań 1877) zamieścił przekład niektórych wierszy Ślązaka, a w dalszej kolejności Jan Władysław Dawid, Jan Tomkowski, Jerzy Prokopiuk, Jan Carewicz i Leszek Kołakowski. Ze strony niemieckiej wielkie zasługi Silesiusa dostrzegli tacy myśliciele, jak Leibniz, Hegel, Schlegel, Novalis, Lessing, Schopenhauer, Rilke, Heidegger⁸. Hegel wyeksponował śląskiego twórcę jako tego, który z wyjątkową śmiałością, głębią oglądu i mistyczną siłą obrazowania potrafił dać wyraz „substancjalnemu istnieniu Boga w rzeczach oraz zespolenia jaźni ludzkiej z Bogiem, a Boga z ludzką podmiotowością”⁹.

Na polu badawczym do lat siedemdziesiątych XX wieku przeważały kontrowersje narodowe i wyznaniowe¹⁰. Badacze polscy doszukiwali się przede wszystkim związków śląskiego poety tworzącego w języku niemieckim z ojczyzną, podkreślali jego polską proveniencję, polski temperament, spektakularną konwersję na katolicyzm oraz jego wpływ na poezję gnomiczną największego polskiego wieszczka Adama Mickiewicza¹¹. Badacze niemieckojęzyczni koncentrowali się zaś głównie na treściach ideowych, dzieląc się przy tym na dwa obozy konfesyjne¹². Nie brakowało jednocześnie literaturoznawców, którzy ostrzegali przed jednostronną, psychologizująco-biograficzną czy historyczno-wyznaniową interpretacją osoby oraz dzieła poety, gdyż tego typu studia przyczynkarskie z perspektywy dogmatycznej, estetycznej i historycznej nie pozwalają, ich zdaniem, ujawnić całej pełni poetyckiej postaci pisarza, nie oddają pełnego obrazu dziedzictwa literackiego poety¹³. W najnowszych badaniach ten model jednostronnego podejścia zdaje się być przewyciężony i ustępuje miejsca nowemu kierunkowi badań, nakreślonego w powyższych rozważaniach.

⁸ Por. J. KOSIAN, *Angelus Silesius*, w: C. LIPÍŃSKI (red), „Przedziwna to rzecz jest, człowiek...” *Angelusa Silesiusa myśli o jedności świata. Wybór rozpraw i poezji*, Wałbrzych 2005, s. 19-28.

⁹ G.W.F. HEGEL, *Wykłady o estetyce*, t. 1, tłum. J. Grafowski i A. Landman, Warszawa 1964, s. 588.

¹⁰ Por. L. GNÄDINGER, *Die spekulative Mystik im Cherubinischen Wandersmann*, „Studi germanici” 4 (1966), s. 29-59, tu s. 31; H.-G. KEMPER (red.), *Deutsche Lyrik der Frühen Neuzeit*, Bd. 3: *Barock-Mystik*, Tübingen 1988, s. 208.

¹¹ C. LIPÍŃSKI, *O recepcji Angelusa Silesiusa w Polsce*, w: TENŻE (red) „Przedziwna to rzecz jest, człowiek...” s. 29-60.

¹² A.M. HAAS, *Christus ist alles. Die Christusmystik des Angelus Silesius*, w: *Christus in uns. Mystische Strömungen von Angelus Silesius bis Tersteegen*, Karlsruhe 1983, s. 9-31.

¹³ H. KUNISCH, *Angelus Silesius (1624-1677)*, w: TENŻE, *Kleine Schriften*. Berlin 1968, s. 165-175, tu s. 173.

ZARYS BIOGRAFICZNY

Przedmodernistycznego procesu indywidualizacji podmiotu w twórczości Silesiusa nie da się zrozumieć bez uwzględnienia jego biografii, a przynajmniej kilku znamienitych faktów biograficznych. Johannes Scheffler alias Angelus Silesius (1624-1677), uchodzący za jednego z najwybitniejszych poetów doby wysokiego baroku niemieckiego, przypadającego na lata 1640-1680, urodził się we Wrocławiu w polsko-niemieckiej rodzinie szlacheckiej luterańskiego wyznania. Już w wieku 15 lat został osierocony. Po ukończeniu sławnego gimnazjum św. Elżbiety w rodzinnym mieście studiował medycynę, historię i filozofię, najpierw w Strasburgu, a potem w Lejdzie, słynącej wówczas z wyznaniowej tolerancji i niecenzurowanego druku książek. Tu Silesius zetknął się z różnymi prądami duchowymi i zapoznał z tekstami protestanckich mistyków, m.in. Jakuba Böhme oraz Jana Rusbrocha. Skłonny do medytacji, nawiązał kontakt z mistycznymi ugrupowaniami menonitów, kładących nacisk na ubóstwienie człowieka, jak również kolegiatów, przywiązujących największą wagę do natchnienia Ducha Świętego. Kolejnym ważnym etapem jego życia był pobyt w Padwie, gdzie ukończył studia, a w 1648 r. na tamtejszym uniwersytecie uzyskał tytuł doktora filozofii i medycyny. W czasie pobytu we Włoszech stykał się z pismami mistyki chrześcijańskiej, niemieckiej, włoskiej i hiszpańskiej. Po powrocie na Śląsk wiosną 1649 r. Silesius objął w Oleśnicy intratne stanowisko nadwornego i osobistego lekarza luterańskiego księcia Sylwiusza Nimroda von Württemberg, właściciela największej wówczas na całym Śląsku biblioteki. W Oleśnicy wszedł w kręgi śląskich mistyków, na których czele stał Abraham von Franckenberg.

Czytano tu dzieła luterańskiego teologa i filozofa Valentina Weigela (1533-1588), który opowiadał się za bezpośrednim związkiem człowieka z Bogiem i twierdził, że każdy człowiek może się przeobstwić w Chrystusa. [...] W kręgu Franckenberga pozostawał inny poeta mistyczny, Joachim Theodor von Tschsch (1595-1649). Widać stąd, jak silne były w tych środowiskach związki między doświadczeniem mistycznym i poezją¹⁴.

W Oleśnicy poznaje także osobiście Daniela Czepko, którego monodystychy *Sexcenta Monodisticha Sapientum* (1655) zarówno pod względem treści, jak

¹⁴ A. LAM, *Nota biograficzna*, w: *Angelus Silesius. Cherubinowy wędrowiec*, przeł., oprac. i aneksem opatrzył A. Lam, s. 259.

i formy określiły w znacznym stopniu formę wypowiedzi *Cherubinowego Wędrowca* i wpłynęły na dalszą twórczość jego autora. Po śmierci Abrahama von Franckenberg, przyjaciela i biografą Jakuba Böhme, w 1652 r., doctor philosophiae et medicinae dziedziczy w spadku jego cenny księgozbiór i odaje się coraz bardziej lekturze pism mistycznych. Intensywne, coraz bardziej nagłościone zainteresowania Schefflera mistyką, alchemią, kabałą i teozofią wzbudziły z czasem podejrzenie u dworskiego pastora i oleśnickiego cenzora teologicznego Christopha Freytaga, pałającego nienawiścią do mistyków. W 1653 r. Freytag nie wyraził zgody na wznowienie drukiem zbioru mistycznych myśli różnych mistyków europejskich, przygotowanego przez Angelusa, co doprowadziło do otwartego konfliktu z gminą protestancką oraz do wymówienia służby na dworze oleśnickim. Ten konflikt i poprzedzająca go strata przyjaciela skłoniły Silesiusa do refleksji na temat sensu dalszego pobytu w Oleśnicy oraz wierności luteranizmowi. W konsekwencji w 1653 r. Silesius opuścił dwór i przeniósł się do Wrocławia, gdzie przeszedł na katolicyzm i objął stanowisko lekarza w klasztorze św. Macieja. Tu zmienił nazwisko na Johannes Angelus, dodając potem przydomek Silesius, który miał wyrażać jego śląskie pochodzenie i zarazem elizyjskie powołanie. W Kościele katolickim o wielowiekowej tradycji mistycznej, otwartym o wiele bardziej na poglądy i teksty mistyków, szukał zrozumienia, jednak także tu spotkał się z dezaprobatą, odrzuceniem i prześladowaniami.¹⁵

Z historycznoliterackiego punktu widzenia pozycja Silesiusa jest szczególnie interesująca, stanowi bowiem niejako klucz do jego duchowej poezji zawartej w *Cherubinowym Wędrowcu*: W kontekście epoki wojny trzydziestoletniej (1618-1648), wojny o podłożu religijnym, przypadającej na całe dzieciństwo i całą młodość twórcy, poezja mistyczna wydaje się być dla Silesiusa organem jego wciąż na nowo zagrożanej tożsamości i miejscem światopoglądowego Credo. Kiedy poeta tracił osoby bliskie i doświadczał osamotnienia, starał się te straty zrekomensować poprzez intensywny kontakt z Bogiem, co z kolei wzbudzało podejrzenie najpierw ze strony Kościoła lutherańskiego, a potem katolickiego. Kiedy zaś poprzez konwersję poeta stracił swoją pierwotną tożsamość religijną, potęgowała się jego niepewność i napięcie w stosunku do oficjalnego Kościoła, a w konsekwencji zagubił także poczucie

¹⁵ W swoim piśmie *Gruentliche Ursachen und Motiven, Warumb er von dem Luthertumb abgetreten, Vnd sich zu der Catholischen Kyrchen bekennet hat* (w: *Angelus Silesius. Sämtliche poetische Werke in 3 Bänden*, red. H.L. Held, 3 wyd., München 1949-1952, s. 233-252) z 1653 r. autor wskazuje na wrogie nastawienie luteranów wobec myśli mistycznej.

integracji społecznej, poszukiwał nowej tożsamości i pełnej integracji z Bogiem, która osobiście i na polu literackim zajmowała go do końca życia, co dokumentują jego utwory biograficzne¹⁶. Tak oto sięgnął po instrument, który umożliwił mu odnalezienie poczucia tożsamości, tj. mistykę, której cechą charakterystyczną jest dążenie do nawiązania – bez żadnego pośrednictwa, tzn. bez osoby kapłana, instytucji Kościoła i sakramentów, bezpośredniego kontaktu i zjednoczenia z najwyższą, ponadziemską instancją – z Bogiem.

IDEOWO-POETYCKIE STRATEGIE INDYWIDUALIZACJI W EPIGRAMACH

Poszukiwanie tożsamości kulminuje w *Epigramatycznych rymach duchowych* (*Geistreiche Sinn- und Schlußreime*), powstałych w latach, kiedy poeta stał się świadom konfliktu z otoczeniem¹⁷, a opublikowanych drukiem w 1657 r. W drugim wydaniu z 1675 r., poszerzonym o szóstą księgę, dzieło to otrzymało tytuł *Cherubinowy Wędrowiec*. Jest to zbiór ponad 1600 wierszowanych epigramów, kilkunastu sonetów oraz rozrzuconych cztero-, sześć- i ośmiowrotkowców, spisanych w poetyckim uniesieniu w przeciągu kilku dni. Poeta prezentuje w nich swoje oryginalne poglądy mistyczne w takiej formie i takim języku, które pozwalają mu wyrazić własną koncepcję, na owe czasy w dużej mierze heretycką, a z dzisiejszego punktu widzenia autonomiczną, indywidualizującą. Sam autor, świadom możliwości bycia niezrozumianym, powołuje się na boską genezę dzieła, pisząc w przedmowie:

Ponieważ jednak następujące rymy zawierają niemało osobliwych paradoksów bądź sprzecznych sądów, jak również bardzo wysokie, a nie każdemu znane twierdzenia o tajemnej Boskości, i tak samo o zjednoczeniu się z Bogiem bądź z boską istotą, jak również o boskim zrównaniu i o przebóstwieniu lub stawaniu się Bogiem, i tym podobne, a którym łatwo można by wskutek skrótowego ujęcia przypisać zgubny sens lub jakieś złe mniemanie: jest zatem rzeczą konieczną, aby zawnaz ci to uświadomić¹⁸.

¹⁶ Dzieła te poeta wydawał, w przeciwieństwie do utworów polemicznych, pod pseudonimem, stąd też przy interpretacji należy te dwa obszary od siebie odgraniczyć.

¹⁷ Por. L. GNÄDINGER, *Die Rosensprüche des Cherubinischen Wandersmann als Beispiel für Johannes Schefflers geistliche Epigrammatik*, w: V. MEID (red.), *Gedichte und Interpretationen*, t. 1: *Renaissance und Barock*, Stuttgart 1984, s. 306-318, tu s. 309.

¹⁸ ANGELUS SILESIVS, *Cherubinowy wędrowiec*, s. 7.

Weil aber folgende Reimen vil seltzame Paradoxa oder widersinnische Reden
wie auch sehr hohe und nicht jederman bekandte schluesse
von der geheimen Gottheit

Item von Vereinigung mit Gott oder Goettlichem Wesen
wie auch von Goettlicher Gleichheit und Vergoetung oder GOTTwerdung
und waß dergleichen

In sich halten, welchen Man wegen der kurtzen Verfassung leicht einen Ver-
damlichen Sinn oder boese Meinung ko ente andichten: Als ist vonnoethen dich
deß halben zuvor zuerinnern¹⁹.

Globalnym celem mistycznej poezji elizejskiego gońca z Wrocławia jest przełamanie wszelkiego dualizmu i wszelkiej dwoistości, głównie dualistycznego postrzegania, oddzielania podmiotu i przedmiotu oraz osobiste, bezpośrednie zbliżenie się do najwyższego bytu, jakim jest personalny Bóg. Aby przedstawić ontologiczną jedność człowieka z Bogiem, poeta posługuje się, głównie w pierwszych dwóch księgach, wielokrotnie symboliką liczby jeden:

W jedynce wszystko jednią

W jedynce wszystko jednią;, gdy dwójka się cofnie,
To wraz z tamtą się staje jednia też istotnie. (V, 6)²⁰

Jm Eins ist alles Eins.

Jm Eins ist alles Eins: kehrt zwey zu ruck hinein
So ist es wesentlich mit jhm ein einges Ein.²¹

lub

Wszystko wraca do jedności

Z jedności wszystko idzie i wraca do jedności,
Gdy nie chce się rozdziwić ani trwać w wielości. (V,1)²²

Alles muß wider in Eins.

Alls kombt auß einem her
und muß in Eines ein:

¹⁹ ANGELUS SILESIUS, *Cherubinischer Wandersmann*, red. L. Gnädinger, Stuttgart 1985, s. 13.

²⁰ ANGELUS SILESIUS, *Cherubinowy wędrowiec*, s. 160.

²¹ ANGELUS SILESIUS, *Cherubinischer Wandersmann*, s. 189.

²² ANGELUS SILESIUS, *Cherubinowy wędrowiec*, s. 160. – Por. także V 3 i V 4, s. 160.

Wo es nicht wil gezweyt
und un der vielheit seyn.²³

Według poety boską tożsamość w zjednoczeniu z Bogiem można osiągnąć poprzez wyzbycie się własnego „alter ego”, własnej indywidualności. Konstatuje to Leszek Kołakowski, pisząc, że Silesius traktuje wszelką indywidualność rzeczy i ludzi jako patologię bytu, gdyż żywi przekonanie, że w istocie wszystkie rzeczy są identyczne z Bogiem, a głównym celem człowieka jest uświadomienie sobie tej identyczności²⁴. Eksponując identyczność człowieka i Boga poeta wykorzystuje paralele i syllogizmy, np.

Bóg jest we mnie, a ja w Nim

Bóg jest we mnie ogniem, ja w Nim jestem blaskiem:
czyż nie jesteśmy w środku jednakowi całkiem?” (I 11)²⁵

GOtt ist in mir und ich in Jhm.

GOtt ist in mir das Feur und ich in Jhm der schein:
Sind wir einander nicht gantz jnniglich gemein?²⁶

Identyczność Stwórcy i stworzenia, pozwalająca na metafizyczne salto mortale, na przekroczenie statusu życia jako bytu ograniczonego w czasie oraz przebóstwienie subiektu mistycznego, jest nośnym filarem myślowym mistyki Śląskiego Anioła. Jego pogląd, że wszyscy ludzie są równi przed Bogiem, koliduje z siedemnastowieczną zasadą hierarchii stanowej, z panującym wówczas w Niemczech porządkiem feudalnym oraz z podwójnym dogmatyzmem ortodoksyjnym. Nie dziwi więc fakt, że Silesius miał w obydwu obozach wyznaniowych licznych adwersarzy, gdyż ci mieli pełną świadomość, że poglądy mistyków, akcentujących równość wszystkich ludzi przed Bogiem, przyczyniały się niejednokrotnie do powstawania buntów społecznych i stawały się argumentem w przeciwstawianiu się feudalnemu porządkowi, a szczególnie despotyzmowi panów feudalnych. Przykładem takiej postawy może być chociażby inny ówczesny mistyk śląski Daniel Czepko, który w swoich utworach, zwłaszcza w zakazanym przez cenzurę

²³ ANGELUS SILESIUS, *Cherubinischer Wandersmann*, s. 188.

²⁴ L. KOŁAKOWSKI, *Filozofia XVII wieku. Francja – Holandia – Niemcy*, Warszawa 1959, s. 313.

²⁵ ANGELUS SILESIUS, *Cherubinowy wędrowiec*, s. 18.

²⁶ ANGELUS SILESIUS, *Cherubinischer Wandersmann*, s. 29.

protestancką społeczno-krytycznym dziele *Kurtze Satyrische Gedichte*, występuje przeciwko nienawiści wyznaniowej i nietolerancji religijnej, służącym do spotęgowania wyzysku i ucisku chłopów, piętnuje wprost bogatych mieszczan i kupców i zwraca się przeciwko życiu dworskiemu, pełnemu zakłamaniu i obłudzie. Podobny niepokój i obawy ze strony władz feudalnych miały miejsce także w przypadku wizjonerskiego samouka i autochtona Jakuba Böhme.

Strategie indywidualizacji jawią się wyraziście już w momencie, kiedy chcemy uporządkować tematycznie dystychy *Pątnika Anielskiego*. Należy skonstatować, że ich podstawowym tematem jest jednostka ludzka w jej boskim wymiarze, człowiek stojący na równi z istotami anielskimi, ba – przewyższający je, osoba jako równouprawniony partner Boga, posiadający tę samą tożsamość, człowiek przebóstwiony, potrafiący w swoim myśleniu wzbić się ponad gwiazdy, ponad Cherubiny, a nawet ponad samego Stwórcę. W tym też celu Silesius nie przedstawia tradycyjnego obrazu Boga, lecz stwarza abstrakcyjny obraz Nad-Boskości:

Nad-Boskość

Co się o Bogu mówi, to mi nie starcza wcale:
Nad-Boskość jest dopiero życiem mym i światłem. (I, 15)²⁷

Die ueber-GOttheit.

Was man von GOtt gesagt das gnueget mir noch nicht:
Die ueber-GOttheit ist mein Leben und mein Liecht.²⁸

Personalistycznej koncepcji indywidualizacji odpowiada w pełni także silesiańska soteriologia, która marginalizuje, ba redukuje rolę Chrystusa i ogranicza się do wzajemnej relacji człowieka z Bogiem, w której nie ma miejsca ani na protestanckie głoszenie słowa, ani też na propagowaną przez kościół katolicki hierarchiczną gradację w przydzielaniu łaski. Silesius ontologizuje stan boski jako właściwą naturę człowieka i redukuje tym samym rolę Jezusa Chrystusa, którego miejsce zajmuje własne ja, nie potrzebujące kościoła i innych, indywidualnych czy instytucjonalnych, pośredników:

²⁷ ANGELUS SILESIUS, *Cherubinowy wędrowiec*, s. 19.

²⁸ ANGELUS SILESIUS, *Cherubinischer Wandersmann*, s. 29.

Chrześcijanin jest Kościołem i wszystkim

Czymże jestem w końcu? Mam być kościołem, skałą,
Mam być kapłanem Boga, mam też być ofiarą. (I, 180)²⁹

Ein Christ ist Kirch' und alles.

Was bin ich endlich doch? Jch sol die Kirch' und Stein
Jch sol der Prister GOTTs und auch das Opffer seyn³⁰.

Zbędna wydaje się być dla mistyka także pośrednicząca funkcja Maryi i świętych, gdy autor pisze:

Coraz dalej

Maryja jest wspaniała, lecz mogę wspiąć się wyżej
Niż ona i zastępy wszystkich świętych liczne. (I 286)³¹

Jmmer weiter.

Maria ist hochwehrt: doch kann ich hoeher kommen
Als sie und alle Schaar der Heiligen geklommen³².

Owa ekskluzywna, najwyższa pozycja podmiotu mistycznego odzwierciedla się także w licznych hiperbolach, wyrażających, że Bóg ma tylko jednego Syna, a jest nim ludzkość kolektywna w Chrystusie, co pociąga za sobą monofizytczne ujęcie Chrystusa:

Chrześcijanin jest synem Boga

Też jestem synem Boga, koło niego siedzę:
Ducha, krew swą, ciało On rozpozna we mnie. (I, 17)³³

Ein Christ ist GOTTes Sohn.

Ich auch bin GOTTes Sohn ich sitz an seiner Hand:
Sein Geist sein Fleisch und Blut ist Jhm an mir beandt.³⁴

²⁹ ANGELUS SILESIVS, *Cherubinowy wędrowiec*, s. 40.

³⁰ ANGELUS SILESIVS, *Cherubinischer Wandersmann*, s. 53.

³¹ ANGELUS SILESIVS, *Cherubinowy wędrowiec*, s. 54.

³² ANGELUS SILESIVS, *Cherubinischer Wandersmann*, s. 68.

³³ ANGELUS SILESIVS, *Cherubinowy wędrowiec*, s. 19.

³⁴ ANGELUS SILESIVS, *Cherubinischer Wandersmann*, s. 29.

Silesius przedstawia relację przebóstwionego mistycznego człowieka do Boga jako relację uzależnienia, w której człowiek nie może istnieć bez Boga, ale też Bóg bez człowieka. W podobieństwie człowieka do Boga, nadanym człowiekowi w akcie stworzenia, leży ontologiczna możliwość uzależnienia Boga od człowieka i przebóstwienia go. Silesius ontologizuje stan łaski jako właściwą naturę człowieka. Ową koncepcję, którą Silesius zdaje się przejął od wymienionego w przedmowie Valentina Weigela³⁵, zawiera łańcuch epigramów (8-11 oraz 216). Wielokrotnie, głównie w pierwszej księdze, poeta uzależnia egzystencję Boga od mówiącego podmiotu. Najdobitniej formułuje to w epigramie I, 10³⁶:

Ja jestem jak Bóg, a Bóg jak ja
 Jak Bóg ja jestem wielki, On mały jest jak ja:
 Nie może On nade mną, ja być pod Nim wszak. (I, 10)³⁷

Jch bin wie Gott und Gott wie ich.
 Jch bin so groß als Gott Er ist als ich so klein:
 Er kann nicht ueber mich ich unter Jhm nicht seyn³⁸.

Owa zależność ma na celu podkreślenie identyczności z Bogiem, ba – władzę nad nim i uzależnienie bytu Boga od własnego bytu. Twierdzenie, że Bóg nie może żyć bez podmiotu, wskazuje na całkowite zjednoczenie z Bogiem i tym samym na zniesienie wszelkich różnic osobowych. W tak nakreślonej relacji warunkowej leży ontologiczna możliwość ubóstwienia człowieka i jego przeznaczenia. W ten sposób sprzeczność między naturalnym, przemijającym pochodzeniem a ponad naturalnym, wiecznym przeznaczeniem człowieka zostaje zniwelowana, zaś skończony czasobyty przeżyty. Podmiot mistyczny, któremu autor przypisuje wszelkie możliwe atrybuty Boga, staje się sam nadistotnością.

Poetycki akt uzależnienia człowieka od Boga i Boga od człowieka karmi się wyobrażeniami, które jeszcze znacznie różnią się od nowoczesnego autonomicznego, skazanego wyłącznie na siebie indywiduum. Silesiański podmiot mistyczny jest jakby wyimaginowanym kompendium składającym

³⁵ *Dialog über das Christentum*, w: VALENTIN WEIGEL, *Ausgewählte Werke*, red. S. Wollgast, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1978, s. 467-589, tu s. 536.

³⁶ Por. także I 8, 9, 11.

³⁷ ANGELUS SILESIVS, *Cherubinowy wędrowiec*, s. 18.

³⁸ ANGELUS SILESIVS, *Cherubinischer Wandersmann*, s. 28.

się z siebie samego i Boga. Przedstawiona w *Cherubinowym Wędrowcu* technika własnego „ja” jest więc jeszcze ograniczoną strategią indywidualizacji, ale podkreślenie aspektu empirycznego implikuje tendencję indywidualizującą.

PODSUMOWANIE

Angelus Silesius w *Cherubinowym Wędrowcu* odwołuje się wprawdzie do niemieckiej mistyki średniowiecznej, wychodzi jednakże poza tradycję mistyczną i podąża własną autonomiczną drogą. Odwołując się w opisach relacji człowieka z Bogiem do znanej metaforyki mistyki oblubieńczej oraz eckhartowskiego paradoksu, w swojej wertykalnej przygodzie poeta zapuszcza się i opanowuje formę przestrzeni własnego „ja”, nieznaną dotąd na taką skalę na scenie literatury niemieckiej. W optyce silesiańskiej człowiek jest egzaltacją Boga, fantazją i polotem poetyckim, a w imaginacjach mistycznych zaznacza się estetyzacja pobożności.

Swój cel i zamiar autorski poeta osiąga poprzez wirtuozyjne wykorzystanie bogatego warsztatu poezji barokowej i intensyfikację typowych barokowych środków wyrazu poezji kunsztownej, takich jak hiperbola, rozrzutność, wirtuozerska antyteza, puenta, piętrzenia sprzeczności czy też zmysłowa metafora.

W poetycki sposób Silesius transformuje najprzeróżniejsze, częściowo sprzeczne kierunki mistyczne i heterogenne źródła, które podaje w prologu, powołując się, świadom oryginalności swoich poglądów, na bogatą tradycję chrześcijańską, katolicką, m.in. na Rusbrocha, Bernarda z Clairvaux, Jana Bonawenturę, Jana Taulera, Ludovica Blosia, Dionizja Carthusiana, Maksymiliana Sandausza, i protestancką, m.in. Walentyna Weigela czy Jakuba Böhme.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- ANGELUS SILESIUS: *Cherubinowy wędrowiec*, przeł., oprac. i aneksem opatrzył A. Lam, Opole-Warszawa 2003.
- ANGELUS SILESIUS: *Cherubinischer Wandersmann*. Kritische Ausgabe, red. L. Gnädinger, Stuttgart 1985.

ANGELUS SILESIIUS: Sämtliche poetische Werke in 3 Bänden, red. H. L. Held, München 1949-1952.

MICKIEWICZ A: Pątnik anielski, Paryż 1836.

Literatura sekundarna

ALTHAUS H.: Johannes Scheffler. Cherubinischer Wandersmann. Diss., Gießen 1956.

BÖHME W.: Mystik ohne Gott. Tendenzen des 20. Jahrhunderts, Karlsruhe 1980.

CHATELLIER H. (red.): Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900 (niem.: Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900), Strasburg 1998.

GNÄDINGER L.: Die Rosensprüche des Cherubinischen Wandersmann als Beispiel für Johannes Schefflers geistliche Epigrammatik, w: Gedichte und Interpretationen, Bd. 1: Renaissance und Barock, red. Volker Meid, Stuttgart 1984, s. 306-318.

— Die spekulative Mystik im Cherubinischen Wandersmann, „Studi germanici” 4 (1966), s. 29-59 i 145-190.

GORCEIX B.: Flambée et Agonie. Mystiques du XVII siècle allemand, Sisteron 1977.

GÓRECKA M.: Mystische Perspektive in der Deutschschweizer Literatur der Zwischenkriegszeit, „Kwartalnik Neofilologiczny” 49 (2002), nr 2, s. 165-178.

HAAS A.M.: Angelus Silesius – Die Welt, ein wunderschönes nichts, w: Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der Deutschen Mystik, Fribourg 1979, s. 378-391.

— Christus ist alles. Die Christumystik des Angelus Silesius, w: Christus in uns. Mystische Strömungen von Angelus Silesius bis Teersteege, Karlsruhe 1983, s. 9-31.

HEGEL G.W.F.: Wykłady o estetyce, t. I, tł. J. Grafowski i A. Landman, Warszawa 1964.

KADZIS-SOFIŃSKA A.: Johannes Scheffler i jego twórczość protestancka, „Studia Niemcoznawcze – Studien zur Deutschkunde” 2003, t. 26, s. 707-717.

KEMPER G.: Poesie als Sprachrohr mystischer Häresie (Angelus Silesius), w: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Bd. 3: Barock-Mystik, Tübingen 1988, s. 208-244.

KOŁAKOWSKI L.: Filozofia XVII wieku. Francja – Holandia – Niemcy, Warszawa 1959.

KOSIAN J.: Mistyka śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej / Jakob Böhme / Anioł Ślązak / Daniel Czepko. Wrocław 2001.

KUNISCH H.: Angelus Silesius, w: tenże, Kleine Schriften, Berlin 1968, s. 165-175.

LIPIŃSKI C.: Angelus Silesius der bedeutendste religiöse Dichter des Barock, „Silesia nova” 1 (2006), S. 59-92.

LIPIŃSKI C. (red.): „Przedziwna to rzecz jest, człowiek...”. Angelusa Silesiusa myśli o jedności świata. Wybór rozpraw i poezji, Wałbrzych 2005.

MARGREITTER R.: Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung, Berlin 1997.

MEIER-LEFHALM E.: Das Verhältnis von mystischer Innerlichkeit und rhetorischer Darstellung bei Angelus Silesius. Diss. (Masch.) Heidelberg 1958.

SPÖRL U.: Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende, Paderborn 1997.

TOMKOWSKI J.: Mistyka i herezja. Wrocław 1993.

WAGNER-EGELHAAF M.: Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der Literatur im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1989.

WENTZLAFF-EGGEBERT F.W.: Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit. Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen, Berlin 1969.

WIERZBICKA K.: „Sam pismem bądź”: Analiza struktury Cherubowego Wędrowca Anioła Ślązaka, „Pamiętnik Literacki” 2004, z. 1, s. 33-64.

WIESE von B.: Die Antithetik in den Alexandrinern des Angelus Silesius, w: Deutsche Barockforschung. Dokumentation einer Epoche, red. R. Alewyn, wyd. 2, Köln 1968, s. 260-284.

WIŚNIEWSKA K.J. (OSB): Teologia Angelusa Silesiusa (Jana Schefflera), Warszawa 1984.

INDIVIDUALISIERUNG DES MYSTISCHEN GEGENSTANDS
IN „DER CHERUBINISCHE WANDERSMANN” VON ANGELUS SILESIUS

Zusammenfassung

In der deutschen mystischen Barockpoesie bildet sich allmählich das vormoderne autonome, von der Metaphysik unabhängige Subjekt heraus: Das lyrische Ich bleibt zwar noch sakralisiert, aber die mystische Frömmigkeit wird ästhetisiert. Diese These lässt sich an poetischen Werken zahlreicher Barockdichterinnen und Barockdichter wie Katharina Regina von Greiffenberg, Daniel Czepko, Quirinus Kuhlmann und – allen voran – Johannes Scheffler alias Angelus Silesius beweisen. Sein Hauptwerk *Der Cherubinische Wandersmann*, das 1.600 Epigramme umfasst, ist nicht, wie die meisten Literaturforscher behaupten, bloß eine Fortsetzung bzw. eine Kopie der spekulativen Mystik des deutschen Spätmittelalters, sondern bildet ein Novum und zugleich eine Art Brücke zwischen der christlich-mystischen Tradition und der modernen Poesie, die sich im 18. Jahrhundert (Klopstock, von Goethe) herauskristallisierte und das individualisierte Subjekt zu ihrem Gegenstand erhob. Die silesianische Tendenz der Individualisierung ist vor dem biographischen Hintergrund des Autors zu verstehen: In der Zeit des Dreißigjährigen Krieges und der konfessionellen Auseinandersetzungen war die mystische Poesie für den Dichter der Zufluchtsort der gefährdeten Identität und der vollen Integration mit Gott. Der Dichter sprengt den Rahmen der mystischen Tradition, indem er ins Zentrum des mystischen Geschehens das individuelle menschliche Subjekt rückt, das göttliche Gegenüber im Schatten des eigenen Ich stellt und die ontologische Einheit zwischen Mensch und Gott herstellt. In seinem vertikalen Abenteuer geht er so weit, dass er den Raum des eigenen Ich beherrscht, was vor ihm unbekannt war. Dabei helfen ihm die Intensivierung von typisch barocken Ausdrucksmitteln wie Metapher, Hyperbel, Zahlen-symbolik und Paradox.

Zusammengefasst von Marzena Górecka

Ślowa kluczowe: niemiecka poezja barokowa, mistyka baroku, wczesnonowoczesna indywidualizacja podmiotu mistycznego, estetyzacja i autonomizacja poezji, mistyczne „ja”, przebóstwienie człowieka, boska tożsamość.

Schlüsselbegriffe: Barockpoesie, Barockmystik, vormoderne Individualisierung, Ästhetisierung und Autonomisierung der Poesie, das mystische Ich, Vergöttlichung des Menschen, göttliche Identität.

Key words: baroque poetry, baroque mysticism, pre-modern individualism, aestheticism and autonomy of poetry, the mystical self, deification of man, divine identity.