

JEZUICI W ŚWIECIE XVII-WIECZNYCH WARTOŚCI

MARCIN STABROWSKI, *Świat według wartości w kazaniach jezuitów XVII wieku*, Wrocław: Wydawnictwo Chronicon 2016, ss. 276.

DOI: <http://dx.doi.org/10.18290/rh.2018.66.2-9>

Z dużym opóźnieniem doczekała się publikacji dysertacja doktorska Marcina Stabrowskiego, pracownika naukowego Instytutu Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego, obroniona w roku 2005. Zasadnicza treść książki podzielona jest na wstęp, trzy części główne (każda zakończona krótkim podsumowaniem) i zakończenie, po których dodano indeks osobowy, trzynastostronicową bibliografię oraz streszczenie w języku niemieckim.

Autor rozpoczyna wstęp ogólnymi rozważaniami na temat metodologii badań. Punktem wyjścia jest dla niego racjonalizm kartezjański. Zauważa, że obecnie „nie ma zgody w określaniu, co jest przedmiotem uwagi historyka” (s. 10). Poświęciwszy jeden akapit założeniom klasycznej, pozytywistycznej historiografii, gdzie „historia znaczyła tyle, co historia polityczna skupiona na wydarzeniu” (tamże), przechodzi do omówienia założeń szkoły „Annales”. Pisze również o faktycznym rozpadzie paradygmatu tej ostatniej przy dalszym, uporczywym powoływaniu się na jej ideę „nowej historii” (*la nouvelle histoire*). Dalej omawia narratywizm, który zaczął dominować w metodologii historii, rozumianej jako odrębna dyscyplina badawcza. Ten nowy nurt zakwestionował jednak podejście kartezjańskie, a obiektami zainteresowania uczynił narrację oraz podmiot poznania historycznego. Uwaga zawarta w przypisie – „deklaracje i zapewnienia [...] że narratywiści nie odrzucają prawdy, a twierdzą jedynie, że jest ona względna, są dla nas niezrozumiałe” (s. 12, przyp. 7) – wskazuje, że M. Stabrowski darzy ten nurt istotną niechęcią. Autor wspomina jeszcze o dwóch nurtach: o „tradycyjnej hermeneutyce” i mikrohistoriach, w których na gruncie polskim specjalizują się odpowiednio mediewiści i nowożytnicy (s. 13). Stwierdza, że badacze mentalności mogą uprawiać „a to badania kwantytatywne, a to jakościową psychologię historyczną” (s. 14). Wywody te w dużym stopniu zmierzają do konkluzji, iż historiografia rozpadła się na niezwiązane ze sobą logicznie obszary badań. Autor, znów nawiązując do Kartezjusza, chce więc „zachować metodologiczną integralność”, trzymając się jednej „utartej ścieżki” (tamże).

W następnym podrozdziale M. Stabrowski prezentuje nurty badawcze, które zainspirowały jego metodologię. Głównymi autorytetami są tu Edmund Husserl, Max Scheler i ks. Józef Tischner. Jak stwierdzi Autor nieco dalej, „pierwotność świata przeżywanego (Husserl), historia jako dzieje etosów i wzorów osobowych (Scheler) i wreszcie sposób myślenia o przeszłości podług wartości (Tischner) otwierają nową perspektywę badawczą” (s. 23). Możliwość zastosowania Tischnerowskiej koncepcji „myślenia według wartości” w badaniach historycznych odnajduje w przypisie do eseju *Perspektywy hermeneutyki*. Filozof pisze m.in.: „W trakcie akcji [w narracji ewangelicznej – przyp. Sz.G.] ludzie dokonują szeregu wyborów różnych wartości [...]. Interpretując każdy z poszczególnych wyborów, możemy dojść do jakiegoś rysującego się »systemu wartości« inspirujących wybór. Ów zarys systemu wartości wybranych i porzuconych to pierwsza warstwa aksjologiczna narracji”¹. M. Stabrowski uznaje, że jest to najwyraźniejsze znane mu z literatury hermeneutycznej sprecyzowanie „możliwych zadań historyka” (s. 22). „[...] najpełniejszy dostęp do świata przeżywanego uzyskuje się w wyniku namysłu nad osobą i spotkaniem [...]” (tamże). Wśród swych inspiracji J. Tischnerem wymienia m.in. szczególne miejsce myślenia aksjologicznego w filozofii polskiej.

Kolejne dwa podrozdziały traktują o historii kultury, która może być rozumiana jako subdyscyplina kulturoznawstwa. Wartością jest dlań taki aspekt przedmiotu, który wywołuje jakąś reakcję podmiotu (obserwatora). Podmiot, słusznie lub nie, dostrzega w przedmiocie jakąś cechę. Autor zauważa, że rzadkością są w źródłach opisy neutralne, pozbawione ocen. Tych zaś dokonywano zazwyczaj według systemu norm innego niż dzisiejszy; badacz ma poznawać właśnie ową odmiennosc. „To [...] XVII-wieczni jezuici mają nas pouczyć, kim jest wedle nich człowiek, kim Bóg, a czym świat, w którym żyją” (s. 25). Nie trzeba abstrahować od współczesnej moralności i mentalności, ale nie należy ich także absolutyzować. „Historyk kultury [...] pyta, dlaczego i jaką hierarchię wartości zdradza jakiś gust i zdradzający go osąd” (tamże). Badacz jest zdania, że system wartości w danej epoce cechuje spójność i logiczność.

Drugi rozdział wstępu traktuje zarówno o źródłach, jak i o literaturze przedmiotu; w jego dwóch podrozdziałach Autor omawia stan badań nad kaznodziejstwem oraz jezuitami w nowożytnej Polsce, przeplatając informacje na temat źródeł i ich autorów oraz na temat literatury przedmiotu. Deklaruje, że „każde źródło jest dla nas ważne” i że nawet poboczne „świadczenia epoki” wskazują na ten sam etos, co „świadczenia głównego nurtu”. Autor postuluje więc „poznawanie epoki poprzez skupienie się na »marginesie« kultury”, które to podejście „ma bogatą tradycję” (s. 27). Powołuje się na Michela Foucaulta, przede wszystkim jednak na Alexandre’a Koyré. Za arbitralny uważa nie wybór określonych źródeł, lecz „podział na ważne i nieważne, na centrum i marginesy, na przykład podług popularności” (s. 28).

¹ J. TISCHNER, *Perspektywy hermeneutyki*, w: TENŻE, *Myślenie według wartości*, Kraków: Znak 1993, s. 121; cyt. za omawianą pracą M. Stabrowskiego, s. 21-22.

Wrocławski kulturoznawca omawia polską literaturę przedmiotu, najpierw na temat kaznodziejstwa (s. 29-36), dalej tę poświęconą dziejom jezuitów w Polsce, łącząc to omówienie z podstawowymi danymi biograficznymi „swoich” kaznodziejów. Szczególną uwagę Autora przyciągnęły prace Janusza Droba² oraz ks. Mieczysława Brzozowskiego³. Jak stwierdza, odmiennosc perspektyw obu uczonych nie pozwala na ich pogodzenie: „M. Brzozowski wpisuje kazania Młodzianowskiego w zastany obraz epoki, tymczasem Drob rekonstruuje ten obraz na podstawie kazań franciszkańskich” (s. 42). Z tych dwóch podejść Stabrowskiemu wyraźniej bliższe jest podejście Droba, zaś z tezami Brzozowskiego niejednokrotnie polemizuje.

J. Drob wyraził przekonanie „o prawdopodobnej jednorodności wszystkich kazań barokowych”, niezależnie od formacji duchowej (także zakonnej) autorów; Autor *Świata według wartości...* nie jest tego pewien, dlatego skupia się na dziełach kaznodziejów z jednego zakonu, wydanych w ciągu jednego półwiecza (s. 36), a w zasadzie w ciągu trzydziestu lat. W ostatnim rozdziale wstępu czytamy, że podstawą źródłową pracy jest 10 tomów kazań wydrukowanych w latach 1671-1697 w Kaliszu, Poznaniu i Lublinie. Jak dowiadujemy się nieco wcześniej, stanowią one 6 kolekcji kaznodziejskich autorstwa jezuitów: Aleksandra Lorencowicza (1605-1675), Pawła Kaczyńskiego (1611-1676), Tomasza Młodzianowskiego (1622-1686) oraz Jana Ignacego Krosnowskiego (1629-1697). Najbardziej znany jest T. Młodzianowski, „wybitny teolog, filozof, kaznodzieja, mistyk, a także misjonarz”, „jedna z najznamienitszych postaci kultury barokowej w XVII-wiecznej Polsce, a być może filozofii polskiej w ogóle” (s. 41). W wyborze źródeł, wedle Autora, zaznaczyła się zarówno ich różnorodność, jak i jednorodność (wybór kazań na niedziele i święta). M. Stabrowski za Platonem przyjmuje, że najważniejsze tematy do rozważania to Bóg, człowiek i świat, lecz te same zagadnienia rozpoznaje jako najważniejsze również w ujęciu kaznodziejów. Rozwija następnie szereg pytań badawczych, przedstawia i uzasadnia wybraną metodę konstruowania wyводу.

We wprowadzeniu do pierwszej z głównych części pracy – *O Bogu* – Autor przypomina, że dla XVII-wiecznego jezuita Bóg jest prawdziwy i żyje, nie należy więc kazań postrzegać tylko z perspektywy ich pragmatycznych celów. „[...] granicą między kulturami, którą chcemy przekroczyć lub przynajmniej wyraźnie dostrzec, jest »śmierć Boga«” (s. 48). Kim więc jest Bóg według jezuitów epoki baroku? Po pierwsze – Stwórca; „[...] kreacja jest świadectwem Boga prawdziwego, być może nie najważniejszym, ale na pewno pierwszym” (s. 49). Kaznodzieje częściej mówią o relacji między Bogiem a stworzeniem, ono zaś nabiera znaczenia dla ludzi „dopiero w odniesieniu do nieskończonej godności” Stwórcy (s. 49). Stworzenie nie jest Bogu potrzebne, ale służy Jego chwale, do której Bóg dąży – „jest to porządek typowy dla etosu rycerskiego” (s. 50). Bóg jest mądry i wszechmocny. Przy tym,

² J. DROB, *Model człowieka wieku XVII w kazaniach Bernarda Gutowskiego*, „Roczniki Humanistyczne” 29(1981), z. 2, s. 75-140; TENŻE, *Trzy zegary. Obraz czasu i przestrzeni w polskich kazaniach barokowych*, Lublin: TN KUL 1998.

³ M. BRZozowski, *Kulturowe i historyczne uwarunkowania kaznodziejstwa Tomasza Młodzianowskiego*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1988.

choć to paradoks, jest to „wszechmoc ograniczona”. Kaznodziejów zachwyca wątek kreacji *ex nihilo*, a najpełniejszym objawem wszechmocy Boga jest stworzone przezeń życie „obywatelskie”, wspólne. „Wszechświat – zauważa M. Stabrowski – jest Państwem Bożym, Rzeczpospolitą” (s. 52). Wszechmoc Boga wywołuje strach, pokorę, ale i nadzieję, że zło zostanie pokonane. Godząc się na ukrzyżowanie, Bóg swoją wszechmoc powstrzymuje.

Bóg jezuitów jest także Monarchą. Ciekawe jest odniesienie Jego obrazu do sarmackich ideałów politycznych: u T. Młodzianowskiego Baranek ma „absolutum Dominium”, którego szlachta się obawia, ale ma też „Księgę przy sobie, podobno statut Niebieski”, co wskazuje – według M. Stabrowskiego – na „praworządność takiej formy sprawowania władzy” (s. 54). Zazwyczaj obraz Bożego absolutyzmu łagodzi wspólne królowanie Trójcy Świętej, bądź też Bóg zostaje ukazany jako rezygnujący z władzy absolutnej. Inne wyróżnione cechy Boga-Monarchy to Jego łagodność i „cichość”. Pokora jest szczególnie widoczna we Wcieleniu. „Cnota pokory ufundowana jest na sile i mocy” (s. 56). Ważna jest także bliskość Boga względem ludzi. U kaznodziejów, jak i u omawiającego ich teksty Badacza, znajdziemy nawiązania do ustroju politycznego Rzeczypospolitej, a także do toczonych przez nią wojen. Bóg-Monarcha to także Bóg żywy, witalny, silny; to Wojownik i Zwycięzca. Lecz Syn Boży to również Sługa. „Panowanie nie może obyć się bez konfliktów i wojen, z tą największą bitwą, czyli z męką i śmiercią na krzyżu” (s. 64).

Druga grupa funkcji Boga to, by tak rzec, funkcje opiekuńcze. Człowiek potrzebuje Chrystusa jako obrońcy, przede wszystkim przed śmiercią, lecz Bóg jest mu także Rodzicem – i to częściej Matką niż Ojcem: „Aspekt męski w Bogu ujawnia się w Stworzycielu, Monarsze, Prawodawcy, Sędzi – zaś troska, miłość, bezinteresowność, wybaczenie przedstawiają Boga-Matkę” (s. 67). Bóg jest Dobroczyńcą, najpierw przez obdarzanie życiem, później przez swoją Opatrzność, którą zjednać sobie można dobrocią i pobożnością; jest też Pasterzem, Gospodarzem (zwłaszcza u kaznodziei J. Krosnowskiego – dochodzi tu do głosu etos ziemiański) i Lekarzem, który sam szuka chorego człowieka⁴. Aby wierni – świadomi późniejszego Zmartwychwstania – męki swego Pasterza nie przeżywali nazbyt spokojnie, duchowni przedstawiają im sugestywny, budzący silne emocje obraz Pasji (celuje w tym P. Kaczyński). Bóg jest miłosierny i łaskawy – cechy te należą do Jego istoty. Jeśli człowiek odchodzi od Boga, to z własnej woli i stopniowo. Gdy Bóg go karze, czyni to niejako wbrew własnej naturze. Ciekawe jest spostrzeżenie, że brak „w kazaniach rozbudowanego kultu świętych i, co wręcz niewiarygodne, niewiele jest tam śladów kultu maryjnego” (s. 77), przy czym M. Stabrowski wchodzi tu w polemikę z M. Brzozowskim: nie przeczy tezie o udziale jezuitów w szerzeniu kultu maryjnego, uważa jednak, że w zbiorach kazań wy-

⁴ Motyw wyraźnie obecny w kaznodziejstwie średniowiecznym, zob.: H. LUTTERBACH, *Der „Christus medicus” und die Sancti medici. Das wechselvolle Verhältnis zweier Grundmotive christlicher Frömmigkeit zwischen Spätantike und Früher Neuzeit*, „Saeculum” 1996, nr 47, s. 239-281; K. BRACHA, *Nauczanie kaznodziejskie w Polsce późnego średniowiecza. „Sermones dominicales et festiales” z tzw. kolekcji Piotra z Miłostawia*, Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej im. Jana Kochanowskiego 2007, s. 114-117.

rażnie widoczny jest chrystocentryzm (s. 77-78, przyp. 358). Zapewne chodzi tu Autorowi o chrystocentryzm pobożności a nie chrystocentryzm teologiczny, ten ostatni jest bowiem w katolicyzmie pewną oczywistością, a z kultem maryjnym bynajmniej się nie kłóci.

Bóg u kaznodziejów jawi się też jako Sędzia. Jest sprawiedliwy (także jako Prawodawca) i nie działa kapryśnie. „[...] człowiek złamał prawo, zgrzeszył, więc człowiek, choć Bóg-Człowiek, musi za to wziąć odpowiedzialność. Prawo tworzy wspólną płaszczyznę dialogu (odpowiedzialności) człowieka z Bogiem” (s. 79). Brak różnicy wartościowania między sądem a zemstą, jedno i drugie jawi się jako sprawiedliwe. Człowieka czeka dwukrotny sąd Boży: w chwili śmierci oraz Sąd Ostateczny. Jednak w badanych przez M. Stabrowskiego kazaniach, jak się okazuje, sąd ten nie jest tematem dominującym⁵. W kazaniach do uczniów Bóg-Sędzia jest Mistrzem-Egzaminatorem. Po Sędzi pojawia się Bóg karzący. Autor jednak umiejętnie tłumaczy straszliwe wizje gniewu Bożego: to się **jeszcze** nie dzieje, Bóg **może** dopiero okazać bezwzględność, jeśli grzesznicy się nie opamiętają. Niszcząc świat materialny, Bóg chce im uświadomić, że świat ów nie jest wart ich przywiązania. „Opowiedzieć się przeciw Bogu, to w mniemaniu jezuckich księży wybrać coś radykalnie przeciw-wartościowego” (s. 85). Poza tym „nad srogością i karą zawsze góruje miłosierdzie i dobroć Boża” (s. 86).

Zastanawia się Autor nad kaznodziejską wizją Boga jako Osoby. Bóg jest wolny; jeśli mowa w stosunku do Niego o „konieczności”, to tylko w przybliżeniu (s. 89). Bóg jest radosny, skory do dialogu, miłuje szczerść; nie oczekuje rezygnacji z całego dotychczasowego życia, tylko podporządkowania go Jego woli. Z kolei wizja Jezusa w Ogrójcu, Boga przeżywającego strach, znajduje u P. Kaczyńskiego takie wyjaśnienie, iż jest to sposób na ukrycie się Boga, ukrycie wszechmocy. „Skuteczność ukrycia największa jest wtedy – pisze M. Stabrowski – gdy Bóg przejawia emocje, które są mu najbardziej obce. Właśnie strach i obawę” (s. 93). Nie znaczy to oczywiście, by człowieczeństwo Chrystusa jezuci uważali za pozorne. Bóg jawi się z kolei jako cierpiący nie tylko w kontekście pasyjnym, lecz także jako Stwórca znieważony ludzkim grzechem, co nawiązuje do etosu rycerskiego. Innym razem Bóg ukazany zostaje niemalże jak szlachcic-sąsiad, z którym należy żyć w zgodzie i w zażyłości. Cieleśność Chrystusa jest najbardziej widoczna w Bożym Narodzeniu i w wydarzeniach Wielkiego Tygodnia.

Część druga pracy zatytułowana jest *O świecie*. Pierwszy jej rozdział dotyczy Kosmosu. Autor wskazuje, że kaznodzieje często sięgają do pisarzy antycznych. Bóg ukazywany jest jako Budowniczy świata. Obraz świata jako Bożego gospodarstwa czy pałacu nawiązuje do etosu ziemiańskiego. M. Stabrowski zastanawia się nad ewentualnym wpływem na

⁵ Ostatnio na ten temat w kaznodziejstwie średniowiecznym: *The Last Judgement in Medieval Preaching*, red. Th. Mertens, M. Sherwood-Smith, M. Mecklenburg, H.-J. Schiewer, (Sermo: Studies on patristic, medieval, and reformation sermons and preaching, ed. R. Andersson, vol. 3), Turnhout: Brepols 2013; K. BRACHA, „Sermo de die iudicii” Jana Milcza z Kromierzyża w polskich rękopisach z XV w. i jego adaptacja, w: *Česko-polské kazatelské vztahy ve středověku*, red. K. Bracha, M. Nodl, (Colloquia mediaevalia Pragensia, t. 16), Praha: Filosofia 2016, s. 19-29.

kaznodzieję „rewolucji naukowej XVII wieku, która odrzuciła koncepcję świata jako skończonej całości” (s. 104), a to na podstawie zdania A. Lorencowicza – „Panu Zmartwychwstałemu dane było, królestwa i Państwo Uniwersalne, ni miejscem ni czasem nieograniczone” (cytowane tamże). Czy nie jest to nadinterpretacja? Sądzę, że chodzi tu po prostu o pełne uczestnictwo Jezusa Zmartwychwstałego w panowaniu, które Bogu i tak przysługuje od zawsze, oraz o pełne zwycięstwo nad szatanem, „władcą tego świata”. W zasadzie jednak ujęcia te nie muszą być ze sobą sprzeczne.

Stworzenie jest Księgą Natury, pozwala poznać Bożą mądrość. Rzeczy stworzone w jakimś – choć nierównym stopniu – odzwierciedlają Stwórcę (tu dostrzega Autor wpływ Pseudo-Dionizego Areopagity), stanowią jego „herby”. „Bóg oddzielił światłość od ciemności [...]. Ciemności są według Kaczyńskiego szpetne, można dodać – złe” (s. 106). Ta ocena trzy strony dalej prowadzi jednak naszego historyka kultury do konstatacji, że „złego można w dobry sposób użyć” (s. 109), a to na przykładzie uznania kaznodziei (A. Lorencowicza) dla służącej odpoczynkowi nocy. Czy to nie drobna nadinterpretacja, skoro chodzi o ujęcia autorstwa dwóch różnych kaznodziejów? Zwróćmy ponadto uwagę, że owa „szpetna” noc jest w pierwotnej wizji biblijnej również przedmiotem Bożej ingerencji: „I uczynił Bóg dwie światła wielkie: światło większe, aby rządziło dzień, i światło mniejsze, aby rządziło noc; i gwiazdy. [...] żeby rządziły dzień i noc i dzieliły światłość od ciemności. I widział Bóg, iż było dobre” (Rdz 1,16.18)⁶. Noc, jak sądzę, jest ciemnością „ujarzmioną”, poddaną „władzy” światłości.

Wśród ciał niebieskich jest hierarchia, a szczególne miejsce przypada oczywiście słońcu. Ponad ziemią jest niebo, które w jakimś sensie można widzieć, gdyż oddzielają je od ziemi żywioły przezroczyste (powietrze, ogień); z kolei żywiołami ciemnymi (ziemia, woda) Bóg zasłonił przed człowiekiem znajdujące się poniżej piekło. W ten sposób wskazał mu właściwy kierunek (s. 108). Co ciekawe, ciała niebieskie opisywane są w kazaniach jak istoty żywe, podlegające prawu moralnemu i choć M. Stabrowski nie chce przypisywać jezuitom „panwitalizmu”, to „nie sposób nie dostrzec tej z istoty obcej poglądom mechanistycznym postawy, która, jak słusznie zauważa J.A. Drob, świadczy o wyższej randze astrologii niż astronomii wśród XVII-wiecznych kaznodziejów” (s. 109-110)⁷.

Kolejny rozdział omawia obraz zaświatów: nieba i piekła. Pierwsze porównywane bywa do domu i do ogrodu; społeczność zbawionych będzie, a jakże, hierarchiczna, choć będzie to hierarchia wynikająca z pobożności a nie z urodzenia. Mówiąc o niebie, kaznodzieje zostawiają jednak miejsce na tajemnicę⁸. Łatwiej sobie wyobrazić piekło; i tam będzie hierar-

⁶ Cytat biblijny za: *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*, transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI wieku i wstępy ks. J. Frankowski, Warszawa: Vocatio 2000.

⁷ Por. ciekawe uwagi na temat astrologii odnośnie do XV-XVI wieku w: G. MENTGEN, *Astrologie und Öffentlichkeit im Mittelalter*, (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, hrsg. von A. Haverkamp, Bd. 53), Stuttgart: Hiersemann 2005, s. 216-258.

⁸ Robert Easting, pisząc o średniowiecznych wizjach zaświatów (ze szczególnym uwzględnieniem nieba), zauważa: „[...] in visions of the otherworld, where we might expect to find heaven envisa-

chia – hierarchia udręczenia, ze złymi chrześcijanami na szczycie. Autor podkreśla jednak, że „analizowane kazania jezuickie nie należą do nurtu kaznodziejstwa strachu” (s. 116), o piekło nie mówi się częściej niż o niebie⁹. M. Stabrowski wskazuje na ciekawy rys kazań: „przybliżyć wiernym to, co trudniej im sobie wyobrazić, uprzytomnić, zrozumieć” (s. 117). Kaznodzieje zwalczają złudzenia wiernych, że męki piekielne kiedyś dobiegną końca. Piekło jest światem na opak, w którym człowiek pragnie śmierci, a ona przed nim ucieka.

Rozdział trzeci w tej części poświęcony jest mieszkańcom zaświatów. W osobnych podrozdziałach omówiono obraz aniołów i diabłów w analizowanych kazaniach; pierwszy z nich zawiera obszerny punkt pt. *Zadania i obowiązki anielskie*. Omawiając wybrane wątki kazań, M. Stabrowski wyprowadza z nich wnioski na temat poszczególnych cech mentalności barokowej. Tak np. anioł jest dla człowieka przykładem cnoty czystości, ta z kolei powiązana jest z mądrością, dostępem do wiedzy: „Aniołowie z natury są czysti, ale i z natury mają znaczne zdolności poznawcze. Zatem i w człowieku cnoty te powinny współwystępować” (s. 130). Inną cnotą aniołów jest miłosierdzie, łaskawość wobec nieprzyjaciół – ale nie nieprzyjaciół Boga! „Ta sama zasada dotyczy i ludzi. Miłosierdzie i pokora nie stoją w sprzeczności z czynem zbrojnym i gotowością do odwetu” (tamże)¹⁰. Z kolei „myślenie hierarchiczne” przejawia się w przekonaniu o większej surowości sprawiedliwości Bożej wobec zbuntowanych aniołów niż wobec ludzi: anioł jest doskonalszy, więc spoczywa na nim większa odpowiedzialność (s. 131). Z kolei obraz diabła – pojawiający się u J. Krosnowskiego częściej niż u pozostałych kaznodziejów – nie otrzymuje pierwszorzędnej roli w nauczaniu religijno-moralnym; „nad fragmentami poświęconymi diabłu dominuje *Boże dopuszczenie czy ludzka wola*”; „pierwszym źródłem obaw jest sam człowiek, a nie diabeł, piekło, ciało, grzech” (s. 144).

ged, we often find that it is at best glimpsed from afar, and often not even approached” (R. EASTING, *Access to Heaven in Medieval Visions of the Otherworld*, w: *Envisaging Heaven in the Middle Ages*, red. C. Muessig, A. Putter, (Routledge Studies in Medieval Religion and Culture, vol. 6, London–New York: Routledge 2007, s. 79). Pewien standard niedostępności wiedzy o niebie ustanowili dla chrześcijaństwa prorok Izajasz (Iz 64,4 wg numeracji Wulgaty) i św. Paweł (1 Kor 2,9, gdzie nawiązuje do Izajasza; 2 Kor 12,2-4), choć do drugiego z nich odwoływała się ignorująca ów standard *Apokalipsa Pawła* (IV wiek) – na sprzeczność tę zwrócił uwagę św. Augustyn (R. EASTING, *Access to Heaven*, s. 78).

⁹ Por. S. BYLINA, *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*, Warszawa: Upowszechnianie Nauki-Oświata „UN-O” 1992, s. 76-77, 80-81. W kontekście kaznodziejstwa bernardyńskiego zob. A. SZULC, „*Homo religiosus*” późnego średniowiecza. *Bernardyński model religijności masowej*, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza – Wydział Teologiczny 2007, s. 97-98; F. WOLAŃSKI, *Kaznodziejstwo bernardyńskie w staropolskim systemie komunikacji społecznej schyłku epoki saskiej. Studium kształtowania wyobrażeń i postaw*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2012, s. 351-355.

¹⁰ Por. W. BROJER, *Anioł w wyobraźni chrześcijan do XIII wieku*, w: *Wyobrażenia średniowieczna*, red. T. Michałowska, Warszawa: IBL PAN 1996, s. 155-176; TENŻE, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej. Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2003, oraz ostatnio J. DZIADEK, *Angelologia Mikołaja Włoskiego – kaznodziei hysogórskiego z połowy XV wieku*, w: *Debaty świętokrzyskie*, nr 2, red. K. Bracha, M. Marczevska, S. Cygan, Kielce: Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego 2016, s. 81-104.

Rozdział czwarty poświęcony jest ziemi. Warto zapewne wspomnieć, że świat i życie doczesne porównywane są do pełnego niebezpieczeństw morza, opieka ze strony Boga może się pojawić jako kotwica, życie wieczne – jako port. Życie bywa też po prostu podróżą, a ziemia, na której pobyt jest tymczasowy – np. gospodą. Afirmacja stworzenia każe jednak czasem zachwycać się pięknem tego świata: „Niekiedy bywa to zabawne, gdy grzmiący przeciw grzechom kaznodzieja poczyną rozprawiać o *rozkosznych kwiatkach, trawkach, jarzynkach i drzewkach*, przy czym zdrobnienia to nie jest nasza *licentia poetica*” (s. 164).

Tematem części trzeciej jest człowiek. W pierwszym rozdziale mowa jest o ciele. W kazaniach wiąże się ono zawsze z wartościowaniem, oceną, jest ona jednak ambiwalentna. W podrozdziale pierwszym omawia więc M. Stabrowski „pochwałę cielesności”. Ciało jest darem Boga, Ten zaś je przyodziewa, jak sądzi Autor – niezależnie od grzechu Adama i Ewy: nagość powinna być zakryta. „Jednakże nawet samo ciało jest przedstawiane jako ubranie. [...] Może więc nie powinniśmy mówić o tabu i tajemnicy, a przeciwnie – o niewartej większej uwagi oczywistości” (s. 170). Piękno, uroda ciała pojawia się w kazaniach rzadko, w dodatku bywa traktowana jako przeszkoda w życiu notliwym i droga do zguby. Na przykładzie wątku Judyty i Holofernesa u J. Krosnowskiego Autor pokazuje, jak łatwo kaznodziei porzucić kontekst biblijny bądź historyczny danej opowieści: „O przesłaniu i znaczeniu [...] decyduje kaznodzieja i kontekst kazania” (s. 171). Ciało budzi jednak szacunek, gdyż jest obrazem Bożym – jakkolwiek ułomnym. W podrozdziale drugim mowa o innej postawie wobec ciała: pogardzie. Stworzenie ciała człowieka z błota (a nie np. ze szlachetnego kruszcu) jest obrazem jego marności. M. Stabrowski odnajduje w uwagach T. Młodzianowskiego „wątpliwości, z którymi mierzyli się: Kartezjusz, Pascal, Spinoza i wreszcie Leibniz” (s. 175). Kaznodzieje są wobec ciała nieufni. „Ciało jest mało warte, ponieważ jest nietrwałe” (s. 177). Istnieje też bardziej radykalne ujęcie tematu: Bóg i człowiek na wojnie z ciałem. Na koniec Autor stwierdza, że brak jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, jak jezuita odnosił się do ciała, jego obraz zależy bowiem od kontekstu. Wierni „powinni zrozumieć, jak na nie wpływać, jak się nim posługiwać” (s. 179).

Kolejny podrozdział traktuje o zdrowiu i chorobie. Jezuita afirmują zdrowie, co wynikać ma z etosu rycerskiego, choć jest i dziś zrozumiałe (s. 180-181). Jednak pokładanie nadziei w nietrwałym przecież zdrowiu uznane zostaje za głupotę, a kaznodzieje potrafią pokazać negatywną stronę zdrowia i młodości: większą skłonność do grzechu. Choroba, będąc doświadczeniem słabości, może się przyczynić do nawrócenia chorego. Jednocześnie jest ona skutkiem grzechu, ostrzeżeniem przed grzechem bądź efektem czarów. Chorobą najbardziej niebezpieczną jest choroba duszy, nie ciała. Bóg zaś jest Pisarzem piszącym w księdze ludzkiego ciała, jest też najlepszym Lekarstwem wobec choroby.

Trzeci podrozdział nosi tytuł *Przyjemność, ból, asceza*. Jezuita afirmują doznania ciała, ale „miarą doznań jest pobożność” (s. 188). Krytykuje się obżarstwo i pijaństwo (jako brak umiaru), zwłaszcza w kazaniach mięsopustnych¹¹. Tańce nie budziły uznania, lecz zwalczano

¹¹ Por. M. MEJOR, *Fastnachtspredigten* (De carnisprivio), w: *Česko-polské kazatelské vztahy ve středověku*, s. 125-130.

no je „niezbyt usilnie” (tamże)¹². M. Stabrowski odsłania przed czytelnikiem metodę pracy XVII-wiecznego kaznodziei (jest to na tyle istotne, że pozwolę sobie na dłuższy cytat): „[...] należy dostrzec i choć w niewielkim stopniu uznać wartość uznawaną przez wiernych, następnie odciągnąć ich uwagę od przedmiotu, któremu określona wartość przysługuje, a potem odwrócić czy raczej rozbudować hierarchię wartości, wskazując na to, co przewyższa uznawaną wartość. [...] Duchowni zrazu akceptują zmysłowość i wagę wartości hedonicznych u wiernych, ale zaznaczają przy tym, że nieustannie należy być pobożnym. Kiedy już uwaga skierowana jest na pobożność i Boga, duchowni wskazują na wartości wyższe od przyjemności” (s. 189). A. Lorencowicz kojarzy w kazaniu wygodę i przyjemności z epikureizmem, wskazując, że „szkoła Chrystusowa” przeciwnie, każe „jak najwięcej cierpieć” (tamże). Nie ma lekarstwa na cierpienie, szuka się lekarstwa na strach przed cierpieniem. Pokój, jakiego doświadcza chrześcijanin, różni się od bezpieczeństwa czy dobrobytu, a brać się ma z odwagi i zaufania Bogu. Jak twierdzi Autor, problem zmysłowości ulega zagubieniu, gdyż kaznodzieje natychmiast przechodzą od niej do tematów odleglejszych, lecz (dla nich) ważniejszych. Jak jednak stwierdza nieco dalej, zmysłowość nie jest tym samym co cielesność, zaś asceza tym samym co udręki ciała; opozycja „dusza – ciało” nie oznacza pogardy dla życia (s. 201, 202).

Asceza to przede wszystkim post i zachowanie dziewictwa. Kazania wskazują także groźne skutki zaniechania praktyk ascetycznych. Księża dostrzegają wartości hedoniczne, lecz jako najmniej poważane w hierarchii wartości. Ból pojawia się np. w opisach cierpień męczenników, a w szczególności – w kazaniach o Męce Pańskiej. „Jest to świadectwo właśnie dostrzeżenia, a nie – jak chcą niektórzy badacze – pomijania ciała w tekstach religijnych” (s. 193).

Za ważniejszą od ciała uważana jest dusza, omawiana w drugim rozdziale trzeciej części pracy. Tak w Piśmie Świętym, jak i w kazaniach jest ona różnie rozumiana. Kaznodzieje czasem sięgają po koncepcje tomistyczne, czasem od tomizmu odchodzą; trudno też powiedzieć, na ile ich koncepcje mieszczą się w myśleniu nowożytnym. „A czyż niejednoznaczność nie jest wyrazem postawy *par excellence* nowożytnej?” (s. 196-197). Charakteryzuje duszę „przyrodzone piękno” (s. 198), które zbliża ją do aniołów. Jest ona najdroższym, co człowiek posiada – przynajmniej według A. Lorencowicza. Jest obrazem Boga, ale człowiek psuje ten obraz swoimi grzechami. U J. Krosnowskiego znajduje Autor analogię między duszą człowieka a ciałem Chrystusa. Zdarza się wizja wojny między duszą a ciałem, które jest „bramą dla diabła” (s. 200). Dusza musi panować nad ciałem, by ono nie zapanowało nad nią. „Jezuici należą do tej formacji kulturowej, która za wyższą uznawała duszę. [...] nasi jezuici [tzn. autorzy analizowanych tu kazań – przyp. Sz.G.] byli platończykami płacącymi trybut oficjalnemu arystotelizmowi” (s. 200-201). Badacz zaznacza jednak, że alternatywa „platonizm – arystotelizm” w podejściu do duszy nie może być w całej rozciągłości stosowana do ówczesnej polskiej myśli jezuickiej, zgłasza także wątpliwości co do dotychczasowej interpretacji tekstów T. Młodzianowskiego (s. 201, przyp. 1003).

¹² Por. C. LEGIMI, *La danza nel pensiero medievale tra esegesi e predicazione*, „Ludica” 2000, nr 5-6, s. 26-52.

Dalej Autor przechodzi do kwestii „władz duszy – emocji, rozumu, woli” (s. 202). Rozdział trzeci poświęcony jest uczuciom. Według J. Krosnowskiego doświadcza ich dusza ludzka (teza nie do pogodzenia z tomizmem – s. 202). Uczucia czy też afekty cechuje – według kaznodziejów – siła (przemocny wpływ na człowieka), niestałość, konflikty między nimi; mogą prowadzić do zerwania z Bogiem, ale z pomocą Boga można je opanować. Pragnienia można nie tylko tłumić, ale także właściwie wykorzystywać. Serca trzeba bronić, nie wolno dopuszczać do niego zła. „Kreśli się [...] obraz wielkiego serca i potężnych uczuć, nad którymi nie sposób zapanować, po to by w odniesieniu do Boga wykazać ich słabość i małość” (s. 206).

Kolejny rozdział dotyczy rozumu. Autor przeciwstawia się tezie o irracjonalizmie kaznodziejstwa barokowego, choć nie przeczy oczywistemu w nim rysowi afektywnemu. Podważa oczywistość opozycji „uczucia – rozum” i pyta, „jak rozumność traktowali jezuicy kaznodzieje i jak wpisywali ją w obraz człowieka” (s. 208). Odważnie dodaje: „Nie mamy bowiem podstaw, by zakładać, że współczesna koncepcja człowieka, zwłaszcza gdy nadajemy jej potoczny sens, jest bardziej adekwatna od barokowej” (tamże). Wskazuje, że kartezjańskie *cogito* to także „chcę, lubię, wybieram”. Rozum należy według kaznodziejów do władz duszy i jest powszechnym darem Bożym. Rozumność powinna być powiązana z etyką. Docenione zostają zdolności poznawcze rozumu, także u pogan, także u ludzi niewykształconych. Według M. Stabrowskiego „kaznodzieje jezuicy wyrażają i w formie, i w treści przekonanie o rozumnej naturze człowieka” (s. 211). Upodabnia ona człowieka do Boga. Człowiek nie ma jednak monopolu na rozumność – dzieli ją z aniołami, ale też (przynajmniej w jednym z kazań P. Kaczyńskiego) z częścią zwierząt. W jakimś sensie jest ona zniewalająca, bo rzeczom oczywistym „nie sposób zaprzeczyć” (s. 214). Jednak rozumność i cnotliwość nie są tym samym i niekoniecznie idą ze sobą w parze, choć – według kaznodziejów – iść powinny.

Omawiany rozdział zawiera dwa podrozdziały: *Poznanie i Ograniczenia rozumu*. Pierwszy z nich dzieli się na punkty poświęcone poznaniu Boga, poznaniu świata i samopoznaniu. Jeżeli chodzi o filozofię poznania, jezuici są przekonani o prymacie woli. Od niej i od uczucia zależny jest rozum człowieka. Jednak „wola i uczucie to jedynie impuls poznawczy, początek, po którym powinna nastąpić ciężka praca, która umożliwi właściwe użycie rozumu” (s. 218). Reprezentant powierzchownej erudycji, niedouk, nazywany jest... humanistą. Używanie rozumu nie jest kontemplacją, lecz działaniem. „W takim ujęciu wartości poznawcze spowinowacane są z witalnymi, jak również [...] z utylitalnymi” (s. 219). Jezuici to ludzie czynu, poszukujący rozwiązań najprostszych i najlepszych, choć zachęcają wiernych do rozmyślenia, namysłu, i to nawet nad nakazami Bożymi. Najwłaściwszym przedmiotem poznania jest oczywiście Bóg, a jezuici „przekonują wiernych, że poznanie Go jest możliwe” (s. 222), a P. Kaczyński dodaje nawet, że jest możliwe „z każdej rzeczy” (s. 225).

Poznawanie świata jest dobre o tyle, o ile jest środkiem do poznania Stwórcy albo służy uświadomieniu sobie bezwartościowości owego świata w porównaniu z Bogiem. Badanie przyrody dla niej samej nie ma sensu. Ważne jest także samopoznanie, ma ono służyć dążeniu do świętości i obronie przed grzechem. Poznanie powinno jednak poprzedzać ocenę.

Jednocześnie trzeba pamiętać, że „[...] każde adekwatne poznanie, nawet to dotyczące świata czy innych ludzi, odbywa się za pośrednictwem Boga” (s. 228). Optymizmowi poznawczemu towarzyszy zaś pogląd kaznodziejów o ograniczonych możliwościach rozumu ludzkiego, choćby co do ogarnięcia Bożego miłosierdzia czy łaskowości. Czasem kaznodzieja przybliża wiernym tajemnice (Trójcy Świętej czy Męki Pańskiej), zastrzegłszy, że są to tajemnice niepojęte; według M. Stabrowskiego nie jest to przejaw np. fideizmu, ale „konstatacje zdroworozsądkowe” (s. 231). Z innych przyczyn trudne jest zrozumienie człowieka. Ogólnie rzecz biorąc, dla skutecznego poznania rozum potrzebuje oświecenia przez Ducha Świętego.

W zakończeniu Autor pisze m.in. o odkryciu w trakcie pracy powinowactwa między zastosowaną metodą fenomenologiczną a przedmiotem badań. Na kilku stronach gromadzi wnioski dotyczące wartości, grupując je i hierarchizując według klasyfikacji M. Schelera (kolejno: religijne, duchowe, witalne, utylitarne i hedonistyczne).

Świat według wartości... jest analizą ciekawego materiału z interesującej perspektywy badawczej. Niejednokrotnie w trakcie lektury można odnieść wrażenie, że celem pracy jest obalenie narosłych w badaniach nad kulturą baroku mitów a przynajmniej nieścisłości, które urosły do rangi „prawd” naukowych czy potocznych „dogmatów”. Nie jest to bynajmniej zarzut: wydaje się, że M. Stabrowski dość przekonująco „rehabilituje” kulturę, o której pisze, choćby broniąc jej przed zarzutem irracjonalizmu (s. 207-208, 228-229). Wydaje się jednak, że Autor mógłby w rozważaniach metodologicznych bardziej uwzględnić pluralizm dyskursów czy światopoglądów w świecie współczesnym. M. Stabrowski pisze bowiem: „Skoro w danym okresie oczywiste było istnienie i obecność w przestrzeni życia codziennego aniołów, diabłów czy innych stworzeń, dziś uznanych za twory wyobraźni, to traktować to będziemy serio, pytając, jak odnosi się istnienie tych istot do obrazu świata” (s. 26). Wyraźnie odnosi się też, jak zasygnalizowałem wcześniej, do kultury współczesnej jako do kultury po „śmierci Boga” (por. s. 48). Sugeruje zatem, że w danej epoce nie widzi miejsca dla innego obrazu świata niż „głównonurtowy”. Takie podejście dziwi u Badacza wrażliwego przecież na kwestie konfesyjne, o czym świadczy wzmianka na s. 207, gdzie mowa o „historykach proveniencji katolickiej” (Autor zdaje się bronić kaznodziejstwa barokowego także przed nimi). Tymczasem i dziś nie brak jednostek i całych systemów religijnych, przyjmujących za realne istnienie aniołów i diabłów. Czy oczywiste dziś zmniejszenie się wpływu religii na mentalność społeczeństw upoważnia do traktowania dyskursu zlaicyzowanej większości jako wyłącznego „głosu epoki”? Wydaje mi się to dyskusyjne. Do dziś żywa jest przecież – z jej postulatami działania *ad maiorem Dei gloriam* oraz odróżniania środków od celu – duchowość ignacjańska, której wpływ na wyobrażenia moralne baroku tak dobrze ilustruje dokonana przez M. Stabrowskiego analiza kaznodziejstwa jezuitów.

Co do kwestii technicznych: drażni nieco metoda powtarzania omówionych już cytatów. Może to prowadzić do takich sytuacji, jak na stronie 103, gdzie Autor pisze: „W poprzed-

nimrozdziale świat był porównywany do utworu muzycznego, a Bóg do organisty” – podczas gdy odnośny cytat z kazania pojawia się, użyty w pracy po raz kolejny, wyżej na tej samej stronie. Pochwalić natomiast trzeba piękny, literacki język, znamionujący prawdziwego humanistę. I nie ma to nic wspólnego z powierzchowną erudycją.

Szymon Górski
Instytut Historii PAN, Warszawa
e-mail: sz.gorski@gmail.com

POKŁOSIE JUBILEUSZU 700 LAT DZIEJÓW LUBLINA PRZEDYSKUTOWANE NA NOWO

Lublin. 700 lat dziejów miasta, red. Grzegorz Figiel, Ryszard Szczygieł, Wiesław Śladkowski, Lublin: Wojewódzka Biblioteka Publiczna im. Hieronima Łopacińskiego w Lublinie 2017, ss. 369.

DOI: <http://dx.doi.org/10.18290/rh.2018.66.2-10>

Publikacje odbywających się cyklicznie wykładów rzadko pojawiają się w polskiej przestrzeni wydawniczej. Można by nawet rzec, że za rzadko, wszak nie są tylko zapisem upublicznianych indywidualnych wyników badań, ale posiadają wspólny mianownik. Za przykład można podać dość często wydawane w jednym woluminie akademickie wykłady inauguracyjne, czy wykłady o dziedzictwie kultury wygłoszone w warszawskiej Willi Struvego¹. W tę formułę wpisała się rocznicowa inicjatywa Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej im. Hieronima Łopacińskiego w Lublinie oraz Towarzystwa Biblioteki Publicznej im. Hieronima Łopacińskiego. Polegała ona na zaproszeniu wybitnych znawców dziejów Lublina do wygłoszenia czternastu autorskich wykładów. Oprócz ośmiu przedstawicieli UMCS-u, wśród autorów znajdziemy pracowników KUL-u, Uniwersytetu Rzeszowskiego, Muzeum Lubelskiego, Archiwum Państwowego w Lublinie i WBP. Pełny harmonogram ogłoszono w październiku 2015 r., a realizowano go do maja 2017 r. Sukces przedsięwzięcia wyniknął więc zarówno z solidności organizatorów, jak i referentów (niektórzy z nich zgodzili się na

¹ *Spotkania w willi Struvego 2001-2003: wykłady o dziedzictwie kultury*, red. D. Królak-Merska, K.J. Kwiecińska, Towarzystwo Opieki nad Zabytkami, Warszawa: Oficyna Wydawnicza TOnZ 2004.