

Rhetoric of (re)presentation

Retoryka (re)prezentacji

8 (3) 2021 EDITOR: EWA MODRZEJEWSKA

ANNA KAPUŚCIŃSKA-JAWARA

UNIwersytet Szczeciński

<https://orcid.org/0000-0002-5440-7725>

anna.kapuscinska@usz.edu.pl

Sanctitas et dignitas. Wczesny humanizm potrydencki a perswazyjno-parenetyczny zamysł Piotra Skargi w *Żywotach Świętych Starego i Nowego Zakonu*

Sanctitas et dignitas. Early post-Tridentine humanism and the persuasive-parenetic idea of Piotr Skarga in *The Lives of the Saints of the Old and New Order*

Abstract

Żywoty Świętych Piotra Skargi (1579) to tekst, który przez lata postrzegano głównie przez pryzmat realizacji zadań kontroreformacji i krzewienia kultu świętych po *Tridentinum*. Tymczasem zbiór w rzeczywistości okazuje się wszechstronnym, wysoce perswazyjnym przedsięwzięciem parenetycznym, który w oparciu o transcendentny „czwarty nurt” antropologii filozoficznej i z wykorzystaniem strategii retoryczno-literackich, stał się unikatowym w skali europejskiej skutecznym narzędziem formacji intelektualnej i duchowej mas wiernych w duchu humanizmu potrydenckiego.

Piotr Skarga's collection *The Lives of the Saints* (1579) is a text that for years has been commonly associated with the implementation of counter-reformation tasks and the promotion of the cult of saints after the *Tridentinum*. In fact, the collection turns out to be a comprehensive, highly persuasive parenetic project, which, based on the transcendent “fourth stream” of philosophical anthropology and the utilization of rhetorical-literary strategies, has become an effective tool, unique on a European scale, of intellectual and spiritual formation of the faithful in the spirit of post-Tridentine humanism.

Key words

hagiografia, duchowość, humanizm, antropologia potrydencka
hagiography, spirituality, humanism, post-Tridentine anthropology

License

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 international (CC BY 4.0). The content of the license is available at <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Received: 27 March 2020 | Accepted: 31 August 2021

DOI: <https://doi.org/10.29107/rr2021.3.2>

ANNA KAPUŚCIŃSKA-JAWARA

UNIwersytet Szczeciński

<https://orcid.org/0000-0002-5440-7725>

anna.kapuscinska@usz.edu.pl

Sanctitas et dignitas. Wczesny humanizm potrydencki a perswazyjno-parenetyczny zamysł Piotra Skargi w *Żywotach Świętych Starego i Nowego Zakonu*

1. Hagiograf-humanista – historia zapatrywań

Teza o przynależności Piotra Skargi (1536–1612) do formacji humanistycznej nie jest nowa. W odniesieniu do jego twórczości kaznodziejskiej sformułował ją przed pięćdziesięcioma laty Mirosław Korolko, nazywając przedsięwzięcie jezuitów „metafizyczną wersją humanizmu” (Korolko 1971, 3). Pogląd ten wpisywał się w ożywczą koncepcję badań nad piśmiennictwem kościelnym po *Tridentinum* (1545–1563), postulowaną od początku lat siedemdziesiątych przez Janusza Pelca, a dobitnie kwestionującą antyhumanistyczny charakter posoborowej literatury duchowościowej i sugerującą jej ideowe zakorzenienie w prądach umysłowych odrodzenia (Pelc 1970, 99). W tym samym czasie rozpoczęły się również dynamiczne, bardzo szeroko zakrojone prace nad opisem jezuickiego nurtu humanizmu potrydenckiego. Wszystkie te czynniki stwarzały, wydawać by się mogło, grunt więcej nawet niż sprzyjający wyważonemu i nieuprzedzonemu namysłowi nad całokształtem spuścizny Skargi, w tym nad *Żywotami Świętych* – dziełem bodaj najbardziej kontrowersyjnym i ewidentnie niedocenianym w literaturoznawstwie drugiej połowy minionego stulecia. Niestety, równoległe z przywołaną opinią Korolki, dającą wyraźny asumpt, by w jej świetle przestudiować także Skargowski zamysł hagiograficzny, w przestrzeni badawczej zaistniał konkurencyjny osąd Henryka Barycza, który dzieło jezuitę zakwalifikował jako niegodny uwagi wykwit myślowej naskórkowości i wtórności, a do tego przejaw niedopuszczającego krytyki fideizmu religijnego (Barycz 1971, 656-58). Pogląd ten pozostał na mieliznach zideologizowanego myślenia o żywotopisarstwie Skargi, ale – paradoksalnie – przez trzy kolejne dekady, wraz ze sformułowaną w połowie wieku opinią Juliana Krzyżanowskiego (1953, 162), piętnującą *Żywoty* jako zbiór wyzbyty nadrzędnych wartości filozoficzno-ideowych, miałki intelektualnie i regresywne, stanowił bardzo mocną przeciwwagę dla perspektywy humanistycznej w badaniach nad tekstem, a w zasadzie skutecznie zniechęcał do ich prowadzenia.

Dopiero na początku obecnego stulecia gruntowna rewizja anachronicznych zapatrywań, wsparta drobiazgowymi studiami, pozwoliła wyświetlić rzeczywisty profil dzieła Skargi oraz jego związki z formacją humanistyczną. Andrea Ceccherelli dokonał tego przede wszystkim przez pryzmat badań źródłoznawczych, których celem było – jak deklarował – prawidłowe naświetlenie *Żywotów* z właściwej im perspektywy i usytuowanie ich w horyzoncie pytań natury kulturowej, literackiej i językowej (2003). Z kolei pisząca te słowa odtworzyła metodę parenetyczną Skargi, pozwalającą na harmonijne zespalanie wykluczających się na pozór obszarów tradycji oraz zaprogramowanie zbioru jako uniwersalnego narzędzia chrześcijańskiej *paidei* – zgodnego z nauczaniem *Tridentinum*, a zarazem utrzymanego w duchu antropologii humanistycznej, z której ideami wyraźne punkty styczności wyznaczał nie tylko postulowany projekt *sanctitas et dignitas*, ale także podporządkowanie całego dyskursu klasycznym zasadom retoryki (2008). Kwestia inspiracji ideowych hagiografa, jak i zastosowanych w *Żywotach* rozwiązań formalnych oraz technik perswazyjnych, jakkolwiek dość szeroko wówczas udokumentowana, pozostała przy tym – przyznaję – nadal otwarta, zachęcając do kontynuacji studiów i namysłu nad szeregiem dalszych zagadnień.

Pewna ich część stała się przedmiotem refleksji literaturoznawczej już w następnej dekadzie, znajdując kulminację w dyskusjach związanych z obchodem czterechsetlecia śmierci jezuitę. Szczególnie potrzebny i wartościowy okazał się w ich toku głos Aliny Nowickiej-Jeżowej (2013), w całości poświęcony dialogowi z humanizmem renesansowym w dziełach Skargi. Po pierwsze, przyniósł on systematykę kluczowych wątków projektu antropologicznego jezuitę, nader trafnie skojarzonych z kategoriami historyzmu, relacji Boga i świata ludzkiego, natury i egzystencji, a nadto powołania chrześcijańskiego, rozwoju osobowego, heroizmu duchowego i wzorca rycerza oraz obywatela. Po drugie, autorka spożytkowała oryginalne ukształtowanie owych wątków jako obszar namysłu zarówno nad istotą formacji potrydenckiej oraz głęboką strukturą dziejących się na jej łonie procesów, jak i nad napięciami między założeniami humanizmu a projektem Skargi, w tym wewnętrznymi przesunięciami akcentów w granicach paradygmatów: antropologicznego, aksjologiczno-etycznego, epistemologicznego i estetycznego. Znaczna część tych syntetycznych ustaleń odnosi się, rzecz jasna, również do *Żywotów* i ma kapitalne znaczenie podsumowujące, spinające oraz dopełniające wypowiedzi poprzedników.

Ostatnie dwa dziesięciolecia przyniosły zatem realny przełom w postrzeganiu spuścizny żywotopisarskiej Skargi. Co więcej, w badaniach definitywnie została przewyżniona redukcjonistyczna, ahistoryczna interpretacja humanizmu potrydenckiego w Polsce oraz wyrosłych na jego gruncie dzieł i zjawisk. Trzeba natomiast zdać sobie sprawę, że ta bezsprzecznie komfortowa sytuacja nie zwalnia ze stawiania dalszych pytań, i to zarówno o hagiograficzny projekt polskiego jezuitę,

jak i o formację potrydencką oraz swoistą, twórczo zasymilowaną przez pisarza formułę antropologiczną, będącą wszakże umocowaniem zarówno dla jego koncepcji retorycznej, jak i wyrastającego zeń zamysłu perswazyjno-parenetycznego. W poprzednich badaniach bowiem nie wszystkie kwestie zostały dostrzeżone lub dostatecznie opisane i zinterpretowane, a to sprawia, że ich wyartykułowanie nadal jawi się jako nagląca konieczność zarówno dla rekonstrukcji kultury posoborowej, jak i dla wyświetlenia ideowej i metodologicznej specyfiki wyrastających z niej tekstów, w tym również Skargowskich *Żywotów*.

2. Hagiograf-retor – skala problematyki

Truizmem wyda się zapewne stwierdzenie, że każda narracja hagiograficzna nastawiona jest na cel perswazyjny, niemniej trudno pominąć je tutaj milczeniem – zwłaszcza w kontekście *Żywotów* Skargi, których związki z retoryką bywały odnotowywane doprawdy sporadycznie, a do tego najczęściej bez dostatecznego zwrócenia uwagi na specyfikę uruchamianych w dziele strategii przekonywania. Wprawdzie wspomniane już opracowanie z 2008 roku przyniosło pewien ogólny zarys perswazyjnego projektu hagiografa, w tym elementarne rozpoznania na temat antropologicznych, aksjologicznych i społecznych kontekstów zbioru, jego potencjału komunikacyjnego, wreszcie – specyfiki podejmowanych w nim operacji *inventio* i *dispositio* (Kapuścińska 2008, 24-42; 86-103; 199-218), jednakże o kanoniczne kategorie klasycznego dyskursu retorycznego potrącało ono na tyle marginalnie, że wypadaloby uznać je raczej za prolegomenon do monografii zagadnienia niż za syntetyczną propozycję „prawdziwie retorycznej” – by posłużyć się określeniem Adama Rysiewicza – analizy tekstu parenetycznego (Rysiewicz 1990, 13). Oczywiście, padły w nim odpowiedzi na większość kluczowych dla analizy perswazyjności pytań: przede wszystkim o to, kto, kogo, do czego i jak przekonywał w utworze, jakie motywacje oraz cele towarzyszyły tym wysiłkom, jak zorganizowane zostało zaplecze inwencyjne *Żywotów* i zastosowane – zwłaszcza w perytekście – instrumentarium retoryczne. Faktem natomiast pozostaje, że problematyka Skargowskiej retoryki hagiograficznej jako narzędzia mobilizacji społeczeństwa nie była w obrębie tych badań ani pierwszoplanowa, ani autonomiczna, stąd w dalszym ciągu domaga się ona pilnej systematyzacji, najlepiej odrębnego i drobiazgowego opracowania – podobnego temu, jakie Korolko przed półwieczem poświęcił prozie *Kazań sejmowych*.

Potrzeba ta szczególnie mocno ujawnia się w konfrontacji z sądami, które wciąż – mimo znaczącej ewolucji zapatrywań historycznoliterackich – chcą widzieć w *Żywotach* projekcję o intencji głównie polemicznej, do tego podejmującą gwałtowny spór z renesansową wizją życia: radykalnie zrywającą z humanistyczną

tradycją antropologiczną i stawiającą czytelnika przed dramatycznym wyborem między cielesnością a angelicznością; doskonałą na płaszczyźnie elokucyjnej, dość jednak okrojona w sferze inwencji i ambicji argumentacyjnych (Mrowcewicz 2012, 42-43). Na szczęście opinie tego typu pojawiają się dziś sporadycznie, przekonują jednak, że w narracji badawczej nadal istnieje poważna luka, którą powinien wypełnić „mocny dyskurs” odsłaniający perswazyjno-parenetyczny zamysł jezuickiego hagiografa w jego „prawdziwie retorycznym” konturze – historycznie umotywowanym i powiązaniem z określoną aksjologią.

Oczywiście, niniejsze studium nie jest w stanie odpowiedzieć na owo zapotrzebowanie nawet w drobnej części, może jednak pokazać funkcjonalność myślenia o *Żywotach* jako wielkim – rozpisany na heterogeniczne elementy hagiograficzne oraz perytekstowe – akcie retorycznym: adresowanym do szerokich mas wiernych, wyrosłym z humanizmu chrześcijańskiego i potrzeb duszpasterskich podyktowanych reformistyczną polityką Kościoła potrydenckiego, a przy tym realizującym właściwy dla jezuickiej *humanitas* paradygmat nowoczesnej literatury duchowościowej, która – z założenia – nie tylko podporządkowana była konkretnym celom formacyjno-katechetycznym, apologetyczno-polemicznym i dewocyjnym, ale również stanowiła realną odpowiedź na mentalne oraz duchowe potrzeby i wymagania ówczesnych odbiorców.

Ponieważ w dotychczasowych badaniach nad kompendium perspektywa retoryczna nie była w żaden sposób nagłaśniana czy uprzywilejowana, a o „retoryce Skargi” zwykło się mówić przede wszystkim w kontekście *Kazań sejmowych* i jego pism polemicznych czy pozytywno-kontrowersyjnych, wizerunek jezuity jako hagiografa-retora nie zyskał charakteru obiegowego. O ile więc przysługujące pisarzowi określenia „kaznodzieja-retor” i „publicysta-retor” to już w zasadzie komunały, o tyle nadal zupełnie nieostro rysuje się w powszechnej wyobraźni sylwetka żywotopisarza-intelektualisty – retora i parezjasty, który rekonstruując tradycje *vita*, wypełniał w doskonały sposób wszelkie reguły retoryki, i to retoryki humanistycznej, łączącej sprawność wysłowienia z imperatywami sprawczości oraz szczerości. Tymczasem faktem jest, że owa retoryka – wyrazista, acz szlachetna i dyskretna; domagająca się bardzo specyficznej autoprezentacji nadawcy zbioru; angażująca intelekt, uczucia i wyobraźnię; operująca środkami uczciwej perswazji i przekonująca do doskonalenia człowieczeństwa przez wytrwałe wypełnianie cnót indywidualnych i społecznych (Korolko 1978, 32) – w pełni zdefiniowała kształt *Żywotów*. Nie idzie przy tym tylko – jak w przypadku kazań lub traktatów – o organizację poszczególnych jednostek tekstowych, lecz przede wszystkim o motywację retoryczną i antropologiczną przynależną całości zbioru, o jego strukturę koncepcyjną i holistyczną metodę oddziaływania na odbiorcę. Opierając swój projekt na założeniach retoryki humanistycznej, Skarga wypracował bowiem całkowicie nową formułę przekazu parenetycznego, w którym

dyskurs pozafabularny miał stanowić niezbywalny i nieusuwalny kontrapunkt wątków hagiograficznych, współtworząc wraz z nimi – ilustrowany ich „niemą retoryką” (Skarga 1610, B^r) – spójny, cykliczny, koncentrycznie zakomponowany podręcznik życia duchowego – doskonalenia *humanitas* i *christianitas*.

Jeśli spojrzymy na *Żywoty* z tej perspektywy, bez trudu odnajdziemy w nich wszystko to, czego nie mogli – czy raczej, pod wpływem wspomnianych uprzedzeń, nie chcieli – dostrzec przez lata krytycy kompendium, a więc, po pierwsze, ich znakomity zamysł i kształt retoryczny; po drugie, aktywną parenezę i szeroko zakrojony program reformistyczny (a nie, jak zwykle się twierdzić, dominantę polemiczną czy ofensywną kontrreformacyjność); po trzecie wreszcie, wyraźny związek między wzorcową formą ich prozy a niezwykle głębokimi treściami wykładu, obejmującego kluczowe dla humanizmu potrydenckiego kwestie teologiczne i filozoficzno-ideowe. Niewątpliwie skorzysta na tym sam Skarga-hagiograf, ostatecznie – jak wolno mieć nadzieję – uwolniony od ciężącego na nim odium wtórnego, regresywnego, aintelektualnego „fideisty”. Co jednak równie istotne, zyska także metoda myślenia o specyfice perswazyjno-parenetycznego projektu jezuita, w której do głosu dojdzie zarówno „prawdziwie retoryczna” analiza tekstu, jak i „prawdziwie hermeneutyczna” rekonstrukcja jego zaplecza aksjologiczno-ideowego – determinującego program formacyjny w tym samym wszakże stopniu, co formalne i retoryczne założenia zbioru, w tym konstrukcję adresata, etos nadawcy, topikę, argumentację, kompozycję, wreszcie – techniki przekonywania, elokucję i styl.

3. Humanizm potrydencki – antecedencje i geneza wątków antropologicznych

Doktryna humanizmu potrydenckiego bezspornie przekierunkowała sposób ujmowania rzeczywistości; wszelako u swych podstaw była ona najściślej związana nie tylko z humanizmem chrześcijańskim, ale również z bazowymi założeniami całej formacji humanistycznej, która już we wczesnej fazie sytuowała człowieka, jego godność oraz doczesną aktywność w perspektywie transcendencji. Co jasne, w namyśle nad istotą *humanitas* akcenty aksjologiczne, metafizyczne, epistemologiczne nie rozkładały się równomiernie, jednak w większości opcji – wyłączając tendencje poganizujące i naturalistyczne – wywyższenie człowieka nie prowadziło do obniżenia rangi Boga (Czerkawski 1992, 37-45). Główny biegun był wyznaczany przez wartości takie jak wolność, doskonałość, autonomia, samorealizacja, samoświadomość oraz zaufanie do rozumu, doświadczenia, pamięci. Dało się jednak zaobserwować pewne subtelne przesunięcia albo w kierunku pogardy dla świata, gdzie przekonanie o wielkości człowieka łączyło się z imperatywem swoiście eschatologicznym oraz z afirmacją „pozaświatowego” porządku – chociażby

u Giovanniego Pico della Mirandoli i Erazma z Rotterdamu, albo też w stronę refleksji nad nieuchronnością śmierci, iluzorycznością ziemskiej sławy, ograniczeniami i niedoskonałościami ludzkiej natury, a także egzystencjalnymi uwarunkowaniami doświadczania rzeczywistości – na przykład w *Secretum* Francesco Petrarke, w którym *humanitas* została ściśle skorelowana z mądrością człowieka świadomego własnej ułomności (Kircher 2006, 170-71).

Wczesna myśl renesansu, niezależnie od swych grecko-rzymskich antecedencji, często sytuowała się też w kontekście antropologii patrystycznej, czyniąc ją zwierciadłem *sapientiae antiquorum*. Pionierskie badania Eugenio Garina nie tylko potwierdziły ten związek, ale również pozwoliły zrewidować mapę wpływów i przesunąć punkt ciężkości właśnie w kierunku literatury starochrześcijańskiej, w której można odnaleźć niemal wszystkie koncepty myślowe antropologicznego projektu odrodzeniowego (Garin 1938, 102-46). Koncepty te, zaczerpnięte między innymi u Klemensa z Aleksandrii, Orygenesesa, Ambrożego z Mediolanu, Augustyna z Hippony, Grzegorza z Nazjanzu, Grzegorza z Nyssy, Bazylego Wielkiego, Nemezjusza z Emezy czy Jana Chryzostoma zostały w różnych konfiguracjach przetransmitowane za pośrednictwem pisarzy jedenasto- i dwunastowiecznych do myśli wczesnohumanistycznej – otrzymując tam nader zróżnicowane realizacje, wpisując się jednak we wspólne autorom *Trecenta* i *Quattrocenta* przeświadczenie, że ideał człowieczeństwa, realizowanego na drodze godności, wolności, szlachetności, cnoty, działań moralnych, osobistej autokreacji oraz studiów humanistycznych, wypełnia się właśnie w duchowości chrześcijańskiej. Tak zakreślona idea *summum bonum* sytuowała dobro najwyższe w perspektywie transcendencji niezależnie od tego, czy orientacja światopoglądowa autorskich projekcji była z gruntu laicka, czy też religijna, potwierdzając tym samym, że główny nurt myślenia elit humanistycznych nie poddawał się delimitacjom doktrynalnym i do czasu szesnastowiecznych sporów wyznaniowych stanowił w istocie heterogeniczną jedność.

Wraz z erupcją owych sporów i pogłębiającą się konfesjonalizacją formacji renesansowej humanizm wszedł w radykalną, najbardziej spektakularną fazę dyspersji. Literatura myślicielska oraz publicystyczna tamtego okresu dokumentuje zarówno rozwarstwianie się antropologicznych i epistemologicznych poglądów elit – tu na przykład projekt erazmiański i melanchtoński, jak też przejmowanie przez przeciwne obozy idiomu oraz instrumentów intelektualnych humanizmu na rzecz polemiki wyznaniowej. Efektem tych procesów stała się definitywna polaryzacja formacji i wyłonienie się dwóch strumieni, katolickiego i protestanckiego, które konkretyzowały się, różnicowały wewnętrznie i dojrzewały przez ponad cztery dekady – od lat dwudziestych, do zakończenia *Tridentinum*. Niestety, ten burzliwy czas okazał się wysoce niesprzyjający zarówno dla ponadreligijnego

humanizmu myślicielskiego, jak i dla ponadkonfesyjnego humanizmu chrześcijańskiego – nurtów uformowanych w warunkach neutralności lub jedności doktrynalnej, a więc też programowo odrzucających dyktat religijno-ideowych czy wyznaniowych zależności. Wprawdzie wyrastające z nich projekty objawiały jeszcze swoją żywotność, ale albo spotykały się z zarzutem niebezpiecznego nowinkarstwa i wolnomyślności – tu rodzimy przykład Jana z Trzciany, albo zmagaly się z oskarżeniami o brak zaangażowania i oportunizm, trwając – jak puentuje Mirosława Hanusiewicz-Lavallee – „w napięciu, w trudnej równowadze, krytykowane przez wszystkie strony religijnego konfliktu” (Hanusiewicz-Lavallee 2009, 54).

Ostatecznie, w latach pięćdziesiątych i później, w realiach już posoborowych, zabrakło dla nich miejsca na scenie ideowej, jakkolwiek – nieco paradoksalnie – po obu stronach barykady wyznaniowej nadal w jakimś stopniu dochodziły one do głosu przez uwikłania metodologiczne i mniej lub więcej jawne zabiegi reinterpretacyjne. Ogólnie rzecz biorąc, neutralny konfesyjnie paradygmat reformistyczny, wsparty erazmiańskim programem teologii retorycznej i postulatami naprawy życia moralno-religijnego, dostarczał podstaw teoretyczno-proceduralnych polemikom tak protestanckim, jak i katolickim. Wyraźne jego znamię noszą prace, z jednej strony, Andrzeja Frycza-Modrzewskiego, Mikołaja Reja, Marcina Krowickiego, Jakuba Niemojewskiego oraz Marcina Czechowica, z drugiej zaś, Stanisława Hozjusza, Marcina Kromera, Stanisława Orzechowskiego, Jakuba Wujka czy Piotra Skargi, by wskazać tylko najważniejszych (Hanusiewicz-Lavallee 2009, 81). Z kolei „konfesyjne odwrócenie” laickiego paradygmatu humanistycznego stanowiło realną alternatywę intelektualną dla tych pisarzy religijnych, których celem było skonfesyjonalizowane przetworzenie kluczowych wątków tradycji myślicielskiej odrodzenia, w opozycji do której się sytuowali. W praktyce oznaczało to teologiczną reinterpretację świeckiego projektu antropologiczno-epistemologicznego, a także przemodelowanie agregatu wartości swoistego dla *humanitas terrena*. Dla autorów reformacyjnych osią reinterpretacji był tu, oczywiście, kontekst biblijny. Natomiast w przypadku strony katolickiej dokonywała się ona w konfrontacji z protestantyzmem, w dialogu – często nader polemicznym – z erazminizmem, wreszcie – „pod auspicjami tradycji patrystycznej i nauczania soboru” (Nowicka-Jeżowa 2013, 414).

Nietrudno dostrzec, że w centrum metodologiczno-reinterpretacyjnego tygła znajdował się Erazm z jego koncepcją filozofii jako mądrości życia, z ideałami *bonae litterae*, z irenicznym chrystianizmem, optymizmem antropologicznym, programowym praktycyzmem, wreszcie – ze sceptycyzmem chrześcijańskim, oscylującym między ufnością w porządkującą siłę krytycznego rozumu a rozstrzygającą mocą przekazu Pisma Świętego i Tradycji (Rummel 2000, 50-61; Szabelska 2010, 309-313). Dla przyszłych obrońców katolickiej ortodoksji jego przedsięwzięcie

stanowiło początkowo nie tylko przeciwwagę dla sztywnych i skostniałych systemów scholastycznych, ale i kapitalne źródło inspiracji myślowych, moralnych, duchowych, społecznych. Wprawdzie w połowie XVI wieku zaczęła gwałtownie narastać nieufność obozu kościelnego wobec doktryny filozofa, w dobie potrydenckiej wspomniane adaptacje i przetworzenia oddaliły zaś humanizm kontrreformacyjny od rdzenia programu erazmiańskiego, niemniej, mimo wszelkich zmian i przesunięć akcentów, w programach katolickich utrzymały się zasadnicze linie Erazmowej czy – nawet szerzej – renesansowej antropologii, w tym fundamentalne racje godnościowe, a także afirmacja ideałów *docta pietas*, powrotu *ad fontes* i zawierzenia w sprawach prawd objawionych autorytetowi Tradycji oraz kanonicznych *auctores*. Natomiast Luter, a po nim zwolennicy reformacji, przyjmując postawę sceptyczną wobec sztywnych teorii i dogmatów, zakwestionowali konsensus Tradycji i na tym gruncie formułowali pytania o „prawdy nie-naruszalne”. Radykalne odpowiedzi, jakich na owe pytania udzielił autor *De servo arbitrio*, a po nim teologowie protestanccy, nie tylko poróżniły ich z Erazmem, nie tylko stały się detonatorem konfliktu dogmatycznego, ale także – w najgłębszej istocie rzeczy – naruszyły antropologiczne pryncypia ideału *humanitas* opartego na afirmacji ludzkiej godności i wolności.

Pytania znajdujące się u podstaw owego konfliktu należały do klasycznego repertuaru chrześcijańskiej antropologii filozoficznej i teologicznej, która już od starożytności czerpała z dualistycznych koncepcji człowieka, inspirowanych głównie eklektyczną tradycją pitagorejsko-platońską i augustyńską (Czerkawski 1992, 33-45). Do czasu przełomu reformacyjnego koncepcje te koncentrowały się wokół dwóch fundamentalnych doktryn – o godności człowieka i o pogardzie dla świata. Co istotne, zarówno *dignitas homini*, jak i *contemptus mundi* uznawały wyższość duszy nad ciałem, eksponując jednocześnie problem doskonalenia się człowieka, ściśle powiązany z zagadnieniem sensu ludzkiego bytowania i z namysłem nad sposobem realizacji najwyższych celów. Różnice ujawniały się natomiast na poziomie projektu egzystencjalnego, w którym akcenty mogły zostać przesunięte albo w kierunku afirmacji doczesnej, społeczno-kulturowej, działalności człowieka, rozumianej jako ziemskie posłannictwo i droga do najwyższej doskonałości, albo w kierunku spirytualistycznym, zorientowanym na ludzką aktywność ascetyczno-mistyczną, umożliwiającą odbudowanie pierwotnej doskonałości grzesznej natury i zjednoczenie z Bogiem. Wiązały się z tym opozycyjne postulaty: imperatyw życia w świecie lub izolacji od świata, wezwanie do osiągnięcia przyjemności lub praktykowania pokuty, afirmacja ciała ludzkiego lub jego całkowita negacja, optymistyczne przekonanie o egzystencjalnej harmonii lub pełne pesymizmu odczucie napięcia i lęku istnienia. Odmienne układały się też filozoficzne i teologiczne racje godnościowe. Racje filozoficzne ujmowały człowieka-intelekt

w perspektywie mikro- i makrokosmosu, natomiast racje teologiczne koncentrowały się wokół toposu *imago Dei* oraz tematów wcielenia, odkupienia, zmartwychwstania ciał oraz życia wiecznego (Swieżawski 1983, 193).

Od starożytności refleksja antropologiczna przybierała też nader różne formy, wyważone lub skrajne – wynikające z przeakcentowania biegunów ontologiczno-metafizycznych. Wieki średnie skłaniały się częściej ku angelicznym, hiperspi-rytualistycznym interpretacjom człowieka. W literaturze myślicielskiej renesansu, u Mikołaja z Kuzy, Coluccia Salutatiego, Gianozza Manettiego, interpretacje te były systematycznie rewokowane, a pogardę dla świata zastępowano nowymi, triumfalistycznymi wizjami antropologicznymi. Często jednak komponenty doktryny *contemptus mundi* transmitowano do myśli godnościowej jako podłoże filozoficznej refleksji nad doskonałą relacją między człowiekiem i Bogiem, doczesnością i wiecznością. Poświadczają to teksty należące do humanistycznego kanonu, chociażby *De excellentia ac praesentia hominis* Bartolomea Fazio, *De hominis dignitate* i *Heptaplus* Pico della Mirandoli, *Epistula de contemptu mundi* i *Enchiridion* Erazma z Rotterdamu, a na naszym rodzimym gruncie *De natura ac dignitate hominis* Jana z Trzciany. Gwoli przykładu, antropologiczna doktryna Fazio, łącząc ściśle racje filozoficzne i teologiczne, integruje model życia aktywnego i kontemplacyjnego. W kontemplacyjnej koncepcji Mirandoli realizacja ideału *humanitas* jest z kolei rozumiana jako mistyczne zjednoczenie z Bogiem przez będącą dziełem intelektu anielską miłość. U Erazma idea *contemptus mundi* ma praktyczną orientację; pogarda dla świata oznacza tu przede wszystkim pogardę dla zła i dla życia niezgodnego z Chrystusowym imperatywem moralnym (Czerkawski 1992, 46). Natomiast Trzciana, dokonując wszechstronnej filozoficznej apologii człowieka jako stworzenia wspaniałego i obdarzonego wyjątkową godnością, kreśli zarazem wyrazisty horyzont eschatologiczny ludzkiej egzystencji, włączając do swojej argumentacji dyrektywę *terrena despiciere, amare caelestia*, wywiedzioną z liturgii mszalnej, a wyeksponowaną, co ciekawe, w toku *Tridentinum* przez Juana de Fonsecę, jednego z ojców soboru (Fonseca 1562, 382).

Ten ostatni fakt wypada uznać za naprawdę znamienity. Nie można zresztą zapominać, że przedmiotem zainteresowania humanistów była również doktryna pogardy dla świata w jej tradycyjnym – nakreślonym przez Piotra Damiana i Lotariusza – kształcie. Wystarczy wymienić tu Poggia Braccioliniego *De miseria humanae conditionis libri duo* i Giovanniego Garzoniego *De miseria humanae conditionis epistole consolatoriae* (Czerkawski 1992, 34). W tym kontekście trudno mówić o jakimś nagłym powrocie formacji potrydenckiej do wątków teologiczno-eschatologicznych, które wszakże w rzeczywistości przez cały czas były wpisane w europejską, także humanistyczną myśl o ludzkiej kondycji.

Do przełomu reformacyjnego we wszystkich wiodących nurtach myślowych wolność była uznawana za niezbywalny składnik człowieczeństwa, usposabiający jednostkę do czynnego osiągnięcia wyznaczonego celu, którym mogła być zarówno realizacja przyrodzonej godności przez działanie w świecie, jak i przywrócenie godności nadprzyrodzonej na drodze duchowego wysiłku. W obszarze religijnym grzeszność i nędza skażonej grzechem pierworodnym natury nie były utożsamiane z jej całkowitym zniewoleniem, a jedynie ze słabością, skłonnością do zła i ulegania popędom. Nawet w najbardziej radykalnych, pesymistycznych interpretacjach, gdzie wolność stanowiła w pewnym sensie przekleństwo człowieka, asceza i pogarda dla świata jawiły się jako droga świadomego przeobrócenia, odbudowania „anielskiej” pozycji, odzyskania miejsca w Królestwie Niebieskim. Natomiast Luter w negatywnej ocenie człowieka posunął się znacznie dalej niż zwolennicy doktryny o pogardzie dla świata. Swoje poglądy wyraził we wspomnianym już traktacie *De servo arbitrio* z 1525 roku. Uznając, że po grzechu pierworodnym natura jest bezwzględnie zepsuta i sama z siebie niezdolna do jakiegokolwiek dobra, całkowicie zanegował jej możliwość współpracy z Bożą łaską. W związku z tym wszelkiej wartości pozbawiony został zbawczy wysiłek człowieka, którego odkupienie następowało już nie – jak w perspektywie spirytualistycznej – przez dobrowolne odrzucenie doczesności, ale całkowicie poza jej porządkiem. W doczesności mógł on decydować jedynie o sprawach ziemskich, natomiast odzyskanie godności sprzed grzechu pierworodnego znajdowało się poza granicami jego wolności; nie było możliwe ani przez wysiłek, ani przez rozum. Negując wolność woli człowieka, Luter zanegował *eo ipso* jego godność i podmiotowość; metafora konia ujeżdżanego przez Ducha Bożego lub przez szatana jest tu emblematyczna (Niemczyk 1977, 29-33).

Deterministyczne tendencje, utrwalone w doktrynie protestanckiej, były całkowicie sprzeczne nie tylko z tradycyjnym stanowiskiem Kościoła, ale też z antropologią humanistyczną. Pomijając jednak polemiczne reakcje Erazma, to właśnie Kościół, broniąc katolickiej ortodoksji, najmocniej przyczynił się do apologii idei *dignitas homini*. Sformułowane podczas piątej i szóstej sesji *Tridentinum* dekrety, potępiające naturalistyczne i deterministyczne modele człowieczeństwa, ujednoliciły i skodyfikowały nauczanie o ludzkiej woli, konstatając jej wolność, nieredukowalność oraz aktywność w procesie usprawiedliwienia. Wedle soboru w porządku doczesności człowiek nie był więc ani bezradny, ani osamotniony. Przywrócona na chrzcie godność dawała mu możliwość współpracy z łaską, a przez to powstawania z upadku i osiągnięcia najwyższej doskonałości.

W tym kontekście trzeba zupełnie inaczej spojrzeć na potrydencką antropologię. O ile w literaturze przedsoborowej *dignitas homini* i *contemptus mundi* wolno rozpatrywać jako odmiennie zorientowane stanowiska antropologiczno-egzystencjalne,

oddalające się lub łączące w swoistym dialogu, o tyle w świetle nauki *Tridentinum* akcentowanie ich opozycji wydaje się nie tylko zbędne, ale wręcz doktrynalnie nieuzasadnione. Sobór bowiem ujmował człowieka w perspektywie transcendentnej, ale u podstaw jego nauczania znajdowała się wyważona, optymistyczna ocena ludzkiej kondycji, a także przekonanie o możliwości zespolenia porządku natury i łaski. Dekrety o grzechu pierworodnym i o usprawiedliwieniu stwierdzały, że godność ochrzczonych zawiera się w ich wolności, dzięki której mogą przyjąć łaskę i z jej pomocą dobrowolnie współuczestniczyć w usprawiedliwieniu, a więc żyć na chwałę Bożą, podnosić się z upadku, odnawiać swoje wnętrze, podejmować się duchowego wzrostu, praktykowania cnoty i czynienia dobra w świecie. Z drugiej strony, realizacja owej godności i wolności miała znajdować swój początek w wyzbyciu się „starego człowieka” i przyobleczeniu się „w nowego, stworzonego na wzór Boga”. Stąd płynął imperatyw podporządkowania celów doczesnych nadrzędnym celom wiecznym, ale też zachęta do aktywnego przełamywania zachodzących między nimi sprzeczności – do bezustannej „mężnej walki” (*Breviarium Fidei* 1998, VII.80-81). Właśnie w idei owej walki, powiązanej z ustawicznym duchowym wzrostem, heroicznym praktykowaniem cnoty oraz dążeniem do doskonałości zawierała się istota potrydenckiego wzorca *humanitas*.

4. Doktryna humanizmu potrydenckiego a metodologiczne założenia *Żywotów*

Wczesny humanizm potrydencki (jako złożona i dojrzała doktryna), w którym idea *humanitas* została radykalnie poszerzona o spirytualistyczno-eschatologiczną perspektywę i osadzona na gruncie antropologii patrystycznej, winien być zatem interpretowany nie w kategoriach zerwania ciągłości i nagłego przełomu, lecz długiego trwania. Uniwersalny charakter wypracowanej przez *Tridentinum* antropologii oraz możliwość jej praktycznego ukierunkowania sprawiły, że nauka soboru znalazła bardzo wyraźny oddźwięk w literaturze drugiej połowy szesnastego stulecia. Oprócz wierności idei *docta pietas* oraz hasłu *ad fontes*, w pewnym sensie sankcjonującym ortodoksję nurtu i jego orientację apologetyczną, świeżo wykryształizowana formacja zachowała na pewno to, co stanowi o istocie postawy humanistycznej – przekonanie, że człowiek jako istota świadoma, obdarzona godnością i wolnością, jest wezwany do realizacji określonych celów: do samopoznania i ciągłego doskonalenia się, do egzystencji wznoszącej go ponad ograniczenia natury i do czynnego uprawiania cnoty. W antropologii potrydenckiej istotna zmiana polegała na tym, że realizacja owych celów została wprowadzona w przestrzeń transcendencji. *Humanitas* miała być teraz ujmowana w kategoriach mężnej walki z przyrodzonymi złymi skłonnościami i określana przez świadomość powołania do życia wiecznego. Jej istotę stanowiło duchowe odrodzenie przez chrzest,

ustawiczna współpraca z łaską Bożą w „opieraniu się pożądlivości” (Breviarium Fidei 1998, V.50), ascetyczno-mistyczna aktywność, wreszcie – świętość w doczesności. Takie ujmowanie człowieczeństwa stało się naturalnym gruntem odrodzenia koncepcji dualistycznych, które ludzką egzystencję opisywały w kategoriach cielesności i duchowości, natury i łaski, przyziemności i angeliczności, rozumu i wiary.

Ustalenie proporcji między nimi, opis uwarunkowań ludzkiej kondycji, zdefiniowanie etosu życia aktywnego i kontemplacyjnego oraz wyświetlenie istoty chrześcijańskiego *summum bonum*, to fundamentalne cele, jakie miały przyświecać potrydenckim projekcjom teologiczno-duchowościowym. Trzeba natomiast zdać sobie sprawę, że po zakończeniu obrad soboru znakomita większość tekstów, które podejmowały zamiar kompleksowej realizacji owych celów, posiadała wciąż zdecydowanie ekskluzywny charakter. Jezuici byli *de facto* jednymi z pierwszych, którzy odpowiedzieli na tę sytuację, organizując planową akcję piśmienniczą dla szerokich rzesz wiernych i przenosząc fundamentalne zagadnienia antropologiczne, epistemologiczne, etyczne z prozy traktatowej i publicystycznej do tekstów o nachyleniu praktyczno-normatywnym. Zaczęli poszukiwać też retoryczno-literackich technik, poszerzających możliwość wykładu złożonych treści teologiczno-ideowych i masowej, „systemowej” formacji katolików. Pojawiły się opracowania katechizmowe, podręczniki duchowe, a także próby asymilacji kluczowych formuł doktrynalnych i kanonicznych wątków projektu potrydenckiego do obiegu medytacyjnego. Co jednak symptomatyczne, niemalże do końca lat siedemdziesiątych XVI wieku narzędzia hagiograficzne pozostawały w zasadzie na uboczu tej akcji, służąc głównie wypełnianiu soborowego dekretu *De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum et sacris imaginibus* z 1563 r., a więc utwierdzeniu kultu świętych oraz doraźnym celom parenetycznym i ekspozycji wybranych kwestii dogmatycznych, ascetyczno-mistycznych, apologetyczno-polemicznych, moralnych (Denziger i Schönmetzer 1963, 1821-25). Natomiast konwencja żywotopisarska jako szersza rama dla projektu życia wyznaczonego paradygmatem humanizmu potrydenckiego nie była w ogóle brana pod uwagę, przede wszystkim z uwagi na ograniczoną nośność fabuł, immanentną kompilacyjność, obciążenie fatalnymi tradycjami lekturowymi, a także zależność od materiału, w którym akcenty religijności przeważnie rozłożone były zupełnie inaczej niż w humanistycznym piśmiennictwie duchowościowym.

Bez wątplenia też, kiedy w roku 1573 Stanisław Warszewicki zapostulował pilną publikację zbioru żywotów *vulgari idiomate* i zaczął dyskutować tę sprawę ze Skargą oraz władzami Towarzystwa Jezusowego, liczył przede wszystkim na to, że dobrze skomponowana polskojęzyczna kompilacja, propagująca *cultus sanctorum* oraz czytelne parenetyczne wzorce, posłuży jako praktyczny, w gruncie

rzeczy nieskomplikowany instrument kontreformacji, sugestywna lektura formacyjna i poręczna pomoc duszpasterska. Tymczasem przyszły autor *Żywotów*, przyjmując powierzona mu misję translatorską, zaprojektował koncepcję swojego zbioru nie tylko znacznie szerzej, niż oczekiwali jego przełożeni, ale również wbrew wszelkim ograniczeniom, które, po pierwsze, sprawiały, że hagiografia w swym tradycyjnym kształcie nieprzerwanie ugięła się pod ciężarem krytyki ze strony elit humanistycznych i obozu protestanckiego; po drugie zaś, skutecznie rugowały ją z kręgu piśmiennictwa utożsamianego z wysokim idiomem myślowym. Najpoważniejsze słabości, którym chciał się przeciwstawić Skarga, dotyczyły daleko idącej redukcji przekazu duchowości utworów, a także mało wiarygodnych źródeł, niekontrolowanej warstwy taumatycznej tekstów i ich deformacji fabularnych, a więc – generalnie – szeroko pojętego braku krytycyzmu historycznego i filologicznego. Przedmiotem jego obaw były nadto wspomniane „beletryzujące” nawyki lekturowe audytorium, a w ich tle – brak elementarnej przygotowania doktrynalnego i skrajna naiwność recepcji fabuł czy konwencji, czego oczywisty efekt musiało stanowić już to wypaczenie idei kultu świętych, już to stłumienie czytelniczej „wrażliwości parenetycznej”.

Zwalczając wszystkie te niedostatki oraz problemy, a nadto wyposażając zbiór w gęsty aparat ideowo-doktrynalny, jezuita miał zarówno włączyć swą pracę w nurt parenetyki potrydenckiej, jak również poczynić krok w kierunku zbudowania „godziwej” pozycji hagiografii na obszarze humanistycznego piśmiennictwa formacyjno-duchowościowego. Kluczowy wydawał się przy tym dobór odpowiednich strategii retoryczno-literackich, które mogłyby z jednej strony stanowić gwarant źródłowości zbioru, z drugiej natomiast, zapewniać przekładanym tekstom perswazyjność, sytuować ich prozę na wysokim poziomie artystycznym, a nadto umożliwiać swobodne operowanie perspektywami hagiograficzną i biografistyczną. W tym też miejscu przed Skargą otwierała się przestrzeń konceptualizacji, zakreślona ramami strategii żywotopisarstwa patrystycznego, średniowiecznego i okołotrydenckiego, poematowej hagiografii późnoantycznej i humanistycznej, wreszcie – biografistyki antycznej i renesansowej w różnych jej odmianach. Poruszanie się w niej dawało pisarzowi możliwość elastycznej integracji wzorów wywodzących się z różnych tradycji lub konwencji i asymilowania ich do własnych projekcji tekstowych, tak by nie naruszając sensu przekazów źródłowych i zaprogramowanego przez siebie paradygmatu teologiczno-ideowego, transmitować swobodnie pożądane elementy genologiczne, narracyjno-retoryczne czy figuratywne.

Zbudowany na powyższych założeniach koncept hagiograficzny Skargi, pionierski i unikatowy w skali europejskiej, urzeczywistnił się całkowicie już w pierwszej, wileńskiej edycji *Żywotów* z roku 1579. Do jego realizacji jezuita

spożytkował instrumentarium zarówno tekstowe, jak i perytekstowe – obfite i zróżnicowane. Trzon treściowy zbioru stanowiły, rzecz jasna, *vitae* – „klasyczne” jednostki hagiograficzne rozpisane „na każdy dzień przez cały rok”, dostarczające materiału fabularnego, który miał służyć zarówno systematycznej prezentacji sylwetek świętych, piśmienniczo-historycznemu umocowaniu ich kultu i swoistej rekonstrukcji oraz reinterpretacji *historia sacra*, jak również – co dla szesnastowiecznego czytelnika musiało stanowić nowość i niemałe zaskoczenie – inicjowaniu indywidualnych praktyk medytacyjnych w duchu *lectio divina* oraz kontemplacji imaginacyjnej. Każdy żywot opatrzył Skarga związłym nagłówkiem, niosącym informację nie tylko o imieniu bohatera, ale także o przybliżonych datach jego życia i uwzględnionych w adaptacji źródłach przekazu. Te dwa detale – wskazanie ram czasowych biografii oraz eksponowanie wierności zasadzie *ad fontes* – na pozór mało znaczące, wypadają za emblemat zrodzonego w potrydenckiej atmosferze intelektualno-kulturowej sposobu myślenia o roli żywotopisarstwa świętych, które z jednej strony, zaczęło wykazywać silną potrzebę historyzmu i historyczności; z drugiej, jęło uwalniać się spod presji statycznych, uniwersalizowanych schematów formalno-retorycznych, otwierając się już to na konwencje źródłowe, już to na realne wymagania swego czasu.

Sprostanie tym wymaganiom, a więc – w praktyce – powiązanie fabuł z rzeczywistością konfesyjną, moralną, społeczną, wykraczało bezsprzecznie poza możliwości tkwiące w samej narracji hagiograficznej, nawet pomimo szczerze stosowanych przez pisarza chwytów aktualizacyjnych oraz zabiegów amplifikacyjnych w warstwie rzeczowej i stylistycznej. Z tego właśnie powodu ponad dwieście żywotów uzupełnionych zostało „obrokami duchownymi” – krótkimi, wysoce perswazyjnymi komentarzami, które pełniąc wszechstronną funkcję pouczającą, miały zarazem uwrażliwić czytelnika, poruszyć go duchowo, zmobilizować do działania. Na ich też podstawie najpełniej prześledzić można zamiar parenetyczny Skargi i skalę jego impetu retorycznego, jak również strategię nadające kompendium spójny, podyktowany wymogami reformy kierunek aksjologiczny.

Podstawową jednostkę kompozycyjną zbioru stanowi zatem konglomerat genologiczny, w skład którego wchodzi żywot oraz „obrok z żywota” (Skarga 1610, 11), zestrzajające się w polifoniczną całość formalną, funkcjonalną i znaczeniową. To najważniejsza, choć nie jedyna formuła „dualna” u Skargi; z *vitae* łączy się bowiem inna jeszcze grupa tekstów, mianowicie „nauki przeciwko kacerstwom”: apologetyczno-polemiczne florilegia powiązane z dwudziestu czterema biografiami Ojców i Doktorów Kościoła. Ich zależność od fabuły hagiograficznej jest wprawdzie znacznie luźniejsza niż w przypadku „obroków” i ogranicza się na dobrą sprawę do tego, że punkty-tezy wypełniające wykład kontrowersji doktrynalnych mają swoje źródło w nauczaniu opisywanego świętego. Jezuita chętnie

podkreślał jednak związek między „nauką” a żywotem, wskazując argumentację hagiograficzną jako zbiór dowodów potwierdzających prawowierność *auctores*, ich niekwestionowany autorytet i zasługi dla utwierdzenia ortodoksji. Celowi temu podporządkował eksordia florilegiów, w których uruchamiał topiczne schematy adhortacyjne, proste zabiegi amplifikacyjne i metaforyzacje. Kilka „nauk” rozpoczyna się wezwaniami: „Słyszeliśmy żywot, słuchajmyż i nauki” [12 III]; „Słyszeliśmy święty żywot, słuchajmy i prawowiernej nauki jego” [20 VIII]; „Słyszeliśmy żywot święty, obaczmy i naukę zbawienną” [11 V]. W części tekstów odnajdujemy z kolei nagromadzenie wartościujących określeń: „wielki”, „święty”, „wzięty”, „dawny”, „stary” [14 I, 27 I]; w innych – metaforyczne określenie godności *auctores* jako „ozdoby Kościoła”: „Nie tylko żywota świętobliwością, ale też pismem i nauką Kościół Boży Anzelm ozdobił” [17 IV]; „Nie tylko takim żywotem, ale też i pismem Kościół święty ozdobił” [23 IX]. Łatwo zatem spostrzec, że Skarga nie zadowolił się mechanicznym skompilowaniem patrystycznych *loci*, a tam, gdzie było to wykonalne, starał się nadać florilegiom siłę perswazyjną, uruchamiając repertuar możliwie funkcjonalnych środków inwencyjnych, dyspozycyjnych i elokucyjnych (Kapuścińska 2008, 200-17).

Ważnym uzupełnieniem zbioru jest również siedemnaście „kazań krótkich” oraz cztery „historie” lub „rzeczy” – zretoryzowane, typowe dla Skargowskiego warsztatu przekazy z silną dominantą perswazyjną; wszystkie oparte na materiale wynikającym z liturgii świąt, które „pewny dzień w miesiącu mają”. Stanowią one autonomiczne jednostki tekstowe, które jednak nie funkcjonują jako erudycyjne addycje lub luźne przyczynki do całości kompendium, lecz są integralnym komponentem Skargowskiego programu perswazyjnego, przynoszącym właściwy dla formacji potrydenckiej ładunek doktrynalny i światopoglądowy.

U Skargi zatem rewitalizacja konwencji hagiograficznej – zaprogramowanie nowej jakości przekazu perswazyjno-parenetycznego – opierała się na zamyśle integrowania różnych obszarów gatunkowych, połączenia ich w wielogłosową, ale spójną kompozycję. Co natomiast oczywiste, w niełatwych realiach potrydenckich ani owa komplementarność wykorzystanych formuł genologicznych, ani konsekwencja w stosowaniu retorycznych narzędzi, ani koherencja perspektywy antropologiczno-aksjologicznej nie stanowiły gwarancji efektu poznawczego i perswazyjnego. Stąd w inicjalnej części swojej pracy umieścił autor elementy perytekstowe, będące w istocie punktami odniesienia i kluczami interpretacyjnymi – organizującymi recepcję całości, naświetlającymi nadrzędne tezy przekazu, a nade wszystko wprowadzającymi odbiorcę w przestrzeń *contemplatio sanctorum*.

Czołową rolę odgrywa tu na pewno wielowątkowa instruktażowo-doradcza przedmowa, operująca bogatym repertuarem argumentów i figur wysłowienia. Po pierwsze, przynosi ona liczne pobudki oraz przestrogi; po drugie, omawia sposób

lektury i praktycznego wykorzystania żywotów, przybliżyła podstawowe kwestie dotyczące antropologii świętości, dogmatu *communio sanctorum*, taumaturgii i spraw kultowych, wreszcie – prezentuje rudymenarne kwestie natury filologicznej, źródłoznawczej, translatorskiej. Jej perswazyjny charakter, mimo nader wyraźnej manifestacji funkcji *docere*, nie budzi jednak wątpliwości, obok pouczenia celem Skargi było bowiem poruszenie uczuć czytelnika, tak by mógł on odkryć drzemiące w nim pragnienie świętości. Celne dopełnienie przedmowy, zarówno w wymiarze treściowym, jak i retorycznym, stanowi *Modlitwa do Świętych Bożych*, posiłkująca się symboliką poddanych Chrystusowi-Słońcu świetlistych ciał astralnych. Autor zakomponował ją w konwencji retorycznego *deesis* – figuratywnego hymnu pochwalnego, pełniącego też funkcję enkomiiastycznej, modlitewnej ekspozycji „świętych obcowania”. Charakterystyczna symbolika metafizyczna poświadcza usytuowanie utworu w horyzoncie estetyki potrydenckiej, podobnie jak podporządkowanie go zasadzie *persuasio* (*delectare* i *permovere*), zgodnie z którą tekst miał przekonywać i formować czytelnika przez współbrzmienie z jego emocjami. Trzeci z kolei inicjalny przydatek, zacytowany w łacińskim oryginale ustęp *Epistola Paschasii Diaconi <Rom>anae Ecclesiae ad Eugippium Presbyterum*, pojawił się w *Żywotach* w funkcji autonomicznego argumentu topicznego – opartego na autorytecie autora, starożytnego uczonego i apologety, a włączonego do zbioru jako niezbite świadectwo mądrości i prawdy. Adhortacyjna enuncjacja dotyczy się tu naśladowania „żywych przykładów świętości”, zalecanych jako pomoc w kształtowaniu sposobu myślenia „ludzi dobrych”, w rozbudzaniu ich żarliwości religijnej, w zdobywaniu cnót i kielznaniu namiętności (Skarga 1610).

Ta mieszana strategia, niemająca w istocie precedensu w tradycji żywotopisarstwa i wyrastająca z oryginalnej koncepcji pisarza, dla czytelników okazała się tyleż atrakcyjna, co dobroczynna, oferując im już to szeroką perspektywę poznawczą, już to drobiazgową, niezbędną w obcowaniu z tekstem wskazówki metodologiczne, już to rozległy materiał teologiczno-ideowy, który przystępnie przybliżył wyrastający z humanizmu potrydenckiego projekt *summum bonum* wraz z ucieleśniającymi go wzorami osobowymi.

Elementy perytekstowe dawały ponadto możliwość przeciwstawienia się wspomnianym słabościom tradycyjnego żywotopisarstwa. Dla hagiografa, który w trakcie studiowania w Akademii Krakowskiej należał do koła erazmiańskiego i miał ambicje źródłoznawcze, a do tego znał doskonale zarzuty formułowane pod adresem żywotopisarstwa przez protestantów i sceptyków, jako główna bolączka i wyzwanie jawiło się pogodzenie niekompletnego faktograficznie materiału tekstowego z elementarnym krytycyzmem. Wprawdzie jego zbiór nie obierał za cel realizacji postulatów naukowości, jednak jezuita zdawał sobie sprawę, że niedostatku faktów nie zrekompensuje żaden teoretyczny koncept hagiograficzny. Stąd

jego, podejmowane do końca życia, wysiłki, zmierzające do historycznej weryfikacji tekstów oraz do oczyszczenia ich z wszelkich niepożądanych naleciałości (Ceccherelli 38-51; 143-67; Kapuścińska 2008, 23). Stąd też możliwie staranna selekcja wykorzystywanego materiału, wsparta metodologiczną – rozwijaną obszernie w przedmowie – refleksją nad kryteriami wyboru. Uwagi hagiografa potwierdzają tu jego formację intelektualną, osadzoną na fundamencie humanistycznym a wykrystalizowaną pod wpływem *Tridentinum*. W centrum wywodu znajduje się dyrektywa powrotu *ad fontes* – zwrócenia się ku kanonicznym *auctores*, czyli „pewnym pisarzom żywotów”, dostarczającym wiarygodnych przekazów oraz nieskażonych wzorców dla odnowionego żywotopisarstwa. Orientację Skargi w wymaganiach szeroko pojętej hagiografii humanistycznej potwierdza zresztą przeprowadzona w przedmowie klasyfikacja źródeł, które pisarz podzielił na osiem grup, by następnie uszeregować je według stopnia wiarygodności autorów – od redaktorów *acta martyrum* po szesnastowiecznych kompilatorów (Skarga 1610, B^v). Teksty uznawane za fałszywe lub podejrzane znalazły się, rzecz jasna, poza tą klasyfikacją, co potwierdzało programowy dystans jezuita do niesprawdzonych autorów i popularnych przekazów legendarno-apokryficznych. Nawiasem mówiąc, problematyka wiarygodności materiału hagiograficznego oraz deformacji fabularnych była dyskutowana również w obrokach duchownych.

W perytekście odnosił się też Skarga do fundamentalnej dla sporu z protestantami kwestii akceptacji wiary w cuda i aprobowania taumaturgicznej warstwy żywotów. Prześmiewczy stosunek wszystkich laickich i niekatolickich środowisk do cudotwórstwa, motywowany poglądami głoszonymi choćby przez Erazma czy Lutra, skłonił hagiografa do sformułowania krótkiego wyjaśnienia ogólnego w *Przedmowie do Czytelnika* oraz szeregu wskazówek szczegółowych w obrokach duchownych. Jezuita miał przy tym świadomość, jak nieufnie do zjawiska cudów może być nastawiony jego odbiorca, w związku z czym – na podbudowie dość wyważonej, „racjonalizującej” argumentacji teologicznej – przestrzegając: „Okolo cudów strzeż się, abyś wątpienia grubego nie miał, mocy boskiej, która niezmierna jest w świętych jego, uwłócząc” (Skarga 1610, Cij^r). W zdaniu tym daje się wy-czuć, z jednej strony profetyczną surowość wobec niewiary w znaki Boże, z drugiej – humanistyczną wyrozumiałość czy poszanowanie naturalnego sceptycyzmu czytelników. Przekonanie hagiografa o niesprzyjających lekturze skutkach tego septycznego nastawienia, jak też intencja zachowania elementarnego krytycyzmu i przywrócenia właściwych proporcji kultowi świętych sprawiły, że zalecając ufność w cuda, zdecydował się on jednak na ograniczenie taumaturgicznej warstwy żywotów, redukując znacznie deskrypcje wydarzeń nadprzyrodzonych.

Nie do przecenienia jest wreszcie fakt, że wdrożenie do zbioru elementów perytekstowych dało hagiografowi możliwość bezpośredniej – „osobowej” – perswazji,

obliczonej głównie na rozładowanie obaw czytelnika o jego predyspozycje do przemiany i duchowego wzrostu, a także na kształtowanie jego właściwego podejścia do materiału fabularnego. Z jednej strony, w duchu *Tridentinum* przypominał zatem Skarga istotę powszechnego powołania do świętości i formułował adhortacyjne wezwanie do wkroczenia na drogę odnowy, podążania za wskazaniem teologii ascetyczno-mistycznej. Z drugiej, nie negując, że *Żywoty* mogą nieść także „w próżnowaniu dobrą zabawę”, apelował przede wszystkim o ich kontemplacyjno-aktywizującą lekturę, która w zasadzie wykluczała odbiór beletrystyczny. Rozwijał przy tym dwie kluczowe koncepcje – pierwszą, *lectio divina*, zaczerpniętą z tradycji monastycyzmu i Kościoła starożytnego; drugą, *niemej retoryki*, autorską, ukierunkowaną przez biografię Ignacego Loyoli, jego *Excercitia spiritualia* oraz tradycję jezuicką, odwołującą się do filozoficznych opisów „wizualnego” doświadczenia wewnętrznego. Mimo religijnego ukierunkowania obu tych koncepcji nietrudno dostrzec w nich rys głęboko humanistyczny. Obie w całości koncentrowały się bowiem na człowieku, eksponując jego przyrodzoną rozumność, godność, wolność i, jak to określał Skarga, moc krwi i ducha – przymioty gwarantujące osiągnięcie doskonałości oraz heroizm cnoty. W tym kontekście warto zauważyć, że hagiograf starał się w sposób możliwie pełny i realistyczny – na tyle, na ile pozwalała mu konwencja *vita* – odtworzyć wzory życia postaci realnych i żywych, realizujących swe człowieczeństwo w wyjątkowości i ograniczeniach własnej kondycji. Istotą jego zamysłu było wpisanie w tę ideę antropologiczną ludzi wszystkich stanów, w przedmowie dość drobiazgowo zresztą skatalogowanych. Bez wątplenia gest ten zbliżał w jakimś sensie Skargowskie przedsięwzięcie do założeń renesansowej biografistyki humanistycznej. Ma jednak rację Nowicka-Jeżowa, że hagiograf zastąpił spokojną parenetykę zwierciadeł pocziwości stanowej obrazami poświęcenia oraz męczeństwa: „I choć nie negował etyki »modalnej«, wpisanej w porządek społeczeństwa sarmackiego, a wręcz zalecał wierność obowiązkom stanu, to jednak dowodził, że szczytem życia chrześcijańskiego są cnoty heroiczne, a droga do nich jest dostępna każdemu, kto odpowie na wezwanie do świętości, stanowiącej uniwersalny cel i istotę życia ludzkiego” (Nowicka-Jeżowa 2013, 408).

5. Pareneza transcendentnej wolności i godności – *humanitas* i *sanctitas* w *Żywotach*

Humanitas i *sanctitas* to u Skargi dopełniające się kategorie, które stanowią w istocie podstawę jego projektu antropologiczno-epistemologicznego. Najpełniejszą realizację projekt ten znalazł w przedmowie (1610) oraz w obro-
kach, z których wyłania się spójne, dojrzałe świadectwo formacji wczesnego

humanizmu potrydenckiego, będące przy tym oryginalnym kompendium doktrynalno-ideowym. Już w „namowie do czytania” pisarz podjął fundamentalną, typową dla refleksji humanistycznej kwestię ludzkiego samopoznania, dzięki któremu możliwe jest zrozumienie własnego przeznaczenia, a tym samym ustalenie właściwych proporcji między doczesnością i wiecznością (Czerkawski 1992, 75). Przekonywał: „Mówię, iż zabawy wszystkie w niestatku świeckim, jeśli duchowne opuścisz, do pożytku-ć nie przyjdą, a niemi dobry czas i na wiecznych dóbr nabywanie dany, utracisz, a żadną go pokutą, gdy minie, nie wrócisz” (Skarga 1610, A^v).

Wypowiedź hagiografa otwiera perspektywę transcendencji – nadprzyrodzonego przeznaczenia, w której ujawnia się prawda o tym, że ludzki byt jest ograniczony czasem, który bezustannie przemija, przybliżając człowieka do wiecznego celu. Ciekawe są tu wprowadzone przez Skargę antytetyczne kategorie: czas dobry – czas świecki, zabawy duchowne – zabawy niestateczne. „Czas dobry” to czas duchowego rozwoju, troski o sprawy zbawiennych zasług, które gwarantują życie wieczne. „Czas świecki” to czas korzystania z doczesnych przyjemności i pogoń za złudnymi obietnicami tego świata. Owe obietnice Skarga nazwał „próżnościami”, amplifikując ich pozorność i nietrwałość przez porównanie do zamków z piasku, płótna z pajęczyny, barwy motyli skrzydeł: „Nie żałuj czasu, bo go dobrze obrócisz, który drugdy na próżności trawisz, gdy z pajęczyny płótno robisz, a z piasku zamki z dziećmi budujesz i motyle na powietrzu chwytasz, które pojmaiszy porzucić, boć i ręce zmażą, musisz” (Skarga 1610, A^v).

Pochopna interpretacja przywołanych fragmentów mogłaby prowadzić do mylnego wniosku, że hagiograf występował jako rzecznik pogardy dla świata, całkowicie oddalając się od wyważonych stanowisk humanistów chrześcijańskich, którzy mając w pamięci ostateczny cel ludzkiej egzystencji, zalecali wszakże nie ucieczkę od świata, ale twórcze zapanowanie nad tym, co ów świat oferuje. W rzeczywistości jednak Skargowska koncepcja życia nie jest zorientowana hiperspirytualistycznie. W żadnym wypadku nie wolno jej też łączyć z radykalną afirmacją doktryny *contemptus mundi*, nawet jeśli pisarz w jednym z punktów przedmowy wspomniał o „wzgardzie dla świata i samych siebie”. Raczej należałoby mówić tu o wyraźnym, aczkolwiek niecałkowitym, przesunięciu od modelu etyczno-praktycystycznego, swoistego dla eklektycznego paradygmatu humanistycznego, w kierunku modelu ascetyczno-mistycznego. Z tej perspektywy wyjaśnia się, dlaczego postawa hagiografa jest bardziej radykalna niż ta, jaką widać w parenetycznych wypowiedziach Jana z Trzciany czy Benedykta Herbesta, autorów usytuowanych w orbicie oddziaływania *Tridentinum*, natomiast nadal pozostających pod silnym wpływem erazmianizmu, a pośrednio – eudajmonistycznych, plato-nizujących, arystotelejskich i stoickich koncepcji człowieka (Czerkawski 1992, 66-78; Kapuścińska 2010, 196-202). Autorzy ci, odrzucając skrajne koncepcje

antropologiczne – angeliczną i naturalistyczną – byli przedstawicielami „trzeciego nurtu” (Czerkawski 1992, 68-69, 78-81), który opierał się na afirmacji doskonałej równowagi między porządkiem doczesnym i wiecznym, zagwarantowanej przez należyte ukierunkowanie władz intelektualnych, wegetatywnych i zmysłowych człowieka. Świadomość powołania do życia wiecznego nie naruszała tego homeostatycznego układu, nie obniżała rangi ziemskich celów, a jedynie nadawała ścisły kierunek działaniom moralnym, zachęcając do doskonalenia siebie i świata.

Jednak również u Skargi perspektywa transcendencji nie prowadziła do całkowitego zanegowania doczesnej aktywności człowieka. Hagiograf, podobnie jak Trzciana czy Herbest, przypominając, że w doczesności nie zamyka się horyzont ludzkiej egzystencji, postulował, aby „zabawy wszystkie w niestatku świeckim” nie przysłaniały ostatecznego celu, jakim jest zbawienie. Nie generalizował jednak szkodliwości czy grzeszności owych „świeckich zabaw” – dążeń doczesnych. Jako groźne wskazywał wyłącznie ich nadużywanie lub używanie niezgodne z wolą Boga. Duchowe pożytki mogli zatem wypracowywać sobie wszyscy ludzie działający w świecie i wykonujący swoje powinności, niezależnie od wieku, zawodu i stanu, a więc nie tylko – jak czytamy – duchowni, mnisi, pustelnicy, pokutnicy czy męczennicy, ale także władcy, sędziowie, przełożeni, uczeni, medycy, poddani, słudzy, rzemieślnicy, ludzie starzy i młodzi, bezżenni i małżonkowie (Skarga 1610, B^v; A^r). W tym punkcie program hagiografa można by uznać za całkowicie zgodny ze stanowiskiem autorów „trzeciego nurtu”. Różnica ujawnia się dopiero na poziomie aksjologicznym i epistemologicznym. Doczesność postrzegał bowiem Skarga jako czas dany ludziom przede wszystkim „na wiecznych dóbr nabywanie”, a świat – jako przestrzeń odgrywania przejściowej roli, miejsce świadomego przygotowania na życie wieczne. Ludzka wiara w pozorną trwałość ziemskiego porządku miała zaburzać tę świadomość i oddalać od drogi zbawienia. Myśl o złudnej naturze świata, zaledwie zarysowaną w przedmowie, hagiograf powtórzył wielokrotnie w obrokach duchownych, między innymi rozwijając topos *mimus vitae*:

Żywot ten jest jako komedyja, w której suffleta królem. A skoro po komedyi, suffleta zostanie suffletą. Tak gdy ten krótki żywot minie, ten co tu jest królem na onym świecie, jeśli zły żywot wiódł, a na sercu przynamniej, i ubogim i u siebie wzgardzonym nie był, żebrakiem będzie. [15 III – cytowania z obroków będą opatrzone datami dziennymi; podstawa: Skarga 1610]

Ziemska działalność człowieka została zatem podana częściowej dewaloryzacji. Jej wartość została zrelatywizowana do działań, które mają wpływ na zbawienie i służą odbudowie pierwotnej doskonałości grzesznej natury. Stąd hagiograf w *Żywotach* konsekwentnie wyjaskrawiał przewagę „zabawy duchownej” nad „zabawą ziemską” oraz konieczność odchodzenia od „świeckiego niestatku” ku

„wiecznym dobrom”. Porządek doczesny, zorganizowany wokół iluzorycznych wartości, nietrwałych jak zamki z piasku, mógł bowiem współistnieć z nieprzemijalnym porządkiem transcendencji, ale na pewno nie mógł stanowić jego „równorzędnika”. Spoglądając na koncepcję jezuitę z perspektywy humanistycznej literatury godnościowej, opisującej świat jako środowisko, w którym człowiek winien dążyć do twórczej ekspansji i do potwierdzenia swojej wyjątkowej pozycji na ziemi, dostrzeżemy zatem zasadniczą rozbieżność. I jest to ta sama rozbieżność, która odróżnia humanizm chrześcijański, czy nawet humanizm przedsoborowych plemistów katolickich, od formacji ukształtowanej przez myśl *Tridentinum* i jej patrystyczne antecedencje. Skarga, wierny spadkobierca myśli soboru, reprezentował bowiem „czwarty nurt” humanistycznej antropologii, ciężący ku religijnej koncepcji człowieka i stanowczo bardziej otwarty na spirytualistyczno-eschatologiczne wątki ludzkiej egzystencji. U źródeł owego nurtu znajdowała się aksjologiczna teza, rozwijana przez „nurt trzeci”, wedle której żyjąc w doczesności, nie wystarczy podporządkować sobie wartości względnych i przemijających, by rozumnie z nich korzystać (Czerkawski 1992, 76). Konieczna jest całkowita obojętność wobec tych wartości oraz uwewnętrznienie – wypracowanie w sobie, ich „duchowych opozycji” – cnót zabezpieczających przed miłością ziemskich dóbr i zaszczytów. W praktyce chodziło o to, aby żyć w świecie, ale nie dla świata. Nawiasem mówiąc, ta swoista obojętność, na pierwszy rzut oka bliska w swej treści stoickiej *apatheia*, u Skargi w rzeczywistości skorelowana była z ignacjańską *indifferentia*:

w wysokim majestacie zwierzchnie królować, a niską pokorę na sercu zachować, bogactwa mieć, a jemi gardzić, w rozkoszach pływać, a jemi się nie mazać, młodym być, a starych umarwienie na ciele nosić, żonę mieć a jej się nie dotykać [12 I].

W humanistycznym projekcie potrydenckim istota człowieczeństwa miała zatem zawierać się w zdolności do rozpoznawania i akceptacji transcendentnych uwarunkowań natury ludzkiej. Na tym polegała realizacja hasła *nosce te ipsum* w jego spirytualistycznym wariantcie. W obroku z żywotu Efrema z Nisibii, cytując *De iudicii lamentatio* Syryjczyka, hagiograf stawiał przed czytelnikiem fundamentalne pytanie: „Czemużeś tak skłonny do ziemi człowiecze?” [4 II]. Konstatowało ono dramat skażonej grzechem natury, a jednocześnie wyznaczało horyzont myślenia o godności, sytuującej się na osi ziemia – niebo. Odwracanie się od nieba i uleganie niskim zwierzęcym instynktom miało zatracać ludzką godność. Podniesienie oczu ku niebu oznaczało jednak początek przemiany i gotowość do przywrócenia godnej egzystencji. Horyzont ów wpisywał się w myśl chrześcijańską, ale wyrastał wprost z sokratejsko-senekańskiej tradycji filozoficznej, która w renesansie otrzymała liczne realizacje myślicielskie i literackie. Gwoli przykładu,

w elegii IV, 3 *Quae vaga curricula* Jana Kochanowskiego tym, co miało wynieść żądnego wiedzy człowieka „nad ziemski brud” i nakłonić go „do wpatrywania się w czyste przestwory nieba”, był różnokształtny Księżyc (Kochanowski 2008, 83-85). W perspektywie transcendencji pragnienia człowieka miały wznieść się jednak znacznie wyżej – do samego Boga, pociągającego ku sobie najdoskonalszym pięknem, objawiającym się jako miłość, dobroć i łaska.

W przedmowie Skarga dość obszernie odniósł się też do kwestii *otium* i poznania świata, a więc do drugiego, obok samopoznania, centralnego tematu dyskursu humanistycznego. Część przedmowy, opatrzona tytułikiem „Wdzięczna ochłoda na Świętych patrzyć”, jest obszerną, rozpiętą na dwie części, pochwałą życia kontemplacyjnego, w której hagiograf skonfrontował wartość rozmyślania nad porządkiem wszechświatowym i ponadświatowym. Podobnie jak humaniści, jezuita wyszedł tu z założenia, że człowiek został stworzony jako *contemplator mundi*, pragnący poznawać piękno tego, co znajduje się nad nim i wokół niego;

na niebo i gwiazdy, i słońce tak piękne z rozkoszą patrzysz, [...] ozdoby ziemie w górach i pagórkach, i polach, w zieloności i kwieciu i w rzekach, i w lasach, i gajach ślicznych uciechę tobie miłą dają; [...] na ptakach, śpiewaniu ich i piórkach pięknych i na zwierzach rozmaitych dzikich i domowych oko twoje chłodziś (Skarga 1610, Aii^v).

Trudno stwierdzić, jak rozległa była orientacja jezuita w filozoficznych i literackich kontekstach *vita contemplativa*. Zapewne w czasach akademickich czytał Senekańskie rozważania o beczynności, skąd mógł wynieść makrokosmiczny formularz kontemplacji, ukierunkowanej na dociekanie doskonałej istoty i harmonii bytu w oparciu o namysł nad istnieniem gwiazd, nieba, chmur, wód oraz niżej położonych obszarów świata (Seneka 1989, 671-75). Musiał też znać przynajmniej niektóre koncepcje humanistyczne, choćby krakowskich profesorów, w których idiom godnościowy dość konsekwentnie łączony był właśnie z *otium* intelektualnym jako kontemplacją Boga, usytuowanego w ścisłym centrum poznania rozumowego. Z ich grona, na przykład Pietro Illicino stwierdzał, że świadome człowieczeństwo ma swe źródło w oglądaniu Boga, jednak jako że ludzki rozum nie jest w stanie ogarnąć Jego wielkości, kontemplator winien kierować swój namysł na świat stworzony, który odzwierciedla najwyższą mądrość oraz harmonię Stwórcy. W *Praefatio de homine et disciplinis* (1549) ideę tę wyraził za pomocą hermetycznej dyrektywy: „Jeżeli chcesz poznać Boga, poznaj Słońce, poznaj Księżyc i poznaj porządek gwiazd” (Czerkawski 1992, 90). Podobną koncepcję mógł znać Skarga od Trzciany, który rozważał relacje, jakie zachodzą pomiędzy człowiekiem a strukturami wyższego rzędu – wszechświatem i Bogiem. W *De natura ac dignitate hominis* również on eksplikował neoplatońsko-hermetyczny schemat, który umysłowi ludzkiemu zadawał kontemplowanie niezmiernych

obszarów ziemi, nieba, przestrzeni powietrznych, morza, ognia, otchłani oraz wszelkiego stworzenia (Arundinensis 1554, 52^r). Procedura ta miała zbliżać człowieka do Stwórcy, budując zarazem fundament jego doczesnej aktywności. Jeśli idzie o Skargę, niezależnie od filiacji – prawdopodobnie zresztą dość przypadkowych, w jego argumentacji także znalazł się całkiem obfity, choć przy tym mocno „swojski”, katalog elementów wszechświata, od niebiańskich po ziemskie, które pociągając swym pięknem, mogły stanowić przedmiot kojącego namysłu i napawać „kontemplatora” rozkoszną „ochłodą”.

Jednakże jezuita, choć nie negował makrokosmicznej kontemplacji jako jednego z instrumentów poznania Stwórcy, przypisywał jej w istocie bardzo ograniczone możliwości. Świat postrzegał wprawdzie jako arcydzieło, ale rozumowy podziw dla jego doskonałości uznawał po prostu za naturalny element ludzkiego życia, dający „uciechę” i tylko w jakimś stopniu przybliżający do Boga. Trzeba zresztą zdać sobie sprawę, że jego pochwała rzeczy stworzonych wpisuje się nie tylko w paradygmat humanistyczny, ale również w tradycje patrystyczne i scholastyczne. Czy jezuita świadomie ustalił te porządki myślowe, pozostaje kwestią otwartą. Wydaje się to jednak wysoce prawdopodobne, ponieważ wykorzystał kanoniczne pojęcie „śladów Boga” – *vestigia Dei*, obecne zarówno u Augustyna, jak i u Bonawentury oraz Tomasza z Akwinu. Jak też stwierdzał, kontemplacja „nierozumnego stworzenia” – gwiazd, księżyca, słońca – nie zastąpi spoglądania na niebiańskie byty jaśniejące najpiękniejszym i najprawdziwszym światłem. Oferuje bowiem wyłącznie namiastkę prawdziwego szczęścia i ujawnia zaledwie ślad „Boga nieogarnionego” – nikły refleks Bożej wielkości, który nie jest wiernym odbiciem Jego prawdziwego oblicza. Natomiast autentyczne *otium*, a wraz z nim poznanie i miłość Stwórcy, będzie wiązać się z kontemplacyjną refleksją nad *imagines Dei*, a więc nad żywymi wizerunkami świętych, którzy są najpiękniejszymi „gwiazdami niebieskimi, przez które nas Chrystus oświeca” (Skarga 1610, Bii^j). Dlatego też, jak pisze w przedmowie Skarga, człowiek powinien wykorzystywać swój intelektualny potencjał przede wszystkim jako *contemplator sanctorum*:

To wszystko nierozumne stworzenie jest, jako ślad tylo Boga nieogarnionego; a święci są jako twarz i obraz, i podobieństwo Jego. Na Boga jeszcze patrzeć nie mogę, ale obrazem Jego ucieszyć się mogę. O jako wielka ochłoda! Święci są obrazem Boga żywego; o jako pięknie i miło na nie patrzeć! Święci malowaną twarz boską cnotami boskimi i od Boga wlanymi na sobie mają; o jako wdzięczny to obraz, o jako oczy wiernych weselą! Gdyby obraz jaki piękny mówić miał, takie by słowa do patrzącego na się puszczał: «Na mię patrząc, tego miłuj, czyjem jest. Jeślić się podobam a oczy i serce Twoje do siebie porywam, a jako cię ten do siebie i do zamięłowania swego porywać nie ma, którego cień tylo i obraz na mnie jest?» Bychmy na święte często patrzyli, pewnie bychmy w miłości ku Bogu gorzeli. Oni są piękniejszy niżli niebo, słońce i gwiazdy. [...] Przełoż na nie i dary Boże w nich patrząc, do zamięłowania, dobroci, szczodrobliwości i miłosierdzia Pana Boga naszego pobudzić się mogę (Skarga 1610, Bii^j).

W pierwszym odruchu argumentację Skargi można by uznać za mało oryginalną, jednak w kontekście specyfiki posoborowych realiów odsłania ona swoją świeżość i nośność. Po pierwsze, wykorzystując topos *imago Dei* pisarz uwypuklił medytacyjno-mistyczny charakter kultu świętych oraz jego orientację etyczną. Po drugie, kontemplacyjne oglądanie piękna świętych, kształtujące człowieka przez ich poznanie i umiłowanie, wskazał jako drogę do duchowej miłości zwróconej ku samemu Bogu i szczęściu wiecznemu. Po trzecie, jasno określili uwarunkowania tej drogi, łącząc swoiście ignacjańską koncepcję „wewnętrznych zmysłów” z poznaniem intelektualnym – przy tym poznaniem nie natury wszechświata, lecz natury boskich cnót, gwarantujących też dokonywanie należytych wyborów moralnych w perspektywie życia ziemskiego. Pisał Skarga: „Nabędziesz i przyczynisz sobie mądrości i rozumu do zbawienia i życia pobożnego w tych świata tego ciemnościach i błędach przemieszkiwając” (Skarga 1610, Bii^r). Konstatacja ta nie jest bynajmniej trywialna i wiąże się z wyrazistą dyrektywą epistemologiczną, która miała wyznaczać nowy sposób myślenia o świecie, wyraźnie modelujący rozważania „trzeciego nurtu” nad człowiekiem w relacji do doczesności oraz wieczności. W jej świetle *contemplatio sanctorum* jawiła się jako podstawa życia nie tylko prawdziwie chrześcijańskiego, ale – szerzej – prawdziwie ludzkiego; jako źródło autentycznej *humanitas*, ześrodkowanej wokół „wielkiego i prawego rozumu”:

Przebywajże z nimi, rozmawiaj, dziwuj się rozumowi ich, słuchaj, co mówią, patrz, co czynią, a z serca się ich rozmiłuj, jako mistrzów twoich. Uźrżysz, iż się na wielki i prawy rozum zdobędziesz i jako Pismo mówi, ziści się na tobie [...] A zawstydzając się barzo lenistwa swego, proś Pana Boga jako Elizeusz, abyś miał dwojakiego ducha mistrzów twoich i braciej rodzonej twojej, aby krew tegoż ojca i matki w tobie także dzielna i mocna do cnót świętych zakwitnęła (Skarga 1610, B^r; Bij^r) .

Przywołane pojęcie „dwojakiego ducha” – *spiritus duplex*, wywiedzione z Ksiąg Królewskich, z cyklu Elizeuszowego, to kolejny istotny element Skargowskiej antropologii. Zgodnie z figuratywnymi interpretacjami, symbolizuje ono ucieleśnianą przez proroka cnotę pokory i posłuszeństwa, a jednocześnie – w szerszej perspektywie – dynamikę wezwania do świętości oraz istotę współpracy woli człowieka z łaską Boga. W takim znaczeniu użył go również Skarga. Przywołana w przedmowie biblijna kolokacja ewokuje postawę duchowej gotowości, stanowiąc oś parenetycznego wezwania do wewnętrznej przemiany, do przyjęcia „prorockiego ducha”, jak również – zgodnie z egzegezą augustyńską – do uwolnienia się od doczesnych przywiązań, namiętności, ograniczeń zmysłowej natury. Z drugiej jednak strony, ekspozycja kategorii *spiritus duplex* potwierdza, że w projekcie hagiografa podważenie wartości ziemskiego porządku nie powinno być mylnie odbierane jako jego całkowite odrzucenie. Wszakże koncepcja

„podwójnego ducha” ma uzasadnienie tylko wtedy, gdy będzie odniesiona do obu rzeczywistości ludzkiej egzystencji: do porządku przyrodzonego i nadprzyrodzonego, do rzeczy widzialnych i niewidzialnych. Wobec tego pojęcie *spiritus duplex* wolno uznać za potrydencki, metafizyczny ekwiwalent idei biformizmu, idealnie wpisujący się w idiom „czwartego nurtu” humanistycznej antropologii, a przy tym także za transcendentny rewers stosowanego przez humanistów, chociażby przez Kochanowskiego w *Quae vaga curricula*, określenia *natura duplex*, objaśniającego „podwójną naturę” człowieka, który został obdarzony przenikliwym umysłem, choć jednocześnie drzemią w nim zwierzęce, dzikie instynkty (Kochanowski 2008, 84).

W trosce o zbudowanie właściwych proporcji między kultem świętych a praktykowaniem świętości, Skarga nieraz przypominał, że „gwiazdy niebieskie” mogą być jedynie inspiracją i wzorem przebóstwionego życia, natomiast wyłącznym źródłem oraz sprawcą tego przebóstwienia jest Chrystus – dawca łaski, który podnosi człowieka z prochu ziemi (Skarga 1610, A^r). Dlatego też, realizując równocześnie zamiar apologetyczno-polemiczny, hagiograf konsekwentnie przekazywał czytelnikowi zbioru kwintesencję nauki *Tridentinum* o łasce i usprawiedliwieniu. Ponawiana w obrokach kwestia relacji natury i łaski sprowadzała się do pobudki: „Obróć się, a wzgóre się podnieś; podejmie cię łaskawy i ludzki Chrystus. Panie Boże miłosierny i dobrotliwy, pokaż tę łaskę na mnie. Bądź miłościw, a obroń duszę moję, dla którejś na Krzyżu wisieć raczył” [4 II].

Co symptomatyczne, namysł nad kondycją człowieka w świecie został wyposażony w augustyński kontekst dualistycznego rozdarcia, w świetle którego duchowa część rozumna oraz zmysłowa część cielesna, skonfliktowane po grzechu pierworodnym, pozostawać miały w stanie permanentnej wojny. Ten tradycyjny paradygmat antropologiczny zdominował w istocie Skargowski projekt egzystencjalny, stając się podstawą parenetycznego wykładu, w którym synkretycznemu zespoleniu uległy elementy doktryny patrystycznej, soborowej i ignacjańskiej. W centrum znajdowało się wspólne dla ortodoksji katolickiej przekonanie, że przeznaczeniem człowieka na ziemi jest walka, sprowokowana przez „grzech pierworodny, w którym cielesna wola rozumu nie słuca” [1 XII], w związku z czym natura ludzka jest jeszcze bardziej nieokiełznana niż nieuregulowany nurt wody: „Abowiem jako woda za groblą, tak człowiek, gdy nie grzeszy, za łaską Bożą stoi. A nie tak woda, gdy stawidła nie ma ku cieczeniu, jako człowiek z swej natury ku grzeszeniu skłonny jest” [17 II].

W kontekście tej myśli Skarga przypominał, że najpewniejszym ratunkiem jest łaska Boża, która jako jedyna może uregulować „duchowy nurt”, kierując go na właściwy tor. Dla człowieka myślącego kategoriami transcendencji ów tor miał pokrywać się z drogą duchowego postępu, której początek wyznaczało wzbudzenie

pokutnej świadomości i ascetyczne wyrzeczenie się wszystkiego, co oddala od Boga i „rozbija duchowe dobra” [2 I]. W obroku z żywotu Eufrozyny pisarz konstatował: „Skarb pobożnego jest Chrystus i ta droga, która najbliższa jest do niego; zwłaszcza powołanie na żywot bogomyślny, który rozdziału z światem i jego zabawkami potrzebuje” [2 I]. Trudno oprzeć się wrażeniu, że powyższa myśl to kontynuacja zawartych w przedmowie uwag o zgubnych ułudach doczesności – owych „płótnach z pajęczyny” i „zamkach z piasku”.

Prośba o łaskę i współpraca z łaską miały być zatem podstawowymi warunkami prawdziwego człowieczeństwa i chrześcijańskiej godności. Zwróćmy uwagę, że Skargowskie rozważania o ludzkiej naturze, choć bez wątpienia migrują w kierunku myślenia eschatologicznego, w obrębie założeń bazowych nie oddalają się od głównego nurtu humanistycznej antropologii – podobnie zresztą jak cała doktryna wczesnego katolicyzmu potrydenckiego. Przede wszystkim skutki grzechu pierworodnego nie skazują człowieka na rozpacz i beznadzieję; nie zaświadczały również o jego marności. Są jednak bardzo niebezpieczne; sprawiają, że „cielesna wola rozumu nie słucha” [1 XII], przez co ludzie z łatwością zbaczą w stronę zwierzęcego, bezrefleksyjnego, rozleniwionego życia, urągając tym samym swojej godności. Skarga wyraził to nader dosadnie: „Dostatek, który im dał Pan Bóg na kupowanie pałaców niebieskich, na brzuch i sprośny gnój, i robactwo, które się z tego ścierwu naszego rodzi, swym marnotrawstwem obracają” [10 I]. Bardzo podobnie kwestię tę postrzegali pisarze humanistyczni występujący z mniej radykalnych pozycji antropologicznych. Według Jana z Trzciany dominacja zmysłowych pożądliwości miała powodować staczanie się człowieka do poziomu trzody (Czerkawski 1992, 76)); Kochanowski hołdowanie dzikiej naturze, nieumiarkowanym żądzom i namiętnościom utożsamiał z egzystencją nierozumnych bydła, *pecudis vita* (Kochanowski 2008, 85). Wszyscy wymienieni autorzy – także Skarga – byli jednak przekonani, że nad całością człowieka może i powinien zapanować dany od Boga rozum, który po grzechu pierworodnym zawsze będzie zwodzony przez „cielesną wolę”, lecz na drodze ustawicznego wysiłku jest w stanie skutecznie oddalić jej destruktywne wpływy. W perspektywie transcendencji ów rozumowy wysiłek oznaczał, jak wiemy, rozmyślanie nad przemijalnością doczesnych rozkoszy, odrzucenie złudnych wartości, a także zwrócenie się ku niebu – Bożej łasce: „Taki rozum Chrystus [...] chwali, którego daj Boże naśladować tym, którzy w tym się błocie i ziemi kochają” [18 II].

„Cielesna wola”, o której za Augustynem mówił hagiograf, przynależała zatem do części zmysłowej człowieka, była związana ze światem materialnym; jej ciążenie ku ziemi nie naruszało jednak integralności duszy rozumnej, która pokonawszy z pomocą łaski zgubne wpływy zmysłów, mogła wznosić się aż do Boga i osiągać świętość – godność najwyższą. Do rozumnej części przynależała wolna

wola, w pełni suwerenna w swoich wyborach, choć osłabiona cielesnymi impulsami. Autor *Żywotów* poruszył tę kluczową kwestię, nawiązując do soborowych dekretów o grzechu pierworodnym i usprawiedliwieniu. W jednym z obroków syntetyczne uwagi na temat *liberum arbitrium* połączył z apoteozą ludzkiej wolności, w którą został wkomponowany imperatyw charytologiczny: „wolna wola ludzka niczym być zniewolona do grzechu nie może, jeśli sama nie chce. Acz się na swoją słabość oglądając, łaski Bożej i pomocy szukać pilnie ma” [25 II].

U Skargi zatem rozpoznanie przez człowieka jego słabości i chwiejności nie miało być źródłem lęku, lecz podstawą rozumowego argumentu, który przemawiał za tym, by z „nierządnymi chuciami wojnę wieść a im się i wszystkim grzechom sprzeciwić, a tej się służby diabelskiej w śmiertelnych występkach warować” [30 I]. Tak oto wzorzec *humanitas* został poszerzony w *Żywotach* o kategorię męskiej walki z przyrodzonymi skłonnościami natury. Przełamywanie zachodzących w człowieku sprzeczności i wojna z wrogami duszy, dwa zalecenia występujące w treści obroków niemal bezustannie, ukazują wewnętrzną fluktuację antropologiczno-epistemologicznych i metafizycznych akcentów projektu jezuitów. Oto od transcendentnej wykładni dyrektywy *nosce te ipsum* przechodził on płynnie ku hasłu *vince te ipsum*, będącemu naczelnym postulatem antropologii ignacjańskiej, znakomicie wpisującym się przy tym w tradycje monastyczne i nauczanie *Tridentinum*. Także Loyola, bardzo wszakże sprawnie władający humanistyczną erudycją, za punkt wyjścia do ascetycznej walki przyjmował poznanie, z jednej strony, piękna świata jako dzieła Bożego godnego podziwu i miłości, z drugiej zaś, jego grzeszności, „by czując do niego wstręt, odrzucić spawy światowe i próżne” (Loyola 1968, 502). Dyrektywa *vince te ipsum* oznaczała zatem nie wzgardę dla świata, a przewyciężenie ludzkich ograniczeń w świecie, oderwanie się „od samolubnej i ciasnej miłości siebie”, wreszcie – budzenie w duszy „miłosego zainteresowania obiektywną rzeczywistością Boga i świata, Boga w świecie i świata w Bogu” (Loyola 1968, 502).

6. *Persuasio sanctitatis et dignitatis* – Skargowski model perswazji hagiograficznej

Wobec powyższych ustaleń trudno wątpić, że *Żywoty* jako holistyczny akt perswazji należy badać niejako systemowo – ze względu na wszystkie czynniki wartościotwórcze: ideowe, poznawcze, retoryczne; w ich pełni koncepcyjnej i przez pryzmat komplementarności poszczególnych elementów konstrukcyjnych. Zaproponowane podejście nie wyklucza, rzecz jasna, potrzeby prześledzenia specyfiki pojedynczych tekstów: różnych odmian *vitae* oraz *passiones*, kilkudziesięciu typów obroków duchownych, eksordiów florilegijskich i kazań, wyrosłej z retoryki demonstratywnej *Modlitwy do Świętych Bożych*, wreszcie – *Przedmowy do Czytelnika*, której parantele oratorskie nie budzą wątpliwości, podobnie zresztą

jak jej walory retoryczne: jasność wykładu, zwięzłość, duża siła przekonywania. Tu z konieczności muszę zrezygnować z takich analiz; prawdą jest natomiast, że wnioski z nich nie byłyby zaskakujące; już bowiem pobieżna lektura *Żywotów*, zwłaszcza warstwy perytekstowej, każe spodziewać się potwierdzenia dominanty retorycznej perswazji typowej dla warsztatu Skargi.

Na koniec wypada natomiast wskazać kilka podstawowych uogólnień, podsumowań i tropów badawczych, które pozwolą podsumować najważniejsze cechy Skargowskiego projektu jako całości.

Po pierwsze, ogólną zasadą retoryki Skargi jest ściśle zespolenie treści duchowych z ich konkretnymi desygnatami i kształtowanie perswazji retorycznej zgodnie ze strategią adaptacji kulturowej (Nowicka-Jeżowa 2013, 418). W *Żywotach* centrum owych treści wyznacza męźny bój z przyrodzonymi skłonnościami upadłej natury i z nadmiernym przywiązaniem do świata wartości doczesnych – skorelowany z walką z wrogami wiary, ortodoksji, Kościoła i ojczyzny. Głęboko humanistyczny, a zarazem – z uwagi na mocny rys ignacjański – akomodacyjny *modus persuadendi* musiał więc zostać wypełniony przez hagiografa elementami bliskimi rodzimemu odbiorcy i mieścić się w horyzoncie paradygmatu heroicznego, uwzględniając jednak potrzebę przepuszczenia go przez filtr transcendencji i dokonania aksjologicznej transformacji definicji męstwa, waleczności, doskonałości, godności, wielkości celów. Jako przykład niech posłużą tutaj „obroki”, których sfery inwencyjna i elokucyjna zostały zakomponowane wokół toposu *miles Christi* (w tradycji retorycznej obecnego od czasów starochrześcijańskich; od XVI wieku będącego emblematem humanizmu erazmiańskiego i ignacjańskiego), organizowanego przez ewidentne filiacje z *Exercitia Loyoli*, zwłaszcza z *Rozmyślaniami o dwóch sztandarach*. Projekcja Ignacego zdeterminowała zarówno ich warstwę argumentacyjną, jak i zastosowane figury wysłowienia. Używając jednak militarno-rycerskiego obrazowania i wojenno-wojskowej terminologii, Skarga nie tylko dookreślił i poddał amplifikacji prawdziwie heroicznego ideału doskonałego chrześcijanina, ale też zbudował perswazyjny – dla polskiego czytelnika swojski – obraz wiernego żołnierza, który pod rozkazami Hetmana-Chrystusa gotów jest na męzną walkę oraz męczeńską śmierć [16 I, 2 III, 5 IX].

Po drugie, trzeba raz jeszcze podkreślić, że na poziomie tekstu podstawowego zbiór Skargi stanowi w znacznej części adaptację istniejącego wcześniej materiału hagiograficznego, który nie mógł być poddawany swobodnym modyfikacjom. Stąd jezuita programowo starał się ograniczać ingerencje w trzon inwencyjny tekstów. W zakresie redukcji wyjątki czynił przede wszystkim tam, gdzie wymagał tego teologiczny lub „filologiczny” – wsparty odautorskimi procedurami hermeneutycznymi – krytycyzm, mający na celu wyrugowanie z fabuł anachronizmów, zafałszowań, pierwiastków stricte legendarnych i przesłaniających ideę świętości

elementów zdarzeniowych lub wątków taumatycznych. Nie unikał natomiast w sferze *inventio* amplifikacji we wszystkich jej odmianach, wspomagając zarówno proces dowodzenia świętości i godności bohaterów *vitae*, jak i stymulowanie afektów czytelnicych. Pewne pole manewru pozostawiał sobie hagiograf na płaszczyźnie *dispositio*, a także *elocutio*, operując subtelnymi instrumentami wzmacniającymi perswazyjny walor fabuł źródłowych, dzięki też czemu liczne passusy hagiograficzne noszą wyraźne cechy kaznodziejstwa narracyjnego. Wszystkie te zabiegi, przez Skargę określane jako „sumowanie” i „rozszerzanie”, wyznaczają metodologiczny kontur realizowanej w zbiorze *imitatio vitarum*, ujawniając wysoką – z ducha humanistyczną – świadomość translatorsko-retoryczną jezuitę (Kapuścińska 2008, 35-37), o której on sam pisał:

Nie wszędzie słowo od słowa kładę, bo bych w tę długość wpaść musiał, zwłaszcza gdzie rzeczy nie przerywając, skracać było potrzeba. Wszakże gdzie który Doktor kościelny żywot świętego pisze, i tam, gdzie sa jakie znaczne i poważne rzeczy, i sentencje ku nauce i obyczajom, tam słowo od słowa biorę. Rozumienie i sens w tym sumowaniu, abo gdzie trzeba, w rozszerzeniu, jeden zawždy wiernie zostaje, i nigdziez się nie mieni. Czego dozna każdy, kto będzie z łacińskim przyrównywał (Skarga 1579, B').

Po trzecie, w zbiorze pojawiają się też żywoty samodzielnie opracowane przez jezuitę. Do grupy tej zalicza się niehagiograficzny żywot Chrystusa, czterdzieści narracji fabularnych o postaciach staro- i nowotestamentowych oraz trzy biografie mężów Kościoła starożytnego. W ich przypadku Skarga dysponował największą swobodą selekcji materiału inwencyjnego i realizacji retorycznego paradygmatu biograficznych *topoi*, podlegając jedynie naczelnemu imperatywowi hagiografii potrydenckiej, zalecającego: rzetelność w operowaniu biblijnym tworzywem inwencyjnym, wierność źródłom historycznokościelnym i eliminację przekazów o charakterze apokryficznym lub niepewnym.

Po czwarte, przygotowane według powyższych zasad „konterfekty cnoty”, oddziałujące na intelekt, ale też – dzięki użyciu narzędzi inwencyjnych i elokucyjnych – angażujące uczucia i wyobraźnię, miały służyć odbiorcom już to jako przedmiot zalecanej w przedmowie *lectio divina*, już to jako oryginalna podstawa hagiocentrycznych ćwiczeń duchownych. Prymat hagiograficznego *permovere* nad *docere* sygnalizował w przedmowie sam Skarga, wprost przestrzegając:

Nie czytaj tych żywotów jako same historie, abyś tylko wiedział, ale jako naukę i żywą ewangelię, abyś się z niej do czynienia pokuty i dobrych uczynków pobudzał. Przeczytawszy, obróć się do samego siebie, a mów: a co ja czynię? [...] A zawstydzając się bardzo lenistwa swego, proś Pana Boga jako Elizeusz, abyś miał dwojakiego ducha mistrzów twoich i braci rodzonej twojej” (Skarga 1610, B', Bij').

Jednak samemu pisarzowi ani jasny wykład, ani sprawność wysłowienia nie jawiły się jako wystarczający gwarant sprawczości hagiocentrycznego aktu

przekonywania. Pod względem skuteczności najbogatsze nawet instrumentarium retoryczne nie miało bowiem równać się z „niemą retoryką” *vitae*, którą jezuita rozumiał jako perswazyjną siłę zwizualizowanych reprezentacji hagiograficznych:

Niema jest retoryka, ale dzielna bardzo i mocna namowa, patrzanie na cnotę, która jako piękna i wdzięczna i naturze naszej rozumnej wrodzona, milcząc, sama do siebie ciągnie i za serce chwyta (Skarga 1610, B^r).

Obrazy świętości miały zatem posiadać moc *permovere* – oddziaływania bez słów, a wszelkie zabiegi werbalne zdawały się pełnić w nich funkcję wyłącznie pomocniczą. Pogląd ów stanowi echo ignacjańskiej koncepcji retoryki wizualnej i wyrosłej na jej gruncie idei narracyjnego unaocznienia doświadczenia wewnętrznego – kluczowej zarówno dla medytacyjno-kontemplacyjnej tradycji zakonu, jak i dla szeroko pojętej jezuickiej *paidei*. Źródła intelektualne owej „niemej retoryki” tkwią wprawdzie znacznie głębiej – już w filozoficznych koncepcjach wzroku jako wiodącego instrumentu poznawczego i w mnemonice, która wyobraźnię wizualną wynosiła na pozycję najwyższej władzy umysłu. Jednak w nauczaniu *patres Societatis* kierunek nadały jej przede wszystkim zasady wyłożone w *Exercitia spiritualia* Loyoli, w tym fundamentalne reguły kontemplacji imaginacyjnej – *compositio loci* oraz *applicatio sensuum* (Loyola 1548, D^v).

Stojąca u podstaw *Exercitia* technika wizualizacyjna wyrosła z założeń antycznych teorii retorycznych. Już epistemologia grecka nadawała wzrokowi uprzywilejowaną pozycję, uzależniając efekt procesów poznawczych od aktywności „oka wewnętrznego”. Platon, uznając go za najbystrzejszy ze zmysłów, postrzegał władzę wizualną jako podstawowy, ofiarowany przez boga instrument ludzkiej refleksji. Również Arystoteles traktował percepcję wzrokową jako wiodącą władzę rozumu – zarówno ze względu na jej zdolność imaginacji, bez której nie może obejść się pamięć, jak i z uwagi na moc rozróżniania i poznawania rzeczy „w najwyższym stopniu”. Epistemologia Stagiryty przeniknęła do teorii retorycznej, fundując dwie kluczowe zasady: *enargei* – „stawienia przed oczy” oraz *energei* – „energetyzacji”. Oczywiście, ich pierwotne zastosowanie odnosiło się do praktyki twórczej, w której „naoczność” i „żywość” stanowiły katalizatory wyrazistości, emocjonalności i perswazyjności projekcji, zaś retoryczna wizualizacja oraz dynamizacja unaocznianych scen pozwalała odbiorcy czuć się ich świadkiem lub uczestnikiem. Natomiast od czasów antyku chrześcijańskiego „stawienie przed oczy” stało się już składnikiem mnemoniki religijnej i epistemologiczną zasadą praktyk wewnętrznych – jako instrument depikcji oraz ewokacji rzeczywistości dostępnej jedynie wewnętrznej władzy widzenia. Dzięki temu *enargeja* mogła zaistnieć jako narzędzie dekodowania „niemej retoryki” tekstowych reprezentacji, otwierania

się na ich potencjał sensualno-afektywny, uobecniania zmysłowo podbudowanych myśli, wreszcie – doznawania, na podstawie imaginatywnych obrazów, odczuć i wrażeń, które pobudzały do działania, tworząc iluzję rzeczywistości ewokowanych w umyśle sytuacji (Kapuścińska 2016, 138-44).

Oglądanie *imagines virtutis* „oczyma duszy i sercem” miało dawać zatem czytelnikowi *Żywotów* poczucie namacalnej obecności w rozważanych scenach hagiograficznych, które przez swą wyrazistość i intensywną emocjonalność jawiły się jako katalizator duchowych poruszeń, oferując możliwość swoistego emulowania z bohaterami *vitae*, a w konsekwencji – pobudzenia woli. Procedura ta zakładała współdziałanie oglądu zmysłowego z myśleniem racjonalnym, pamięcią, fantazją i wolą, gwarantujące najwyższy stopień otwartości na perswadowane treści.

Po piąte, komplementarny do żywotów – fundamentalny i nieodłączny składnik – perswazyjno-parenetycznego projektu Skargi, sytuujący dyskurs hagiograficzny w wyrazistym konturze retorycznym i ideowym, stanowią „obroki duchowne”: nowatorskie narzędzie, służące ukierunkowanej werbalizacji „niemej retoryki” biograficznych projekcji. Tworzywo inwencyjne czerpały one z obfitego magazynu potrydenckich *loci theologici*, dowartościowując w pierwszej kolejności materiał biblijny, pisma patrystyczne oraz magisterium Kościoła, choć można odnaleźć w nich również ślady *sapientia antiquorum*. W zależności od celów perswazji i zastosowanych środków hagiograf pełnił w nich nader heterogeniczne funkcje nadawcze, przy czym w każdej „odsłonie” eksponował mocno swą dyspozycję parazyjną. Gdy ujawniał się jako prorok, całą perswazyjną siłę przekazu opierał na Starym Testamencie, będącym w tym przypadku nie tylko źródłem argumentacji, ale również literacko-stylistycznym wzorcem dyskursu i źródłem inicjalnej formuły „obroku”: „To mówi Pan Bóg”. Kiedy konstruował swój etos jako pełen powagi, ale i serdeczności nauczyciel, wychowawca, kierownik duchowy, cierpliwie przypominał z kolei powinności chrześcijańskie i formułował zachęty do przyjęcia określonych przekonań czy postaw – konsekwentnie sygnalizowane apostroficznymi zwrotami: „obacz cny czytelniku”, „naucze się”, „zechcij”. Na dużą grupę składają się wreszcie „obroki”, w których Skarga projektował dla siebie rolę katechety-teologa, nadając dyskursowi orientację apologetyczno-polemiczną, obiektywizując narrację (często ujętą w punkty), przede wszystkim zaś wyposażając dyskurs w świadectwa zewnętrzne, zwłaszcza pochodzące od autorytetów teologicznych. Zwiokrotnienie ról nadawczych – multiplikacja formuł retorycznej autoprezentacji – okazało się zabiegiem nie tylko efektywnym, ale i efektywnym: przyniosło ono możliwość wielokierunkowego i bezsprzecznie dynamicznego oddziaływania, by – jak mawiał sam hagiograf – „głowę wiadomością napełnić”, ale też „wolą i sercem ludzkim ruszyć” (Korolko 1971, 87; Kapuścińska 2008, 95-103).

Faktura tematyczna „obroków” pozostawała w zgodzie z problematyką potrydenckiego dyskursu formacyjno-katechetycznego i duchowościowego. Teksty te metodycznie objaśniały, jak czytelnik zbioru winien interpretować życie i czyny świętych, a tym samym jak mądrze transponować heroiczne – przeważnie historycznie odległe – wzory wzrostu duchowego na realia egzystencji człowieka współczesnego; jak ustalać wzniosłość archetypów z powszedniością własną; jak być prawdziwie doskonałym przy wszelkich ograniczeniach i słabościach ludzkiej kondycji. Zakres inwencyjny obroków obejmował ponadto wyprowadzoną z treści *vitae* – i konsekwentnie wspieraną topiką biblijną i patrystyczną – katechezę, głównie pozytywny wykład treści wiary, zasad teologii ascetyczno-mistycznej oraz kluczowej dla okresu potrydenckiego charytologii. Nie szczędził też Skarga wiadomości historycznych i zagadnień związanych z prostą hermeneutyką tekstu, unaoczniających znaczenie interpretacji szeroko pojętej tradycji ortodoksji katolickiej. Na tle konkretnych sytuacji fabularnych konstruował wreszcie uniwersalne porady moralne i wskazówki praktyczne, dotyczące realizacji powinności stanowych i życia społecznego oraz obywatelskiego zgodnego z cnotą chrześcijańską.

Na koniec warto skomentować krótko Skargowskie „nauki przeciwko kacerstwom” – jedyną formułę perytekstową, w której z założenia dominować miała funkcja *docere* (choć perswazyjne ambicje hagiografa przeważnie łagodziły ich surową dydaktyczną dominantę dzięki – wspomnianym wyżej – strukturom eksordialnym lub drobnym emocjonalnym interpolacjom). Decydując się na ich włączenie do zbioru, jezuita podążał za wytycznymi, jakie Loyola zamieścił w dokumencie *Monita quaedam quibus adiuvari potest vera religio* z 1554 roku, nakazując głoszenie artykułów wiary i zwalczanie poglądów przeciwnych w sposób, który byłby „pojętny dla ludu”, a także stworzenie popularnej katolickiej teologii sumarycznej, dostosowanej – podobnie jak w protestantyzmie – do mentalności i percepcyjnych możliwości ogółu wiernych. Jej postawą miały stać się odpowiednie toposy zewnętrzne: świadectwa Pisma Świętego, Tradycji, Ojców i Doktorów Kościoła, a także soborów, pozyskane ze zbiorów *loci theologici* w celu obrony dogmatów lub obalania twierdzeń heretyckich. Oczywiście, zalecenia te w najpełniejszym stopniu realizowały katechizmy w językach narodowych, w praktyce jednak nawet praca tak znakomita jak Herbestowa *Nauka prawego chrześcijanina* z 1566 roku nie mogła okazać się dla czytelników bardziej atrakcyjna niż urozmaicone genealogicznie oraz treściowo kompendium, ściśle wypełniające dyrektywy Ignacego, a zarazem uwzględniająca potrzeby oraz bariery poznawcze wiernych. Dekadę po wydaniu pracy Herbesta Skarga musiał doskonale zdawać sobie z tego sprawę, projektując *Żywoty* jako hybrydę przekazu hagiograficznego, kaznodziejskiego i katechizmowego właśnie.

Owa hybrydyczność to znak przenikliwości jezuickiego pisarza, która zdecydowała o fenomenie jego spójnej, cyklicznej propozycji perswazyjno-parenetycznej, w wyrafinowany sposób przekładającej antropologiczne, aksjologiczne i dogmatyczne poglądy Kościoła na złożony koncept twórczy, z jednej strony – jak chciałby tego Erazm – zindywidualizowany, z drugiej, dostosowany do potrydenckich realiów i zasad jezuickiej *paidei*; akt rozpisany – na podobieństwo brewiarza czy kompendium medytacyjnego – „na każdy dzień przez cały rok”, konsekwentnie czerpiący z potrydenckiego „magazynu” topiki i argumentacji, oferujący nader różnorodny, acz harmonijnie zadysponowany materiał tematyczny, wreszcie – operujący konsekwentnym idiomem elokucyjnym. Skarga zachowywał też doskonały balans retoryczny: łącząc wartości intelektualne i literackie retoryki humanistycznej i poruszając się płynnie w przestrzeni między inwencją a elokucją; dając czytelnikowi pożywkę dla rozumu i emocji; dowartościowując argumentację pożytkującą narzędzia logiki, ale też starannie zaprojektowaną figuratywność. Wszystkie te kwestie, po części już wyjaśnione, domagają się, co jasne, dalszych analiz i drobiazgowej monografii. Pozostaje mieć nadzieję, że uwagi poczynione w niniejszym studium dadzą jakiś, choćby mały, wkład w przyszłe – niezwykle potrzebne – badania.

Bibliografia

Bibliografia podmiotowa:

- Skarga, Piotr.** 1579. *Żywoty Świętych Starego i Nowego Zakonu*. Wilno: Mikołaj K. Radziwiłł.
- Skarga, Piotr.** 1610. *Żywoty Świętych Starego i Nowego Zakonu*. Kraków: Andrzej Piotrkowczyk.
- ***
- Arundinensis, Ioannes.** 1554. *Libellus de natura ac dignitate hominis*. Cracoviae : Apud Hæredes Marci Scharffenberger.
- Fonseca de, Juan.** *Oratio in Concilio Tridentino habita*. W *Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini, potissimum illustrandum spectantium*, vol. 1, editio Josse de Plat, Lovanium: Typographia Academica.
- Kochanowski, Jan.** 2008. *Ioannes Cochanovius*, oprac. zespół pod kier. Waclawa Waleckiego. Kraków: Collegium Columbinum.
- Loyola, Ignacy.** 1548. *Exercitia spiritualia*. Roma: Antonius Bladus.
- Loyola, Ignacy.** 1968. *Pisma wybrane*, oprac. Mieczysław Bednarz et al. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- Seneka, Lucjusz Anneusz.** 1989. *Dialogi*, przeł. i oprac. Leon Joachimowicz. Warszawa: PAX.

Bibliografia przedmiotowa:

- Barycz, Henryk.** 1971. *Z epoki renesansu, reformacji i baroku*. Warszawa: PIW.
- Ceccherelli, Andrea.** 2003. *Od Suriusa do Skargi: Studium porównawcze o »Żywotach świętych«*. Tłum. Monika Niewójt. Izabelin: Świat Literacki.

- Czerkawski, Jan.** 1992. *Humanizm i scholastyka: Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce XVI i XVII wieku*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Denzinger, Heinrich; Schönmetzer, Adolf.** 1963. *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et declaratorum de rebus fidei et morum*. Freiburg: Herder.
- Garin, Eugenio.** 1938. „La dignitas hominis e le letteratura patristica”. *Rinascita*, no 1, p. 102-146.
- Głowa, Stanisław; Bieda, Ignacy** (red.). 1998. *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Hanusiewicz-Lavallee, Mirosława.** 2009. *Czy był i czym był humanizm chrześcijański w Polsce? W: Humanitas i Christianitas w kulturze polskiej*, red. Mirosława Hanusiewicz-Lavallee. Warszawa: Neriton, s. 53-85.
- Kapuścińska, Anna.** 2008. »Żywoty Świętych« Piotra Skargi: *Hagiografia – Parenetyka – Duchowość*. Szczecin: Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Kapuścińska, Anna.** 2010. *Vita activa – vita contemplativa. Praktycyzm i kontemplacyjnizm w polskim humanistycznym piśmiennictwie teologicznym i parenetycznym*. W: *Etos humanistyczny*, red. Piotr Urbański. Warszawa: Neriton, s. 193-212.
- Kapuścińska, Anna.** 2016. *Theatrum meditationis. Ignacjanizm i jezuityzm w duchowej i literackiej kulturze Pierwszej Rzeczypospolitej – źródła, inspiracje, idee*. W: *Drogi duchowe katolicyzmu polskiego XVII wieku*, red. Alina Nowicka-Jeżowa. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 119-229.
- Kircher, Timothy.** 2006. *The Poet's Wisdom: The Humanists, the Church, and the Formation of Philosophy in the Early Renaissance*. Leiden: Brill.
- Korolko, Mirosław.** 1971. *O prozie »Kazań sejmowych« Piotra Skargi*. Warszawa: Pax.
- Korolko, Mirosław.** 1978. *Andrzej Frycz Modrzewski: humanista, pisarz*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Krzyżanowski, Julian.** 1953. *Historia literatury polskiej*. Warszawa: PIW.
- Mrowcewicz, Krzysztof.** 2012. „Skarga nad Skargą”. *Nauka*, nr 4, s. 37-51.
- Niemczyk, Wiktor.** 1977. *Wstęp*. W: *Marcin Luter. O niewolnej woli*, oprac. Manfred Uglorz, tłum. Wiktor Niemczyk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.
- Nowicka-Jeżowa, Alina.** 2013. „Dialog z humanizmem renesansowym w dziełach Piotra Skargi”. *Ruch Literacki*, z. 4-5, s. 405-424.
- Pelc, Janusz.** 1970. *Kontrreformacja, sarmatyzm a rozwój literatury polskiej (od renesansu do baroku)*. W: *Wiek XVII. Kontrreformacja. Barok: Prace z historii kultury*, red. Janusz Pelc. Wrocław: Ossolineum, s. 95-173.
- Rummel, Erika.** 2000. *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*. Oxford: Oxford University Press.
- Rysiewicz, Adam.** 1990. *Zagadnienia retoryki w analizie poezji polskiej przełomu XVI i XVII wieku*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Swieżawski, Stefan.** 1983. *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, vol. 6. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Szabelska, Hanna.** 2010. *Odmienność humanistycznego i scholastycznego dyskursu etycznego*. W: *Etos humanistyczny*, red. Piotr Urbański. Warszawa: Neriton, s. 293-314.