



SENAT
RZECZYPOSPOLITEJ
POLSKIEJ

Vir vere humanus

czyli

o przymiotach człowiekowi prawdziwie naturę swą
pielęgnującemu i dobru całej społeczności ludzkiej
służącemu przysługujących

Materiały z konferencji zorganizowanej
przez Komisję Kultury i Środków Przekazu
pod patronatem Wicemarszałka Senatu Krzysztofa Putry
24 października 2006 r.

Kancelaria Senatu
Warszawa 2007 r.

Projekt okładki:

MAREK KWIATKOWSKI

Opracowanie:

MAŁGORZATA LIPIŃSKA

Redakcja techniczna:

JACEK PIETRZAK

ISBN 978-83-86065-79-0

Biuro Informatyki

Dział Edycji i Poligrafii

Warszawa 2007 r.

Nakład 200 egz.

Spis treści

Senator Czesław Ryszka	5
Senator Jan Szafraniec <i>Senatores boni viri</i>	6
REFERATY I WYSTĄPIENIA	
Prof. zw. dr hab. Jerzy Wojtczak-Szyszkowski <i>Antyczne źródła uniwersalnej humanitas</i>	11
Senator Czesław Ryszka	18
Doc. dr hab. Andrzej Dąbrowka <i>„Prawda przemawia bez szelestu słów”. Wkład średniowiecza do dzieła budowy ludzkiej podmiotowości.</i>	19
Senator Czesław Ryszka	36
Doc. dr hab. Krzysztof Mrowcewicz <i>Sarmata Christi – kształtowanie się ideologii sarmackiej na przełomie renesansu i baroku na przykładzie twórczości Mikołaja Sępa-Szarzyńskiego.</i>	37
Senator Czesław Ryszka	50
Dr Dorota Siwicka <i>Człowiek romantyczny</i>	52
Senator Czesław Ryszka	58
Prof. dr hab. Elżbieta Sarnowska-Temeriusz <i>„Tak zdobędziesz dobro, którego nie zdobędziesz”: dylematy dwudziestowiecznego humanizmu</i>	59
Senator Czesław Ryszka <i>Jan Paweł II – vir vere humanus</i>	69
DYSKUSJA	
Prof. dr hab. Alina Nowicka-Jeżowa	75
Prof. dr hab. Teresa Dobrzyńska-Janusz	77
Senator Czesław Ryszka	79

Prof. Leokadia Kozubek	79
Senator Czesław Ryszka	80
Ksiądz Dyrektor Janusz Lewandowicz	80
Hanna Stankiewicz-Jóźwicka	82
Senator Czesław Ryszka	83
Ryszard Grupiński	83
Senator Czesław Ryszka	84
Dr Anna Sobieska	85
Senator Czesław Ryszka	86
Doc. dr hab. Andrzej Dąbrówka	86
Senator Czesław Ryszka	87
Senator Jan Szafraniec	87
Prof. dr hab. Elżbieta Sarnowska-Temeriusz	89
Senator Czesław Ryszka	90

Senator Czesław Ryszka

Przypadł mi w udziale zaszczyt otwarcia dzisiejszej konferencji. Bardzo serdecznie witam inicjatora tej konferencji pana doktora senatora Jana Szafranca. Witam dzisiejszych prelegentów: pana prof. dr. hab. Jerzego Wojtczaka-Szyszkowskiego z Uniwersytetu Warszawskiego, który przedstawi temat „Antyczne źródła uniwersalnej humanitas”, pana doc. dr. hab. Andrzeja Dąbrówkę z Instytutu Badań Literackich PAN z referatem „Wkład średniowiecza do dzieła budowy ludzkiej podmiotowości”, pana doc. dr. hab. Krzysztofa Mrowcewicza z Instytutu Badań Literackich PAN, który powie na temat „Sarmata Christi – kształtowanie się ideologii sarmackiej na przełomie renesansu i baroku”. Witam panią doktor Dorotę Siwicką z Instytutu Badań Literackich PAN z referatem „Człowiek romantyczny” oraz panią prof. dr. hab. Elżbietę Sarnowską-Temeriusz z Instytutu Badań Literackich PAN z tamatem „Tak zdobędziesz dobro, którego nie zdobędziesz – dylematy dwudziestowiecznego humanizmu”.

Witam bardzo szacownych gości, ale przede wszystkim młodzież, która dzisiaj poszukuje wzorców człowieczeństwa, wzorów osobowych, jest także narażona na różne modele wychowania, które politycy próbują uchwalac w różnych ustawach.

Kolokwialnie mówiąc, wychodząc naprzeciw tym różnym problemom związanym z ideą człowieczeństwa, człowieka, z humanitas, senacka Komisja Kultury i Środków Przekazu przygotowała dzisiejszą konferencję. Jak wspomniałem, jej inicjatorem jest pan senator Jan Szafraniec, ktrego proszę o wprowadzenie do dzisiejszej konferencji.

Senator Czesław Ryszka – zastępca przewodniczącej Komisji Kultury i Środków Przekazu Senatu RP.

Senatores boni viri....

Jako pomysłodawca i współorganizator tej konferencji jestem winien państwu kilka słów wprowadzenia. Otóż na wstępie należałoby uzasadnić ten unikatowy w dzisiejszych czasach tytuł konferencji:

Vir vere humanus – czyli o przymiotach człowiekowi prawdziwie naturę swą pielęgnującemu i dobru całej społeczności ludzkiej służącemu przysługujących.

W poszukiwaniu stosownego materiału natrafiłem na dwie pozycje wydane cztery stulecia temu, których przesłanie zainspirowało mnie do podjęcia tematu wyszczególnionego w tytule konferencji.

Pierwszą z nich stanowiły dwie księgi Wawrzyńca Grzymały Goślickiego z roku 1568 zatytułowane *De optimo senatore (O senatorze doskonałym)*, będące przykładem renesansowego gatunku literatury parenetycznej zwanego *speculum* (zwierciadło), opisującym ideał, dobrego, doskonałego senatora.

Drugą z nich stanowił „Brewiarz dyplomatyczny” autorstwa jezuitę hiszpańskiego Baltazara Gracjana z roku 1692, ukazujący, jak pokolenia poprzedzających nas wieków zmagaly się z problemem, który i dzisiaj nie jest obcy naszemu pokoleniu, a którym jest formowanie ludzi poprzez wartości filozoficzne, ewangeliczne i narodowe.

Te dwie pozycje wskazują na duchowe przymioty niezbędne dla ukształtowania męża prawdziwie ludzkiego – *Vir vere humanus* – którym w dziedzinie polityki byłby prawdziwy mąż stanu. W dziedzinie polityki – parafrazując starożytną maksymę – można powiedzieć, że to nie sejmowa czy senacka sala posiedzeń winna **zdobić** męża, ile mąż winien swoimi cnotami **zdobić** salę posiedzeń.

Pojęcie: **mąż** we wszystkich dialektach słowiańskich oznacza człowieka dojrzałego i poważnego. Stąd też zwykło się mówić o dostojnym, uczonym, światłym, znakomitym, zasłużonym, wielkim, rycerskim, walecznym mężu. I jakkolwiek wszyscy rodzimy się ludźmi, to jednak nie wszyscy, albo nieliczni z nas stają się prawdziwymi mężami.

Vir bonus est quis? (Kto jest dobrym mężem?) – pytał Horacy i odpowiadał zarazem: *Qui consulta patrum, qui leges iuraque servat.* (Ten, kto zachowuje uchwały przodków, ustawy i prawa). Innymi słowy, ten, który nie odcina się od tradycji, ten kto kreując przyszłość **ogląda się** wstecz, by ze skarbczyka przodków wydobyć klejnoty. W naszym, rodzimym – dla przykładu podam – szesnastowiecznym skarbczyku znajdują się perły, które warto wydobyć, a może nawet przyozdobić się w nie w przypadkach pełnienia ról społecznych i politycznych.

Dla przykładu podam, że w kanonie szesnastowiecznego polskiego senatora niezbędna była umiejętność komunikacyjna, której świadectwem były zbliżone do formy antycznej oracje wygłaszane w języku łacińskim na tematy polityczne, religijne, co świadczyło o dyplomatycznej zręczności polityka.

I tak np. retoryka znajdowała się „w kanonie renesansowych umiejętności intelektualnych człowieka, a sztuka ta była najwyżej cenionym składnikiem humanistycznego wykształcenia” (str. 180, Anna Kramer).

Senatorowie nie tylko posługiwali się łaciną, która była językiem elity, ale swobodnie prowadzili konwersację po włosku czy niemiecku. Humanistyczna edukacja senatorów prowokowała do twórczości literackiej, począwszy „od literatury okolicznościowej jak mowy powitalne i pożegnalne, po utwory polityczne, religijne, poezję”. Wiersze senatora Krzyckiego „wożone w skrzynce, towarzyszyły w podróżach Zygmuntowi Staremu” (str. 115/116, Anna Kramer).

Jakże wysoka poprzeczka trudna do pokonania, jeśli zważy się na duchową kondycję współczesnego pokolenia polityków.

Stąd też nasza konferencja będąca próbą wydobywania z wielowiekowego skarbczyka dziejów humanistycznych treści zawartych nie tyle w filozoficznych traktatach, ile utworach literackich w szerokiej panoramie od antyku poprzez średniowiecze, renesans, romantyzm, aż do dwudziestowiecznego humanizmu, które to treści nawiązują do różnorodnych wzorców „prawdziwego człowieczeństwa”.

Żywimy nadzieję, że wzorce te zawarte w poszczególnych referatach staną się źródłem do poszukiwania pielęgnujących naturę przymiotów, tak bardzo potrzebnych nie tylko nam politykom, ale innym stanom, by *vir vere humanus* (mąż prawdziwie ludzki) nie był pustym frazesem, ale wartością na stałe zakorzenioną w ludzkiej naturze.

Referaty i wystąpienia

Antyczne źródła uniwersalnej *humanitas*

„Hoc primum philosophia promittit: sensum communem, humanitatem et congregationem” – to przede wszystkim obiecuje filozofia: świadomość tego, co jest powszechnie uznawane za prawdę, rozumienie tego, co ludzkie i poczucie wspólnoty (Epist. V, 4) – słynne zdanie wielkiego myśliciela i pisarza starożytności, Lucjusza Anneusza Seneki, może być bez wątpienia mottem rozważań związanych z pojęciem humanizmu zarówno w jego rozwoju historycznym, jak i w czasach współczesnych. Jego działalność jako krzewiciela humanizmu i wybitnego filozofa, do której nawiążemy w dalszych rozważaniach, była wszakże kontynuacją i rozwinięciem tych poglądów, które znajdowały już wcześniej swoich propagatorów, najpierw w osobach wybitnych intelektualistów przynajmniej dwóch poprzednich wieków, a byli nimi członkowie takich znamienitych rodów rzymskich jak ród Scypionów, Korneliuszów, Flawiuszów i szeregu innych. Bez wątpienia największy wpływ na rozwój tego pojęcia u schyłku republiki, w której obronie sam oddał życie, wywarł wszakże Marcus Tullius Ciceron. Różnorodna twórczość Cyncerona zawiera tak wiele świadectw jego umiłowania problematyki związanej z tym, co dotyka natury ludzkiej, charakteru człowieka, jego doznań i przeżyć, a także jego powinności, że w krótkim wystąpieniu pozwala jedynie na zwrócenie uwagi na kilka spośród nich. Zatrzymajmy się na kluczowych, w mym przekonaniu, stwierdzeniach, jakie znajdujemy w pierwszej księdze jego dzieła „De officiis”. Dają się one streścić następująco: Człowiek ze swej natury jest istotą obdarzoną rozumem i dzięki temu dostrzega skutki działań i zjawisk, a także obejmuje umysłem łańcuch wydarzeń swojego życia i potrafi odpowiednio do tego

Prof. zw. dr hab. Jerzy Wojtczak-Szyszkowski – Uniwersytet Warszawski, Instytut Filologii Klasycznej.

podjąć środki zmierzające do jego kształtowania. Ta sama natura ludzka, dzięki rozumowi, łączy człowieka z człowiekiem, tak że ma z innymi ludźmi wspólną mowę i prowadzi wspólnotę życia, a także wpaja w niego miłość do swej rodziny skłaniając go, by dążył do życia w społeczności. W człowieku rodzi się (wtedy) pragnienie poszukiwania i dążenia do prawdy i to jest jego zasadnicza cecha. Kiedy bowiem tylko człowiek wolny jest od koniecznych zajęć i obowiązków, wówczas pragnie coś widzieć, słyszeć, uczyć się – i uważa on, że poznanie rzeczy zarówno ukrytych, jak i tych budzących podziw poprzez naoczne ich oglądanie jest konieczne do szczęśliwego życia.

Już te stwierdzenia ukazują rozumienie przez niego natury człowieka i wypływające z tego konsekwencje. Zwróćmy uwagę, że wśród dążeń mających swe źródło w naturze wymienia Cyncero pragnienie prowadzenia wspólnoty życia zarówno w środowisku rodziny, jak i społeczeństwa. Świadczy to o poczuciu wartości i siły praw natury ludzkiej, której nie zastąpią żadne wynaturzenia i fikcje fabrykowane na użytek jednostek niechcących się z tą naturą pogodzić. Społeczność ludzka, twierdzi dalej Cyncero, może przetrwać jedynie wówczas, gdy będzie oparta na fundamencie sprawiedliwości, a ponieważ, jak pisze on odwołując się do Platona, nie tylko dla nas samych przyszliśmy na świat, bowiem części naszego życia domaga się dla siebie ojczyzna, części przyjaciele, a sam człowiek istnieje dla samego człowieka, aby jedni drugim mogli pomagać, to w tym powinniśmy iść za głosem natury, by wspólne dobro mieć przed oczami i poprzez wzajemne spełnianie wobec siebie różnorodnych obowiązków podtrzymywać całą wspólnotę ludzkiego rodu. Podstawą zaś sprawiedliwości jest wiarygodność, to znaczy stałość w dotrzymywaniu słowa i umów, a także prawda. Niemała jest siła natury ludzkiej i należącego do niej rozumu, ponieważ tylko ta istota, jaką jest człowiek, odczuwa, czym jest porządek świata, czym jest to, co przystoi, i jaka winna być właściwa postać jego słów i czynów. Tylko człowiek zdolny jest do odczuwania piękna, uroku, zgodności ze sobą części tego świata, a przenosząc to piękno na sferę duchową zdolny jest do oceny porządku i ładu w ludzkich przedsięwzięciach i działaniach. Z tego zaś rodzi się to, co nazywamy zacnością, i słusznie mówimy, że to z natury godne jest pochwały.

Z kolei, zwrócenie się ku pojęciu sprawiedliwości, gdy zajmujemy się filozofią, co jest przymiotem ludzkiego rodzaju i z tejże ludzkiej natury wypływa, umożliwia nam podjęcie problematyki prawa: naukę prawa zaś, mówi Cyncero w piątym rozdziale I księgi swego dzieła „De legibus”, należy czerpać nie z edyktu pretora, ale w całej pełni z głębokich pokładów sa-

mej filozofii: „Non a praetoris edicto... sed penitus ex intima philosophia hauriendam iuris disciplinam putas”. Wszelkie bowiem rozważania dotyczące prawa, a w konsekwencji i stanowienie prawa państwowego, nie może być odłączone od wzięcia pod uwagę ludzkiej natury: „Natura enim iuris explicanda est nobis eaque ab hominis repetenda natura” (tamże). Rzecz oczywista, zajęciem takiego stanowiska Cynceron w zasadniczy sposób przyczynił się do wyjaśnienia istoty humanizmu europejskiego i współczesnego prawa.

W ślad za tym idzie krytyka odmiennego stanowiska: „Qui aliter ius civile tradunt, non tam iustitiae, sed litigandi tradunt vias” – ci, co inaczej chcą wykładać zasady prawa cywilnego, otwierają drogę nie sprawiedliwości, ale kłótni. Chcąc zaś odpowiedzieć na pytanie swoich rozmówców, czym jest w swej istocie prawo, w następnym rozdziale tejże książki tak mówi: „Lex est ratio summa insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt prohibetque contraria”: Prawo jest najwyższą normą rozumu, która jest wrodzona naturze, a norma ta nakazuje czynić to, co czynić należy, i zabrania czynić tego, co jest mu przeciwne. A zatem wszelkie stanowienie prawa winno brać początek od tego prawa najwyższego, które przed wszystkimi czasami zostało napisane, wcześniej, niż jakiegokolwiek państwo powstało. Kierując się bowiem tym prawem żadną miarą pobydździć nie można.

Wątek ten przewija się w kilku innych utworach Cyncerona: przywołam tutaj część jednej, bardzo znaczącej wypowiedzi z piątego rozdziału czwartej książki jego dzieła „De finibus bonorum et malorum”: „Z naturą bóstwa zgodny rozum nazywany jest przez filozofów najwyższym prawem”.

Pisma filozoficzne i umowy Arpinaty dostarczają nam wielu pięknych przykładów jego myśli przepojonych głębokim humanizmem. Sięgnijmy po pismo o przyjaźni zatytułowane „Laelius de amicitia”: Po śmierci Scypiona Afrykańczyka jego najbliższy przyjaciel, Laelius, rozprawia ze swymi zięciami o ich przyjaźni – jeden z nich, Scewola, później słynny prawnik, mówi tak: „Widziałem, że ból, jaki ci sprawiła śmierć tego znamienitego męża i najbliższego przyjaciela, znosisz spokojnie, a przecież nie mogłeś się nie wzruszyć i nie byłoby to cechą twoich ludzkich uczuć” (non potuisse non commoveri nec fuisse id humanitatis tuae). Czy nie świadczy to o wrażliwości Cyncerona na ludzkie cierpienia, na przeżycia drugiego człowieka dotkniętego śmiercią bliskiej osoby, czy nie świadczy to o jego głębokiej „humanitas”?

A przecież nie jest to wyłączonym świadectwem o uczuciach do przyjaciół i bliskich, o dostrzeganiu piękna sztuk i nauk, których związek jakby dopełnia obrazu świata – humanistycznego. Jakże trafnie pisze o tym

w słynnej mowie o obronie poety Archiasza: „Etenim omnes artes, quae ad humanitatem pertinent, habent quoddam commune vinculum et quasi cognatione quadam inter se continentur”: oto bowiem wszystkie sztuki, które należą do pojęcia „humanitas”, mają pewną wspólną więź i jakby pokrewieństwem pewnym łączą się ze sobą.”

Bliskim przyjacielem Cyncerona, z którym łączyły go ideały humanizmu starożytego, był Titus Pomponius Atticus, wybitny intelektualista i filozof, miłośnik literatury i sztuki, który, jak pisze Korneliusz Nepos w drugim rozdziale jego biografii, udał się do Aten, by tam poświęcić się pogłębieniu swego wykształcenia. Jego kultura, obycie i ludzki sposób postępowania z obywatelami doprowadziły do tego, że już podczas jego pobytu w Atenach chciano mu postawić pomnik. Późniejszy dyktator i zwycięzca w wojnie domowej, Sulla, kiedy wracał z Azji, jak długo przebywał w Atenach, zawsze chciał mieć w swoim towarzystwie Attyka, jak pisze Nepos, „caputs adolescentis et humanitate et doctrina”. Odznaczał się bowiem Attyk – jak pisze tenże autor – szczodrobliwością, życzliwością, grzecnością, wiernością w przyjaźni, dotrzymywaniem słowa, umiłowaniem sztuki, nauki, literatury – czyż można szukać cech bardziej przystających do tego, co określimy mianem „humanitas”? O Cynceronie, który również z Attykiem prowadził ożywioną korespondencję, wybitny znawca przedmiotu, Kazimierz Kumaniecki, w swym dziele „Cynceron i jego współcześni” napisze: „Głęboki humanizm, któremu 'Nic, co ludzkie, nie jest obce', nasycy serdeczną nutą jego korespondencję” (Cynceron i jego współcześni, Warszawa, 1989, s. 10).

Żyjący w drugim wieku po Chrystusie znany encyklopedysta i miłośnik rzymskiej kultury, Aulus Gellius, wspomina, że wiek Cyncerona i Cezara „doctrinarum multiformium variarumque artium, quibus humanitas erudita est, culmina habuit Marcum Varronem et Publium Nigidium” (Noctes Atticae XIX, 14). Świadczy to o tym, że w czasach Cyncerona działało wielu uczonych i ludzi kultury, którym pojęcie „humanitas” było równie bliskie co wielkiemu Arpinacie i Attykowi, jeśli nawet nie wszyscy odznaczyli się ich talentem.

Odnieśmy się teraz do postaci jednego z największych humanistów starożytności rzymskiej, jakim był Lucius Annaeus Seneca.

Staranne wychowanie i wykształcenie w domu ojca, który sam uprawiał zawód retora i poświęcał się literaturze, troska matki o wychowanie dzieci, ustawiczna refleksja nad życiem i światem, a pewnie i koleje własnego życia sprawiły, że Seneka stał się jakby uosobieniem człowieka o głęboko humanistycznej postawie.

W świecie, w którego społeczną i ekonomiczną strukturę wpisane było niewolnictwo, a która później przez długi czas opierała się nawet chrześcijaństwu, Seneka śmiało wypowiadał pogląd, że sytuacja niewolnika jako człowieka nie różni się od sytuacji jego pana, który też może popaść w niewolę, w jakiej aktualnie znajduje się jego niewolnik: „tantundem in utroque licere fortunae”: los ma bowiem takie samo prawo w stosunku do jednego i drugiego (Epist. XLVII).

Seneka dostrzega wielkość ludzkiego ducha i w cechach charakteru człowieka upatruje źródło jego osobistego szczęścia. W znakomitym dziele „De vita beata” tak pisze: „Summum bonum est animus fortuita despicens, vitute laetus” aut „invicta vis animi, perita rerum, placida in actu cum humanitate multa et conversantium cura”: „Najwyższym dobrem jest duch gardzący tym, co przypadkowe, radujący się cnotą”, albo „Niezwykła siła ducha, obeznana z otaczającym światem, łagodna w działaniu, wraz z wielkimi uczuciami ludzkimi i troską o ludzi, z którymi się spotykamy”. Ale, powiada następnie, można i takie przyjąć określenie, że szczęśliwym nazwiemy tego, dla którego nie ma żadnego dobra i zła poza złym i dobrym duchem: ten zaś pielęgnuje to, co zacne, a zadowala się cnotą. (IV, 2).

Pisma filozoficzne Seneki pełne są wzniosłych i przepojonych humanizmem myśli. W utworze „De constantia sapientis” pisze: „Non est fortior nequitia virtute: non potest ergo laedi sapiens”. Nie jest mocniejsza przewrotność od cnoty, nie może zatem doznać szkody mędrzec”. W dziewiętnastym zaś rozdziale tego utworu powiada: „Prawdziwą wolnością jest stawiać wyżej ducha swego od krzywd i ukształtować siebie na takiego człowieka, z którego wnętrza jedynie płynąć może to, co go cieszy”.

Seneka, który wiele przejął z postulatów filozofii stoickiej, choć nie był konsekwentnym wyznawcą stoicyzmu i zgoła o to nie zabiegał, zdaje sobie sprawę, że uczestnictwo w życiu publicznym staje się obowiązkiem zacnego człowieka, który nie powinien się od tego uchylać: „Dobrze jest iść za wskazówkami nauczycieli i włączyć się w życie publiczne; dobrze jest podejmować się sprawowania urzędów, oczywiście nie dla zaszczytów ani pod przymusem, ale po to, aby wszystkim przyjaciołom, bliskim i wszystkim obywatelom, a wreszcie wszystkim ludziom okazać się przydatniejszym i pożyteczniejszym”, (De tranquillitate animi I, 10).

Jego zdaniem, ci, co uciekają od spraw publicznych, by schronić się w zaciszu swego domu i korzystać ze spokoju, spostrzegają wkrótce, że są pozostawieni sobie, a z tego rodzi się niechęć i wstręt do samego siebie, jest bowiem „animus ad civilia erectus agendique cupidus et natura inquis”

– duch ludzki jest skierowany ku sprawom państwa, spragniony działania i z natury niespokojny. Kilka wierszy dalej, w tym samym drugim rozdziale cytowanego dzieła pisze: „Natura enim humanus animus agilis est et pronus ad motus” – z natury bowiem duch ludzki jest czynny i skłonny do działania”. Czy nie jest to przekonująca zachęta do podejmowania pracy dla dobra ogółu na niwie życia publicznego?

W dziele „De beneficiis” – „O dobrodziejstwach” Seneka pozostawił wiele świadectw o warunkach życia społecznego swoich czasów. Pisał o rodzinie, patronacie, klientach i, jakby kontynuując to, co powiedział o niewolnikach w cytowanym wyżej liście, twierdził, że niewolnik może nawet świadczyć dobrodziejstwa swemu panu, a on sam jest też człowiekiem wolnym duchowo (III, 28). Znane badaczki literatury rzymskiej, Hanna Szelest i Maria Cytowska, omawiając w swym podręczniku twórczość Seneki piszą: „Dzięki tym wypowiedziom utwór „O dobrodziejstwach” można z całą stanowczością uważać za dzieło przepojone głębokim humanizmem” (Historia literatury rzymskiej, Okres cesarstwa, Warszawa 1992, s. 88).

Inna współczesna polska uczona, Ludwika Rychlewska, w opublikowanych w ubiegłym roku Dziejach literatury rzymskiej napisała: „Pismo to, (tj. O dobrodziejstwach – JWS) jest ważnym przyczynkiem do historii etyki antycznej, ukazuje bowiem, że wzajemne świadczenie dobrodziejstw stanowi podstawę ładu społecznego” (dz. cyt., s. 170).

Inny wybitny nasz uczony, Kazimierz Morawski, już w swoim Zarysie literatury rzymskiej napisał: „Seneka był apostołem miłości bliźniego, pewnego altruizmu nawet wobec małych ludzi i warstw upośledzonych” (dz. cyt., s. 236).

W napisanym dla cesarza Nerona traktacie „De clementia” – „O łagodności” pisał z kolei: „Nullam ex omnibus virtutibus homini verius convenire, cum sit nulla humanior” – żadna z ludzkich cnót bardziej nie przystoi człowiekowi, ponieważ żadna nie jest bardziej ludzka (I, 2). Jakże wspaniały przykład tego, co Seneka za prawdziwie ludzkie uważa: wśród świata, któremu często dalekie było współczucie i litość, czego przykładem była wielka liczba ludzi społecznie odrzuconych i pogardzanych, nasz autor odwołuje się do uczuć znajdujących się w głębokich pokładach ludzkiej duszy i uznaje je za najbardziej ludzkie. „Clementia, in quamcumque domum pervenerit, eam felicem tranquillamque praestabit” – Łagodność, do jakiego tylko domu wejdzie, czyni go szczęśliwym i spokojnym” (tamże).

Współczesny wybitny historyk filozofii, Giorgio Reale, w IV tomie swej Historii filozofii starożytnej, wydanym w Mediolanie w 1987 roku, poświęconym filozofii okresu cesarstwa, napisał, że u Seneki widzimy „Il senso

dell'umana fratellanza e la predicazione della benevolenza e dell'amore" (por. dz. cyt., t. IV, s. 96).

O głębokiej „humanitas” Seneki, jakby przeciwstawnej do jego surowego ideału moralnego, mówi też współczesny badacz literatury rzymskiej Ettore Paratore (por. Storia della Letteratura Latina, Firenze 1968, s. 572).

W tej krótkiej wypowiedzi trzeba nam jeszcze wspomnieć o wybitnym intelektualistcie i humaniście działającym kilkadziesiąt lat później, Pliniuszu Młodszym. Pełen ogłady i mający smak artystyczny kuzyn Pliniusza Starszego, znanego badacza i historyka, zaufany cesarza Trajana i jego pełnomocnik w Bitynii, daje świadectwo prawdziwej kultury ducha. O filozofie Eufratesie tak pisze w liście 10 księgi pierwszej: „Jest on uprzejmy i przystępny i pełen ludzkich uczuć, których potrzebę głosi. Obym ja spełnił nadzieję, którą on we mnie pokłada”.

Cenił sobie bardzo Pliniusz tradycje ojców, cenił sobie dawne, dobre obyczaje i tak pisze o tym w 14 liście ósmej księgi: „Erat autem antiquitus institutum, ut a maioribus natu non auribus modo, verum etiam oculis discernimus, quae facienda mox ac per vices quasdam tradenda minoribus haberemus”: Było zaś z dawien dawna ustanowione, że od starszych winniśmy uczyć się nie tylko słuchając, ale także patrząc – tego, co wkrótce potem sami, zwykłą rzeczą kolejną, mieliśmy przekazać młodszym”.

Jak wielkie wycucie kultury i prawdziwie ludzkiego sposobu bycia miał Pliniusz, świadczy o tym jego wypowiedź z początku listu 21 tejeż ósmej księgi: „Ut in vita, sic in studiis pulcherrimum et humanissimum existimo severitatem comitatemque miscere, ne illa in tristitiam, haec in petulantiam evadat”: „Jak w życiu, tak też i w studiach uważam na właściwe łączyć powagę z pogodnym usposobieniem, aby tamta nie przerodziła się w surowość, a to w zuchwałość”.

Umiłowanie słowa pisanego i docenianie jego wagi dostrzec można w liście 19 ósmej księgi, gdzie pisał: „Et gaudium mihi et solacium in litteris, nihil tam laetum, quod his laetius, nihil tam triste, quod non per has minus triste”: „I radość dla mnie i pociecha w listach: nic nie jest tak radosne, by nie było radośniejsze dzięki listowi, nic nie jest tak smutne, by nie było mniej smutne, gdy donosi o tym list”.

Można by wiele jeszcze przytoczyć przykładów jego głęboko humanistycznej postawy: czas jednak postuluje już końcową refleksję.

Po ustaniu walk wewnętrznych u schyłku republiki, gdy na skutek ukształtowania się cesarstwa nastąpiło już pewne przesilenie społeczne, postawy nacechowane głębokim humanizmem wśród intelektualnych sfer Rzymu zaczęły narastać i pojawiać się również wśród niższych warstw spo-

łeczeństwa rzymskiego. Przejawem tego był m.in. żywiołowy rozwój rzymskiego prawa cywilnego, idący w kierunku kształtowania przepisów prawnych biorących w obronę obywateli, których status społeczny był słabszy, korygujący dawną surowość prawną, jaką znamy na przykład z Lex Duodecim Tabularum, uwzględniający nawet w pewnym stopniu sytuację niewolników. Okres tzw. dobrych cesarzy sprzyjał rozwojowi rzymskiej humanitas, której przykładem było postępowanie Antonina Piusa czy Marka Aurelego. Zyskała ona też wówczas wielkiego sprzymierzeńca, jakim było coraz bardziej przenikające wszystkie sfery ówczesnego społeczeństwa chrześcijaństwo.

Senator Czesław Ryszka **Zastępca Przewodniczącej Komisji Kultury i Środków Przekazu**

Bardzo dziękuję panu profesorowi za to wnikliwe, krótkie, zwarte ukazanie korzeni naszej współczesnej humanitas. Nie chcę być złośliwy, ale wydaje mi się, że nie jest wykluczone, iż te traktaty antyczne powstawały również jako odpowiedź na wołanie ówczesnego ludu, że mężowie stanu w antyku mogli się zachowywać jak nasi współcześni i dlatego filozofowie, pisarze tamtego czasu odpowiadali na to wołanie takimi traktatami, ukazującymi prawdziwe wartości życia, właśnie tę humanitas, choć może się mylę.

Chciałbym prosić teraz o wykład pana doc. dr. hab. Andrzeja Dąbrówkę z Instytutu badań Literackich PAN na temat „Wkład średniowiecza do dzieła budowy ludzkiej podmiotowości”.

Doc. dr hab. Andrzej Dąbrówka

„Prawda przemawia bez szelestu słów”. Wkład średniowiecza do dzieła budowy ludzkiej podmiotowości¹

Ucz się cierpliwości w znoszeniu cudzych wad i słabości, bo ty także masz ich wiele, a inni muszą się z tym godzić. Jeśli nie potrafisz sam siebie uczynić takim, jakim chcesz być, jakże mógłbyś kogoś innego przerobić na swoją modłę? Żądamy, aby inni byli doskonali, a sami nie pozbywamy się swoich wad.

Chcemy, aby innych upominano i karcono surowo, ale sami nie lubimy być strofowani. Nie podoba nam się nadmierna swoboda dla innych, ale sami nie cierpimy, aby ograniczano nasze dążenia. Innych chcielibyśmy utrzymać w ryzach, ale sami nie znosimy przymusów. Widać z tego, jak rzadko oceniamy bliźniego jak siebie samego.²

Aby przeglądać się w lustrze bliźniego krytycznie i konstruktywnie, człowiek musi wiele już o sobie wiedzieć i biegle przeprowadzać poznaw-

Doc. dr hab. Andrzej Dąbrówka – Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk.

¹ Streszczenie: Wkład piśmiennictwa do dzieła budowy ludzkiej podmiotowości na jego średniowiecznym etapie zaznaczył się w różnych jej aspektach: poczynając od koncepcyjnego wyodrębniania jednostki ze zbiorowości, poprzez różne formy jej konstruowania i ugruntowywania jej tożsamości, do wyposażenia jej w aparat pojęciowy, którym może objąć całą swoją egzystencję i przeznaczenie jako indywidualnej osoby ludzkiej postawionej wobec innych, wobec świata i czasu. – Referat próbuje dostrzec owe konstrukcyjne wysiłki w najważniejszych aspektach procesu cywilizacji (religia, obyczaje, tożsamość indywidualna, społeczna i narodowa). Materiałem egzemplifikacyjnym jest poradnik dla nowicjatu zakonnego *De imitatione Christi augustianina* ks. Tomasza z Kempen (1379? – 1471).

² Tomasz z Kempen, *O naśladowaniu Chrystusa*, przekład Anny Kamińskiej, Pax, Warszawa 1980, cyt.: 1, XVI, 2 *O cierpliwym znoszeniu cudzych wad*, s. 40. Częsta forma łacińska *Thomas a Kempis* (ur. w Kempen, diecezji akwizgrańskiej); P. van Geest, E. Bauer, B. Wachinger, *Thomas Hemerken von Kempen (Hamerken, Hamerkein, Malleolus, a Kempis)*, [hasło encykl. w:] *Verfasserslexikon* t. 9, łam 862 – 882. Krótką notę zawiera mój *Słownik pisarzy niderlandzkiego obszaru kulturowego* (1999), s. 262. Szereg danych o polskiej recepcji podał ks. Jan Twardowski w przedmowie do cyt. wydania 1980. Podręcznik w głównym zarysie był w obiegu od 1425 r., zachowany w 770 rękopisach łac. (w tym 1. pełny autograf z 1441) i wernakularnych, oraz niezliczonej liczbie druków – uchodzi za najpoczytniejszą książkę po Biblii; przetłoczony na ok. 90 języków.

cze operacje identyfikowania i odróżniania, świadomego określania składników swojej tożsamości, ustalania ich względnej wagi i relacji z czynnikami zewnętrznymi. Rozpoznanie tego, co zaczynamy uważać za składową naszej osobowości, odgranicza, czyli obiektywizuje całą postrzeganą resztę i kreuje z niej nasze środowisko. Wtenczas dopiero powstaje nowa jakość rzeczywistości wokół nas, gdy ona się podzieli na subiektywność i obiektywność: na podmiot i jego środowisko; on jest subiektywny, ono jest o b i e k t y w n e, ale dlatego że zdefiniowane przez naszą podmiotowość – to z nią stanowi pełną całość. Jest to opisany przez Waltera Onga paradoks subiektywności i obiektywności, który napędza mechanizm budowy podmiotowości rozumianej nie po kartezjańsku jako zapisywanie czystej tablicy, tylko jako samostwórcze konstruowanie pewnej subiektywnej całości drogą selekcji składników spośród continuum obiektywności.³

Konstruowanie to nie kończy się w zasadzie nigdy, gdyż umysł jest nieznaną sumą powiązań między subiektywnością a wielce zmienną obiektywnością. Stałe przenoszenie punktu widzenia z wewnątrz na zewnątrz jest podstawą dynamiki jednostki uspołecznionej.

*Staraj się wystrzegać tego i przezwyciężać w sobie to, co razi cię u innych.
(...) Jak widzisz innych, tak i ciebie widzą. (1, XXV 5, s. 61 – 2)*

Ta oscylacja punktów widzenia ma swoje uzasadnienie w naturze umysłu, jak ją ujmuje biologiczna teoria poznania Humberto Maturany: umysł „nie jest czymś umiejscowionym w mózgu”, ale „należy do dziedziny więzi społecznych”, które w naturalny sposób go wciąż aktywizują.⁴ Co ważniejsze, owe zasoby nigdy nie mogą być uważane za nienaruszalny skarbiec (dziedzictwo), tylko stale muszą być konserwowane, odnawiane, sprawdzane – cały czas tworzone jako stale zmieniający się, ale wciąż spójny system. Przypominają bardziej internet niż drukowaną książkę. Uruchamianie zasobów umysłu może polegać jedynie na ich artykułowaniu, wypowiedaniu się, formułowaniu twierdzeń. Tylko znając cudze wypowiedzi możemy próbować je rozumieć, tzn. odtworzyć w swoim aparacie pojęciowym (konstruktywizm kognitywny). Umiejętność zajęcia cudzego punktu widzenia

³ Walter J. Ong, *The Presence of the Word, some prolegomena for cultural and religious history*, New Haven, Yale University Press 1967, s. 171: „Obiektywna realność czegoś jest mierzona czymś subiektywnym jego postrzeganiem.”

⁴ H.R. Maturana, F.J. Varela, *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*, Boston (1998), s. 234; oryg. *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano*, Madrid (1987).

jest warunkiem wzajemnego zrozumienia i współczucia; ta dojrzałość jednostek warunkuje empatię, bez której żadna grupa nie będzie żyć harmonijnie:

Małe błędy wytykamy innym, a nad swoimi o wiele większymi przechodzimy do porządku. Jesteśmy wrażliwi na zło, które przychodzi od innych, ale co inni cierpią przez nas, tego nie zauważamy. Kto dobrze i sprawiedliwie osądza siebie, niemożliwe, aby dla innych był zbyt surowy. (2, V 1; s. 73–4)

Tylko pełna suwerenna podmiotowość umożliwia taką samokontrolę, która polega na samowyrzeczeniu, poskromieniu własnych ambicji, na zdolności do kompromisu – bez tego uczestnictwo w zbiorowości będzie fragmentaryczne, nieproduktywne i konfliktogenne, gdyż egoistyczne.

Wiele czyni, kto dobrze czyni. Dobrze czyni, kto służy raczej społeczności niż swojej chęci. (1, XV 2; s. 39)

O tym, że nie oznacza to zaprzeczenia podmiotowości, świadczy wyrażone w regułach poszanowanie dla samodzielności osoby, jej prywatności:

Z tym, co nie jest wspólne, nie trzeba się obnosić na zewnątrz, bo w sprawach osobistych lepiej jest ćwiczyć się w sekrecie. (1, XIV, 5, s. 45).

Nie przed każdym otwieraj serce, jedynie mądrymu i pobożnemu możesz się zwierzyć. (1, VIII, 1; s. 30)

Jak może trwać w pokoju ktoś, kto nieustannie miesza się do cudzych spraw? Kto na zewnątrz szuka rozrywki? Kto niewiele i rzadko skupia się w sobie? (1, XI, 1; s. 32)

W ślad za uznaniem suwerennej osoby idzie różnicowanie temperamentów i osobowości:

Nie mogą wszyscy mieć tych samych ćwiczeń, lecz temu jedno, a drugiemu inne bardziej się przyda. (1, XIV, 5, s. 46).

Mocnym kryterium zaawansowania (bo trudno mówić o zakończeniu) procesu dojrzewania osobowości jest samotność i milczenie, a dokładniej nie sama do nich zdolność, nie to, że ktoś od biedy potrafi być samotny i umie milczeć z rozsądku w myśl Salomonowej – i Katonowej⁵ – mądrości,

⁵ „W milczeniu bacz na wszystko, co ktokolwiek powie // Mowa zamysły ludzkie krywa i wyjawia.” *Dystychy Katona* IV, 20: *Perspicito cuncta tacitus, quid quisque loquatur, // Sermo hominum mores et caelat et indicat idem.* Por. polską recepcję w: *Katonowe wiersze w przekładach polskich wieku XVI, Franciszka Mymera i Sebastiana Klonowica*, wyd.

choć i to jest niemałą sztuką, do której średniowiecze sporo dodało nowego.⁶ Chodzi jednak o aktywną wolę samotności i milczenia, zapożyczoną z pobożności ascetycznej i popularyzowaną przez księdza Tomasza być może nie bez udziału retorycznej i etycznej nauki Albertana z Brescii⁷ – takimi choćby poradami:

...znajdź sobie czas na odosobnienie... Zostaw ciekawostki... Jeżeli oderwiesz się od niepotrzebnego gadania i próżnej bieżaniny, a także nie będziesz słuchać nowinek i zgiełku – znajdziesz dość czasu na pogrążenie się w rozmyślaniu. Najwięksi święci, kiedy tylko mogli, unikali ludzkich zgromadzeń... (1, XX, 1 s. 47.)

Tylko ten bez szkody rozmawia, kto umie milczeć.

W izdebce swej odnajdziesz to, czego na zewnątrz tak często szukasz na próżno. (s. 48)

Lepiej jest ukryć się i schronić w sobie, niż zaniedbując duszę, czynić cuda. (s. 49)

Fizyczny niepokój ciągnie cię do włóczędzy, lecz minie godzina i cóż przynosisz z powrotem prócz ciężaru sumienia i rozproszenia myśli? (49)

Cóż możesz zobaczyć gdzie indziej, czego tu nie ma? Oto niebo i ziemia, i wszystkie żywyoty, bo z nich uczynione jest wszystko. (49)

Jednak zwieńczeniem samopoznania i najważniejszym kryterium dojrzałości człowieka jest zdolność kierowania swoim życiem i samopoprawy:

Staraj się przewycięzać w sobie to, co razi cię u innych (s. 61)

S. Bystron, Kraków 1894; Marek Gubański, *Przekłady polskie 'Dystychów' Pseudo-Katona*, „Pamiętnik Literacki” 75, 1984.2, s. 217 – 249.

⁶ O miejscu milczenia w tradycji biblijnej, moralistyce stoickiej oraz w retoryce średniowiecznej zob. Albert Gorzkowski, *Tacent, laudant. Retoryka milczenia w traktacie Albertana z Brescii 'Ars loquendi et tacendi'*, [w:] *Mediewistyka literacka w Polsce*, T. Michałowska (red.), Warszawa 2003, 119 – 127.

⁷ Jak twierdzi Gorzkowski (2003, s. 127), „Tak specyficznej 'retoryki milczenia', tak wyraźnie określonej relacji między sztuką wymowy a sztuką milczenia, (...) nie znajdziemy ani u greckich teoretyków retoryki, ani u Cyserona czy Kwintyliana, ani też w pismach późniejszych komentatorów dzieł starożytnych. To wyraz rzeczywistej, bogatej inwencji Albertana, który zrezygnował z prostego powielania antycznego modelu, transponując go na grunt średniowieczny w postaci dialektyczno-protreptycznego ujęcia ze wzmocnioną funkcją *docere*.”

Większy to trud zwalczać wady i złe skłonności niż pracować fizycznie w polu czoła (64)

Ciesz się wieczorem, jeśli owocnie dzień ci upłynął. Czuwaj nad sobą, pobudzaj się i sam siebie zachęcaj, a jakkolwiek inni postępują, ty pilnuj sam siebie. O tyle się doskonalisz, o ile zdołasz przezwyciężyć siebie. (64)

Pokażną liczbą cytatów z rozpowszechnionego utworu wykazaliśmy, że aparat pojęciowy pozwalał na sformułowanie i dość liczne wykonywanie zaleceń, aby w nauce kierowania własnym życiem stale porównywać się do innych, w końcu zaś zdobywać się na suwerenność – i budować siebie, a kiedy trzeba – naprawiać siebie, nie oglądając się na innych,⁸ a wręcz niekiedy idąc pod prąd.

Nie przykładaj zbyt wielkiej wagi do tego, kto jest z tobą, a kto przeciw tobie... (2, II 1, s. 70)

Pochwały nie czynią cię świętszym, a nagany gorszym. Jesteś, czym jesteś... (s. 75)

Gdzież jesteś, jeśli nie ma cię w tobie samym? A choć tyle przeszedłeś, dokądże dobrnąłeś zaniedbując siebie? (74)

Jest oczywiste że samotność i milczenie człowieka nie służą temu, by zapewnić mu święty spokój, lecz by usłyszał, jak „bez szelestu słów” przemawia prawda.

*

Spójrzmy teraz na dzieło Tomasza jako na pewien program wychowawczy, odzwierciedlający stan wiedzy o człowieku na przełomie XIV/XV w. Następnie zajmiemy się usytuowaniem tego programu w ówczesnej rzeczywistości historycznej.

Wolność podmiotów oparta jest na wybudowaniu w umyśle systemu zasad (interioryzacji). Pełnię podmiotowości osiągamy drogą subiektywizacji wartości, czyli przeniesienia obiektywnych treści do podmiotów.⁹ W zakonnym środowisku ma to wymiar głównie, choć nie wyłącznie pobożno-

⁸ A to znaczy właśnie ‘ogładając się na innych’, ale ignorując ich opinię, a więc znając ją jednak.

⁹ „Istotą” podmiotowości jest po kolei wszystko, co ją wytworzyło: jej zawiązanie się, względne skompletowanie (w drodze dystrybucji obiektywności), i funkcjonowanie w ciągłym sprzężeniu zwrotnym ze światem wobec niej zewnętrznym (*Teatr i sacrum w średnio-wieczu. Religia – cywilizacja – estetyka*, Wrocław 2001, s. 433).

ściowy, jak u Tomasza z Kempen, który w początkowych partiach swojego poradnika życia duchowego powiedział jasno:

Jeśli religia polegać będzie na przestrzeganiu przepisów, wkrótce wyczerpie się pobożność. (1, XI 4, s. 33)

Mistrz Tomasz przeciwstawia temu lepszy stan, kiedy to prawda przemawia do nas „w głębi bez szelestu słów” – co znaczy, że już twórczo działają wpojone reguły, bez konieczności ciągłego podszeptywania. Poczynając od Reguły Benedykta, która wyznaczała etapy drogi do Boga jako stopnie rozwoju i harmonizowania aspektów osobowości: ciała, umysłu, uczuć i woli – „taki był ideał monastycznej edukacji: świętość przez całościowość”.¹⁰

Właśnie ta całościowość człowieka, czyli umysłowa samodzielność, to warunek i zasadniczy rys *devotio moderna*, z jej naciskiem na obcowanie z sacrum drogą indywidualnych modlitw i medytacji. Tę nową pobożność można historycznie uważać za pośrednią, a raczej wspólną drogę łączącą trzy formy pobożności: sakramentalizm oficjalnej doktryny katolickiej (usankcjonowanej prawem kanonicznym), następnie ludowe tradycje, a wreszcie prądy mistyczne, których w tym czasie nie brakowało.

W pierwszym rozdziale *Imitatio Christi* pobrzmiewa niechęć wobec mistyki i teologii zanadto uczonej, spekulatywnej – „wolę odczuwać skruchę niż umieć ją zdefiniować” (1 I 3, s. 21). Hughes Oliphant Old identyfikuje ową *devotio antiqua* jako scholastyczną (Mistrz Eckhart, Jan Tauler, Henryk Suso), skierowaną na kontemplację świata nadzmysłowego opartą na tradycji platońskiej, neoplatońskiej czy arystotelizmie i tomizmie.¹¹

Ponieważ nie czytamy na stronach *Imitatio Christi* niechęci wobec przejawów uproszczonej pobożności ludowej (redukowanej do powierzchownych zachowań zbiorowych), można twierdzić, że projekt *devotio moderna* był próbą mocniejszego ugruntowania tej ludowej pobożności, nadania jej charakteru zarazem „ludowego sakramentalizmu”, jak i „ludowej mistyki”, nie opartej na wyrafinowanej spekulacji teologicznej, tylko na prostych modlitewnych medytacjach i osobistej szczerzej rozmowie z Bogiem – tego również uczyły księga II i III *Nasładowania*, napisane w formie dialogu „duszy wierzącej” z Chrystusem.

¹⁰ Aidan Bellenger, *A medieval novice's formation: reflection on a fifteenth-century manuscript at Downside Abbey*, [w:] *Medieval Monastic Education*, (red.) Carolyn Muessig, George Ferzoco, Leicester etc. 2000, s. 35–40, tu s. 40.

¹¹ Hughes Oliphant Old, *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church*: Vol. 3, *The Medieval Church*, Grand Rapids 1999, s. 506.

Można mówić o sakramentalizmie, gdyż cała IV część traktatu poświęcona jest sakramentowi eucharystii: *Gorąca zachęta do Komunii świętej* (s. 199 – 241). Nie przeczy temu bynajmniej kult świętych, który wprawdzie jest niemal całkiem nieobecny w *Imitatio* (nawet jednej wzmianki o Maryi), ale nie był obcy jej autorowi.¹²

Wolno też przywoływać program mistyki, bowiem zarysowane w *Nasładowaniu Chrystusa* stanowisko ma wymiar tak głęboko religijny, że odrywa się od szczegółowych uwarunkowań kościelnych, nawet od Pisma św., a każe nasłuchiwać samego Boga:

Niech nie mówi do mnie Mojżesz ani żaden inny prorok, ale mów raczej Ty, Boże, natchnienie i mądrość wszystkich proroków, bo Ty sam jeden bez nich najlepiej możesz mnie nauczyć, oni zaś bez Ciebie nic nie mogą. (3 II, s. 96)

Tak zarysowana mistyka nie jest wirtuozerską ucieczką „na puszcze”, czyli od rzeczywistości, ani samozaprzeczeniem, powrotem do Boga już teraz. Jest to mistyka zakładająca pokorę i samokrytycyzm – ale konstruktywna; religijna i wspólnotowa – ale produktywna jako program doskonalenia moralnego na podstawie prawdy przeniesionej do własnej osobowości i tak zintegrowanej, zinternalizowanej, że może być programem życia doczesnego. Prorocy „mówią pięknie”, „podają słowa”, „nauczają przykazań”, ale Bóg pomaga je wypełniać.

Niech więc nie mówi do mnie Mojżesz, ale mów Ty, Panie Boże mój, Prawdo wiekuista, abym przypadkiem nie umarł nic nie osiągnąwszy, jeśli będą mnie tylko z zewnątrz upominać, ale w samej głębi się nie rozplómię. Abym nie został potępiony za to, że słyszałem słowo, ale nie czyniłem; znałem, ale nie kochałem, wierzyłem, ale nie spełniałem. (s. 96 – 7)

To naturalne, że w poradniku dla zakonników ksiądz Tomasz za ideał uważa „cudowne działanie miłości Bożej” jako unii mistycznej, ale i całkowitego poświęcenia, bo:

Kto kocha, ten fruwa, biegnie, cieszy się, wolny i nieskrępowany. Wszystkim wszystko oddaje, wszystko we wszystkim posiada, bo spoczywa we wszystkim – tam, skąd wypływa i pochodzi wszelkie dobro. (...) Kto kocha, zna to wielkie

¹² Tomasz napisał szereg biografii o charakterze żywotów – m.in. swojej rówieśniczki Lidwiny z Schiedam (1380–1433, od 1395 obłożnie chora po wypadku, mistyczka i cudotwórczyni; kanonizacja 1890; *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Rzym 1994, t. 7, ł. 406–408), oraz pionierów devotio moderna, w tym swoich nauczycieli Grootego i Radewijnsa – to w *Dialogus noviciorum*.

wołanie. Żarliwa miłość ducha brzmi wielkim krzykiem w uszach Boga: Boże mój, moja miłości, należysz cały do mnie, jak i ja cały jestem Twój. (3, V. 5, s. 103; Deus meus, amor meus, tu totus meus et ego totus tuus).

Sama pobożność, samo zaufanie Bogu nie gwarantuje jednak niczego, jeśli nie idzie to w parze z wielkim osobistym wysiłkiem.

Pamiętaj zawsze o końcu, bo czas zmarnowany nie wraca. Bez trudu i bez wysiłku nigdy nic nie osiągniesz. (1, XXV 11, s. 63)

Kto szuka łatwizny i wygodnictwa, temu zawsze będzie źle, bo często mu się coś nie podoba, albo to, albo co innego. (1, XXV, 7; s. 62)

Nawet w zachętach do życia klasztornego nie panuje całkowity radykalizm, chwilami pobrzmiewa zrozumienie autora dla ludzkiej chęci uczestniczenia w życiu publicznym, wtedy tylko ostrzega przed następstwami:

Gdybys nie wychodził i nie słuchał żadnego zgiełku, łatwiej byłoby ci wytrwać w prawdziwym pokoju. Lecz jeśli lubisz niekiedy nowin posłuchać, trudno, musisz znosić niepokój serca. (s. 49)

Moglibyśmy cieszyć się pełnym spokojem, gdybyśmy nie zajmowali się ciągle tym, co do nas nie należy – co kto powiedział lub zrobił. (1, XI, 1; s. 32)

Obok pouczeń ascetycznych, zachęt do pogardzania światem, jest wiele wskazań użytecznych w życiu codziennym, a odwołujących się do samodzielności osoby i jej odpowiedzialności za swoje życie.

Jeśli ty sam nie troszczysz się teraz o siebie, któż potem zatroszczy się o ciebie? (1, XXIII, s. 56)

Niech wszystko pobudza cię do doskonalenia. Gdy widzisz jakieś dobre przykłady albo słyszysz o nich, staraj się je z zapalem naśladować. Gdybys zaś zobaczył coś złego, uważaj, abyś tego samego nie robił, a jeśli już zrobiłeś, staraj się szybko poprawić. Jak widzisz innych, tak i ciebie widzą. (1 XXV 5, s. 61 – 2)

Jest to idealnie zgodne z przesłaniem *devotio moderna*, aby klasztorne wzorce samokontroli osobowości drogą ascezy i dyscypliny przenosić poza klasztor:¹³

¹³ Czynił tak już pierwszy kaznodzieja i duchowy ojciec prądu Gerard Groote, który opowiadał się zarazem za tworzeniem świeckich wspólnot typu brackiego, których uczestnicy dawaliby sobie wzajemne wsparcie duchowe.

Synu, dąż usilnie do tego, byś w każdym miejscu i w każdej sprawie czy działaniu pozostał wewnątrznie wolny, panuj nad sobą, niech wszystko będzie w twojej władzy, a nie ty pod władzą wszystkiego, bądź panem swoich czynów, władcą, nie zaś niewolnikiem ani poddanym siebie. (3, XXXVIII, s. 155)

Jeżeli siebie nie przetamiesz, nie pokonasz zła. (1 XXII, 5; s. 53)

Widzimy tu w zastosowaniu Ockhamowskie ujęcie woli jako dziedziny suwerenności jednostki – woli, czyli wolności decyzji. Wolności także od wewnętrznych impulsów, które dojrzały podmiot potrafi zobiektywizować. Wolność zasadza się na woli, ponieważ jedynie wola ma możliwość podjęcia decyzji sprzecznej z własną skłonnością: „W toku procesu decyzyjnego funkcja intelektu jest ograniczona do stawiania spraw wymagających rozstrzygnięcia, podczas gdy wola decyduje, czy pójść śladem sugestii rozumu, czy nie” (Fichte 1980).¹⁴ Nie oznacza to bynajmniej, że Tomasz z Kempen był pod wpływem Ockhama, mamy tu do czynienia z równoległością pewnych rozwiązań intelektualnych. Dodajmy jednak, że H. Oliphant¹⁵ posługuje się przeciwstawieniem stanowiska ontologicznego realizmu i nominalizmu jako tłumaczących najróżniejsze procesy intelektualne; i tak *stara pobożność* trzyma się realizmu w stylu Dunsza Szkota, a *nowa pobożność* „została ukształtowana przez nominalizm Wilhelma Occama”.

Błąd Oliphanta w przywołaniu koncepcji „teologii nominalistycznej” dla sklasyfikowania stanowiska Tomasza polega na zbyt ostrym przeciwstawieniu spraw doczesności sprawom nadprzyrodzonym i twierdzeniu, jakoby te ostatnie skupiały wyłączną uwagę dawnej teologii „realistycznej”, a te pierwsze znalazły się dopiero w polu zainteresowania „nowej pobożności”. Relacje między dziedzinami sacrum i profanum są inne i wynikają z przemian ontologii sacrum i jego spirytualizacji, skutkującej systemem sakramentalizmu. Na płaszczyźnie postulatów mamy u kogoś takiego jak Tomasz z Kempen – uważanego przez Oliphanta za typowego „teologicznego nominalistę” – takie słowa:

Mysł twoja niech będzie tam, w górze, u Boga, a modlitwa niech bezustannie zmierza do Chrystusa. Jeśli nie umiesz wyobrazić sobie rzeczy wzniosłych

¹⁴ J.O. Fichte, *Chaucer's Art Poetical*, Tübingen 1980, s. 91, referując: Guillelmus Ockham, *Quaestiones super quatuor libros sententiarum*, III q.10D, I d.10.q.2, i *Quodlibeta Septem*, IV q.6.

¹⁵ W swojej monografii kaznodziejstwa 1999, op.cit., tu s. 506.

i niebieskich, spoczywaj tylko w ręce Chrystusa i zamieszkać w Jego świętych ranach (2, I 4, s. 68).

*

Na jakiej glebie mógł wyrosnąć tak zaawansowany program wychowawczy? W jakim środowisku społecznym i w kontekście jakich procesów historycznokulturowych? Jak go umieścić w kontekście Kościoła i przemian jego doktryny i zasięgu?

Bezpośrednim podłożem jest edukacja szkolna¹⁶ – diecezjalna (bardziej pastoralna)¹⁷ i zakonna (nastawiona bardziej na kontemplację)¹⁸, a następnie miejskich płatnych szkół łacińskich prowadzonych przez nauczycieli licencjonowanych przez samorządy.¹⁹

Do prawa kanonicznego wchodzi na stałe zakaz pobierania opłat za udzielanie licencji na prowadzenie kościelnej szkoły, po raz pierwszy wyraźnie sformułowany z inicjatywy Aleksandra III na soborze laterańskim III (1179), który zresztą także kazał uposażać nauczycieli, aby mogli biednych uczniów uczyć za darmo.²⁰ *Dekrety* z 1234 r. powtarzają wcześniejsze dekry, nakazując każdemu proboszczowi zatrudnianie

¹⁶ Krótki przegląd najważniejszych opracowań daje George Ferzoco (2000) – *The changing face of tradition: monastic education in the Middle Ages* [szkic wstępny w:] *Medieval Monastic Education*, (red.) Carolyn Muessig, George Ferzoco, Leicester University Press, Leicester etc. 2000, s. 1 – 6. Szerzej o szkolnictwie zakonnym N. Orme, *English Schools in the Middle Ages*. London 1973. 1973, r. 8, s.224 – 251. Sytuacja w Polsce zob.: H. Manikowska, *Szkoły: nauczanie szkolne i uniwersyteckie* [w:] *Kultura Polski średniowiecznej XIV – XV w.*, B. Geremek (red.), Warszawa 1997, s. 308 – 365; szereg opracowań szczegółowych zawiera książka zbiorowa *Nauczanie w dawnych wiekach: edukacja w średniowieczu i u progu ery nowożytnej: Polska na tle Europy*, W. Iwańczak i K. Bracha (red.), Kielce 1997.

¹⁷ Szkoły parafialne (elementarne) i katedralne/kolegiackie (średnie). Tu por. Stephen Jaeger, *The Envy of Angels*, 1994; *Education et cultures dans l'Occident chrétien. Du début du douzième au milieu du quinzième siècle*, B. Lauriou, L. Moulinier (red.), Paris 1998; J. Verger, *Culture, enseignement et société en Occident aux XII et XIII siècles*, Rennes 1999; co do Polski: Krzysztof Stopka, *Szkoły katedralne metropolii gnieźnieńskiej w średniowieczu: studia nad kształceniem kleru polskiego w wiekach średnich*, Kraków 1994.

¹⁸ Najważniejsze opracowania: Jean Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God*, 1974; Caroline W. Bynum, *Docere Verbo et Exemplo*, 1979.

¹⁹ Paul F. Grendler, *The organization of primary and secondary education in the Italian Renaissance*, „The Catholic Historical Review” 71, 1985.2, s. 185 – 205.

²⁰ O postanowieniach IV Soboru Laterańskiego Orme, 1973, s. 174. Szymański wiąże z tym soborem rozwój szkół kolegiackich w Polsce, rozumianych jako rozszerzenie edukacji poza szkoły katedralne: J. Szymański, *Rola szkół kanonicznych w Małopolsce w XIII wieku*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 1965, s. 3 – 15, tu s.10).

kleryka, który będzie z nim śpiewał, wykonywał czytania i prowadził szkołę.²¹

Należy pamiętać, że szkoły katedralne kształciły nie tylko przyszłych księży; były także szkoły klasztorne otwarte dla świeckich – np. szkoła w paryskim opactwie kanoników regularnych św. Wiktora.²²

Szkolnictwo klasztorne miało dłuższą tradycję w Regule Benedykta,²³ której zalecenia sprawiały, że „zakon stawał się z wolna szkołą”.²⁴ Kształcenie na dwu poziomach: elementarnym i średnim odbywało się także w zakonach żeńskich.²⁵ Na ogół liczebnie edukacja klasztorna ustępowała diecezjalnej, ale jakościowo ją przewyższała: biblioteki były lepiej wyposażone, klasy mniejsze, lepsze warunki życia.²⁶ Podobnie jak w szkolnictwie katedralnym, także niektóre szkoły zakonne były publiczne i bezpłatne, w zależności od lokalnych fundacji i możliwości; niekiedy były to miejskie szkoły fundowane przez opactwo (benedyktyni w Bury, Evesham, Reading²⁷).

Zakony kanoników regularnych po „reformie augustiańskiej” 1399 roku poszerzają zakres obowiązków duszpasterskich o pracę w parafiach, w tym „prowadzenie szkoły przyklasztornej na użytek miejscowej ludności, a nie tylko nowicjuszy”.²⁸

Przed zbyt radykalnym oddzieleniem szkolnictwa zakonnego od diecezjalnego (Leclercq) przestrzegają nowsze badania nad edukacją franciszkańską (Roest 2000, s. 168)²⁹ i benedyktyńską, zwłaszcza w Hirsau i Zwiefalten (Mews 2000, s.194)³⁰.

²¹ *Corpus Juris Canonici*, ed. E. Friedberg, t. 2, 1881, szp. 449, Dekret III, tit. 1, cap. iii [za:] Orme 1973, s. 67.

²² Uczył w niej wielki Hugo, autor *Didascaliconu* (ok. 1127). Zob. Taylor, wprowadzenie do edycji ang. przekładu: *The Didascalicon of Hugh of St. Victor*, New York 1991, s. 3.

²³ Regulamin benedyktyńskiego Reichenau, zapisany przez opata Strabona, referuje Stefan Możdżeń, *Zarys historii wychowania (cz. I do końca XVIII wieku)*, Kielce 1994, s. 78 – 80.

²⁴ Możdżeń 1994, s. 78.

²⁵ Potwierdzenie np. dla benedyktynek w austriackim Admont (od poł. XI w.), A.I. Beach, *Voices from a Distant Land: Fragments of a Twelfth-Century Nuns' Letter Collection*, „Speculum” 77, 2002.2, s. 34 – 54.

²⁶ N. Orme, *Education in the West of England, 1066 – 1548*. Exeter 1976, s. 10.

²⁷ Alan Coates, *English Medieval Books: The Reading Abbey Collections from Foundation to Dispersal*, Oxford Historical Monographs. Oxford: Clarendon Press, 1999.

²⁸ Leokadia Matusik, *Niektóre aspekty dziejów klasztoru kanoników regularnych w Kłodzku a zagadnienie „Psalterza Floriańskiego”*, „Sobótka” 20. 1965, s.277 – 317, tu s. 280.

²⁹ Bert Roest, *Franciscan educational perspectives: reworking monastic traditions*, [w:] *Medieval Monastic Education*, s. 168 – 181, tu s. 168.

³⁰ Constant J. Mews, *Monastic educational culture revisited: the witness of Zwiefalten and the Hirsau reform* [w:] *Medieval Monastic Education* (2000), s. 182 – 197.

Mechanizm edukacji w klasztorach żeńskich przedstawia przykładowo ogólne, ale bardzo wczesne źródło benedyktyńskie z Admont (Styria).

„Młode dziewczęta zaledwie rozpoczynające swoją edukację, prosiły nauczycielkę, aby pisała im prozę i poezję, podczas gdy starsze studiowały Biblię według wskazań ojców kościoła, których dzieła czekały na nie w bibliotece, bądź pod kierunkiem mnichów, którzy nauczali je przez okienko w ich celach. Niektóre z uczonych niewiast w Admont pisały homilie, które wygłaszały wówczas, gdy powołany do tego mnich-kaznodzieja nie mógł pełnić swego obowiązku.”³¹

Osobnym torem szedł od IX w. rozwój szkół rycerskich dla arystokracji, gdzie kształcono sprawność fizyczną i umiejętności rycerskie, myślistwo, sokolnictwo, jeździectwo, sztuki walki. Znajdują one odzwierciedlenie w zabawach dzieci i dorosłych wszystkich stanów. Bliższy związek z praktyką szkół publicznych miały dworskie zajęcia w szkołach rycerskich: maniery, taniec, poezja. O ich programie informuje wybitny przykład literatury dydaktycznej dla paziów *Doctrina Magistri Joannis Faceti*, XII w. Inny wczesny traktat za prawdziwego szlachcica uznaje człowieka „wykształonego w siedmiu sztukach wyzwolonych, w siedmiu regułach (tzn. wystrzegającego się siedmiu grzechów głównych) i wyćwiczonego w siedmiu sprawnościach.”³²

Pomijamy w dalszych rozważaniach uniwersytety, niezależnie od faktu, że często wyrastały one ze szkół średnich jako ich nadbudowa lub łączenie w fakultety.³³ Bywały też mylone z wydziałami uniwersytetu. Wiadomość o „studiach” Mikołaja Reja w Krakowie uważny obserwator jego biografii sprowadza do nauki na poziomie tamtejszej szkoły katedralnej.³⁴

Nadmienimy tylko, że nowe zakony (dominikanie, franciszkanie), ale też stare, jak benedyktyni i cystersi od poł. XIII w. zaczęły dbać o wyższe

³¹ Beach 2002, s. 35.

³² Petrus Alfonsi, *Disciplina clericalis*, fragment w przekładzie W. Iwańczaka, [w tegoż:] *Wychowanie rycerskie w średniowiecznych Czechach*, [w:] *Nauczanie w dawnych wiekach: edukacja w średniowieczu i u progu ery nowożytnej: Polska na tle Europy*, pod red. Wojciecha Iwańczaka i Krzysztofa Brachy. Kielce 1997, s. 175–186, tu s. 182.

³³ *Stätten des Geistes: Große Universitäten Europas von der Antike bis zur Gegenwart*, Alexander Demandt (red.), Köln 1999.

³⁴ J. Ziomek, *Renesans*, Warszawa 1996, s. 210: Rej „zapisał się do Akademii, a ściśle mówiąc do akademickiej szkoły średniej”. Jak sam przyznał, dopiero w kancelarii Andrzeja Tęczyńskiego otrzymał wykształcenie zawodowe; nie było to wyjątkowe – kształcenie praktyczne przez zawodowych sekretarzy było od XV w. znaną praktyką.

wykształcenie.³⁵ Źródła angielskie mówią nawet o współpracy różnych zakonów w tym zakresie: „gdziekolwiek są dwa, albo nawet trzy czy cztery domy zakonne, scholarzy ćwiczą dysputy co tydzień, raz w jednym, raz w drugim domu”.³⁶

*

Przedstawivszy w zarysie tło organizacyjne edukacji średniowiecznej przejdźmy do podłoża programowego, co pokażemy na przykładzie wybranych podręczników. Ówczesna edukacja była nastawiona głównie na wychowanie, dopiero szkoła oświeceniowa przeniosła punkt ciężkości na naukę. To na potrzeby średniowiecznej edukacji moralnej powstawały od XII w. podręczniki i poradniki wychodzące poza obieg szkolny i rozpowszechniane jeszcze w XVI wieku jako druki. Kompleksowo zebrał poglądy na sprawy edukacji i wychowania po fazie, którą w edukacji literackiej wyznaczał kanon sześciu autorów (XI-poł. XIII w.) dominikanin Wincenty z Beauvais (†1264).³⁷

Współistnienie edukacji i wychowania jest charakterystyczne dla całego systemu ówczesnej oświaty, dla poszczególnych autorów, a nawet dzieł.³⁸ Konrad z Hirsau (1070? – 1150?), autor *Dialogu o autorach*³⁹ – wpływowej propedeutyki historii literatury z tamtej pierwszej fazy, jeszcze większą rolę odegrał jako autor wprowadzenia do życia duchowego *Zwierciadło dziewic* (*Speculum virginum*) – w roli uczniowskiej obsadził tam konsekrowaną dziewicę Teodorę, z którą dialoguje sam twórca przyjmawszy nauczycielską postać imieniem Peregrinus.⁴⁰

³⁵ Peter Classen, *Die hohen Schulen und die Gesellschaft im 12. Jahrhundert*, „Archiv für Kulturgeschichte” 48 (1966); Dieter Berg, *Armut und Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert*, Düsseldorf 1977, s. 59; Isnard W. Frank, *Die Bettelordensstudia im Gefüge des spätmittelalterlichen Universitätswesens*, Stuttgart 1988, S. 9f.; Bert Roest, *A History of Franciscan Education (c. 1210 – 1517)*, Leiden 2000, s. 81n.

³⁶ Notatka z r. 1486: John Rous, *Historia Regum Angliae*, Oxford 1716, s. 73 [za:] Orme 1976, s. 24.

³⁷ Adam Fijałkowski, *Puer eruditus. Idee edukacyjne Wincentego z Beauvais (ok. 1194 – 1264)*, Warszawa 2001.

³⁸ Tutaj wspomnijmy tylko typ poematów gramatycznych o treści pedagogicznej, którego przykładem jest *Antigameratus* kanonika krakowskiego Frowina; fragm. przeł. J. Sękowski [w:] *Toć jest dziwne a nowe. Antologia literatury polskiego średniowiecza*, oprac. A. Jelicz, Warszawa 1987, s. 153.

³⁹ *Dialogus super auctores* (wyd. Huygens, wyd. pol. M. Brożek, *Źródła do średniowiecznej teorii wykładu literatury*, Warszawa 1989).

⁴⁰ Dwa cytaty z tego dzieła zidentyfikowano jako graffiti na ścianie dormitorium opactwa w Hirsau (Mews s. 193).

Skoro wspominamy o tym aspekcie upodmiotowienia kobiet, to wypada wymienić *Eklogę* Teodulusa, lekturowego klasyka obydwu kanonów (ponadto tylko *Dystychy Katona* przeszły z kanonu sześciu do kanonu ośmiu autorów). Alegoryczna *Ekloga* obsadza dziewczynę (Aletheia) w zwycięskiej roli poetyckiego konkursu dwojga pasterzy, lecz co ważniejsze, jej osobie powierza reprezentowanie religii judeochrześcijańskiej, zwalczającej hellenistyczne pogaństwo i mitologię.

Fenomen podręcznika *Imitatio Christi* polega na tym, że dopiero w naszych czasach zdaje się definitywnie wygasł jego wpływ, w czasach nowożytnych zresztą głównie tylko konsolacyjny,⁴¹ samo dzieło jednak nie było w swoim czasie całkowitą nowością, raczej podsumowywało dorobek różnych szkół i autorów, jaki powstał w ciągu ponad 200 lat przed nim (pomijając dalsze ścieżki – m.in. aż do św. Augustyna i Seneki). W warstwie obyczajowej za jego poprzedniki czy też jego najbliższe sąsiedztwo w kanonie lektur szkolnych późniejszego średniowiecza *Auctores octo* można uznać dwa utwory: *Facetus* i *Contemptus mundi* (z XII wieku). W zakresie moralizacji bliskie, choć pozbawione chrześcijańskiej tendencji, a nawet frazeologii są *Dystychy Katona* (to zrozumiałe, biorąc pod uwagę późnoantyczny rodowód), ale także *Przypowieści (Parabola)* Alana, wielkiego cystersa XI w., który w tym utworze był chrześcijański na bardziej subtelnej i artystycznej modłę – okazywał systematycznie powszechność sensów ukrytych pod powierzchnią widocznych nieskomplikowanych zdarzeń,⁴² nie unikał jednak typowych moralizacji w stylu: *Biciem nie zmusisz zwierząt, aby piły wodę, różga nie skłoni krnąbrnych chłopców do nauki.*⁴³ Włączał się tym w nurt bogatej literatury bajkowej, stawiając się niejako obok wierszowanej wersji *Ezopa* Waltera Anglika,⁴⁴ który w kanonie *Auctores octo* zastąpił bajki Aviana, obecne we wcześniejszym kanonie *Sex auctores*.

Nurt pobożności sakramentalnej miał w tym kanonie swój podręcznik w postaci *Floretusa*.⁴⁵ Był to rodzaj wierszowanego katechizmu, wykładada-

⁴¹ Charakterystyczne, że ani razu nie jest wymieniony w zbiorze *Medieval Monastic Education* (2000), mimo że jak zapewnia *Verfasserlexikon* (t. 9, łam 868), teologia Tomasza z *Imitatio Christi* ciągle nie doczekała się poważnej monografii.

⁴² O tej najbardziej charakterystycznej i swojskiej średniowiecznej właściwości stylu i metodzie artystycznej por. T. Michałowska, *Klucz semiotyczny. Teoria i twórczość literacka w średniowieczu*, „Pamiętnik Literacki” 97, 2006.3, s. 29 – 54.

⁴³ Alain de Lille, *Parabola cum commento*, 1498? Paris, III, 15; f.LI: *Quadrupedes adquare nequis dum percute illos // Nec cogit pueros virga studere rudes*.

⁴⁴ *Aesopi Fabellae, The Fables of Walter of England*, wyd. kryt. A.E. Wright, Toronto 1997.

⁴⁵ Jest to tekst „najmniej znany spośród *Auctores Octo*”, brak edycji krytycznej, może z powodu opinii B. Haureau, że jest to „jeden z najgorszych wierszy napisanych w średniowieczu” [za:] Ronald E. Pepin, *An English Translation Of Auctores Octo, A Medieval Reader*, 1999, s. 267.

jącego podstawowe prawdy wiary (dość skrótowo), oraz objaśniając sakramenty. Pozytywny program wychowawczy zajmuje ponad prawie połowę objętości (514 wersów) – to rozdział V poświęcony cnotom – siedmiu „ze-społowym” (3 teologicznym i 4 kardynalnym) – jak i występującym osobno jako pożądane cechy charakteru, dalej ośmiu błogosławieństwom, i siedmiu dziełom miłosierdzia, a także sposobom odbywania modlitw, postów i poskramiania zmysłów.

Zagadnienie treści religijnych w średniowiecznych podręcznikach szkolnych wymaga osobnego studium.⁴⁶

*

Poznaliśmy w zarysie szkolne podłoże programu wychowawczego. Pora na szerszy kontekst historyczny – splot czynników politycznych i religijnych, których współgranie zmieniało struktury społeczne i kościelne, i wszelkie formy życia społecznego.⁴⁷ Czytelną ramę interpretacyjną owych przemian zapewnia koncepcja procesu cywilizacji Norberta Eliasa, która wiąże władzę polityczną z obyczajami w ten sposób, że monopolizowaniu przemocy przez państwo przypisuje wpływ na rosnącą kontrolę społeczną, i konstrukcję wzorców zachowań jednostek, skutkiem czego nowoczesna osobowość oparta jest na samokontroli.⁴⁸ Zakłada ona zbudowanie (w trakcie procesu cywilizacji) aparatu samooceny w każdej jednostkowej duszy.

Rozwijając tę myśl twierdzę, że religia jest procesem cywilizacyjnym, w którym źródłem przymusu zewnętrznego jest sprawca wyższego porządku, pewien powszechny system wartości. Dystrybucja wartości chrześcijaństwa do indywidualnych podmiotów współtworzyła je i pozwoliła na przejście w okresie późnego średniowiecza od uniwersalizmu posłuszeństwa do pluralizmu obliczalności. Odkąd na scenie politycznej jednego państwa istnieje więcej niż jeden ośrodek domagający się posłuszeństwa – w średniowieczu był to Kościół uniezależniony prawnie od władzy państwowej (*libertas ecclesiae*), ta aspiracja nie ma uniwersalnej siły i musi się przekształcić w zabiegi o lojalność pojedynczych osób. Nie jest przypadkiem, że formy półzakonnej organizacji kleru diecezjalnego powstają w ra-

⁴⁶ Pracuję nad tym w ramach grantu KBN „Kultura religijna na ziemiach polskich w średniowieczu” (kierownik prof. Halina Manikowska, IH PAN).

⁴⁷ Ścisłe teologiczne tło przemian ówczesnej religijności (ontologia sacrum; formy pobożności; sakramentalizm) przedstawiłem w rozprawie *Teatr i Sacrum...*, 2001.

⁴⁸ N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, Warszawa 1980 (oryg. 1969).

mach reformy gregoriańskiej – kanonicy regularni, od XII w. przyjmujący regułę św. Augustyna.⁴⁹

Takie obejmowanie mniej lub bardziej luźną regułą zakonną wszelkich niezakonników (księży diecezjalnych, oraz żeńskich świeckich kanoniczek⁵⁰ z jednej strony, a świeckich płci obojga – jako konwersów i tercjarzy z drugiej strony) można uważać za organizacyjne tło ruchu *devotio moderna*, który robił to samo w zakresie zachowań pobożnych; jednak najważniejszą strukturą prototypową były tu bractwa, i właśnie Bractwo Wspólnego Życia powołał Groote; to że ruch religijny przyjął najpierw luźną strukturę bracką i zaraz zaczął zakładać bezpłatne szkoły, było doniosłe, choć nie tak zaskakujące. Dodajmy, że bractwa religijne⁵¹ od początku były otwarte dla kobiet oraz w większości koedukacyjne. Klasztory żeńskie miały dla edukacji kobiet o wiele większe znaczenie niż męskie, odegrały też wszędzie większą rolę w rozwoju języków narodowych.

Lojalność w odniesieniu do osób nie powiązanych służbowo z ośrodkiem władzy ma sens, jeśli deklarują i wypełniają ją ludzie o stabilnej tożsamości, ta zaś jest właśnie rezultatem procesu cywilizacji, w którym każdy człowiek wytwarza aparat panowania nad sobą i samokontroli; jeśli ten aparat działa trwale, gwarantuje że jego tożsamość jest stabilna, to zaś czyni możliwą obliczalność jego zachowań, nieodzowną w życiu społecznym ludzi wolnych. Przemiany obyczajowe znamionowało kształtowanie się etykiety, czyli reguł poszanowania innych uczestników życia społecznego,⁵² a do pewnego stopnia także wzajemnego poszanowania większych zbiorowości.⁵³

Przejawem zarówno zakonnej pokory, jak i kultury osobistej człowieka cywilizowanego szanującego innych są np. takie zasady w poradniku Tomasza:

Nie wtrącaj się do cudzych spraw.

Patrz na siebie, ale wystrzegaj się sądzenia innych. Daremnie człowiek trądzi się osądzaniem innych, jakże często się myli i jak łatwo popada w błąd; sądzić siebie i rozmyślać o sobie to dopiero trud owocny. (XIV 1; s. 38)

⁴⁹ *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, red. F.L. Cross, red. 3. wydania E. A. Livingstone, Oxford University Press 1998, s. 281, s.v. *canons regular*.

⁵⁰ Tamże, s. 280, s.v. *canoness*, zjawisko znane od VIII w., od XI w. jako żeńska gałąź zakonu kanoników regularnych.

⁵¹ Por. H. Zaremska, *Bractwa w średniowiecznym Krakowie*, Wrocław 1977.

⁵² Wczesnym polskim przykładem (ok. 1400) jest *Wiersz o chlebowym stole* Przeclawa Słoty (†1420?) [w:] W. Wydra, W.R. Rzepka, *Chrestomatia staropolska*, Wrocław 1995, s. 284 – 287 – echo dworskiego poradnika dla ochmistrza lub cześnika.

⁵³ To por. próby prawnego definiowania relacji między narodami, religiami i państwami (np. rozwijane także w Krakowie koncepcje *ius gentium*).

...trzeba nam nieraz nawet zrezygnować z własnego zdania dla dobra ogólnej zgody. Któż jest tak mądry, żeby naprawdę wiedział wszystko? Nie ufaj zbyttnio swojemu zdaniu, ale staraj się wysłuchać zdania innych. (1, IX, 2; s. 31)

Może się zdarzyć, że każdy ma rację; ale nie chce ustąpić, kiedy wymaga tego słuszność lub sprawa wyższego rzędu, to pycha i upór. (1, IX, 3; s. 31)

*

Kończąc należy powiedzieć, że powyższe uwagi stanowią jedynie wstęp, na tle którego dopiero można zrozumieć, na czym polegał wkład literatury i sztuk pięknych do dzieła budowy ludzkiej podmiotowości.

Wskazaliśmy na wycinek specyficznego dorobku średniowiecza w zakresie umiejętności coraz pełniejszego wyrażania wiedzy o sobie, które tyteż manifestowało podmiotowość człowieka, co i służyło jej poznaniu. Naszkicowaliśmy mianowicie jedynie samozwrotny kognitywny mechanizm edukacji moralnej, jak się tworzył i sprawdzał, poczynając od reform kościelnych XI wieku po szkoły bractw wspólnego życia.⁵⁴

Pełniejszy obraz musiałby w pierwszej kolejności uwzględnić inne formy literackie, a w szczególności utwory satyryczne i warstwę humorystyczną. Nie ma podmiotowości bez samorefleksji, samooceny i samonaprawy, a w tych procedurach ironia i autoironia są najlepszymi i najbardziej wyrafinowanymi narzędziami. Ich wypracowanie należy do wielkich osiągnięć zachodniej kultury retorycznej, a średniowieczu przypada zasługa rozbudowania tej aparatury w cały wielki nurt satyry w łacinie oraz dokonania tego dzieła w zakresie języków narodowych. Ironia ucząca rozumienia dwuznaczności w konwencjach farsy, parodii i gry słów, bynajmniej nie odstaje swoją doniosłością od tego co średniowieczny aparat stylistyczny wypracował na polu ozdobności wyrazu i alegorezy twórczej w gatunkach poważnych.

To że lektury literackie mogły stać się głównym narzędziem tak wszechstronnej i gruntownej intelektualnej inicjacji, wiele mówi o wartości tej literatury.

⁵⁴ Oliphant Old 1999, s. 507.

Senator Czesław Ryszka
Zastępca Przewodniczącej Komisji Kultury i Środków Przekazu

Bardzo dziękuję panu profesorowi za wykład.

Kontynuujemy naszą przygodę przez dzieje z humanitas. To jest bardzo ciekawe, bo w antyku mieliśmy podkreślone sprawy wspólnoty, rodziny, społeczeństwa, a średniowiecze wydobywa tę indywidualną cechę humanitas – devotio moderna, pobożność, zaufanie Bogu.

Teraz proszę o wykład pana profesora Krzysztofa Mrocewicza, który powie na temat „Sarmata Christi – kształtowanie się ideologii sarmackiej na przełomie renesansu i baroku”.

Doc. dr hab. Krzysztof Mrowcewicz

Sarmata Christi – kształtowanie się ideologii sarmackiej na przełomie renesansu i baroku na przykładzie twórczości Mikołaja Sępa-Szarzyńskiego

Od czasu świetnej monografii Jana Błońskiego¹ oraz znakomitej syntezy literatury epoki baroku pióra Czesława Hernasa² twórczość Mikołaja Sępa-Szarzyńskiego jest postrzegana przede wszystkim w kontekście filozofii i teologii epoki. Określa się ją mianem poezji *metafizycznej*³ lub *medytacyjnej*⁴.

Takie widzenie szczupłego poetyckiego dorobku Sępa wysuwa na plan pierwszy sonety, parafrazy psalmów i kilka religijnych pieśni. Pozostałe wiersze autora *Rytmów* są najczęściej pomijane w analizach bądź też służą jako egzemplifikacje niektórych cech stylu Szarzyńskiego.

Tymczasem w jedynym tomiku poety nie brakuje innych tematów. Mamy tu cały zespół pieśni bohaterskich, garść wierszy epigramatycznych, trochę napisów i nagrobków, a także odstające tonem od całości dwie horacjańskie w duchu pieśni (*Pannie Jadwidze Tartównie...* oraz *Zaprzęż nie tygry, nie lwice, Cyprydo...*).

Szczególnie ciekawe wydają się właśnie pieśni bohaterskie, odbiegające wyraźnie tonem od patriotycznych utworów Jana z Czarnolasu. Zaliczamy do nich *Pieśń IIII. O cnocie ślacheckiej*; *Pieśń V. O Fridruszu, który pod Sokalem zabit od Tatarów roku Pańskiego 1519*; *Pieśń VI. O Strusie, który zabit na Rastawicy od Tatarów roku Pańskiego [1571]*; oraz *Pieśń VII. Stefanowi Batoremu, królowi polskiemu*.

Doc. dr hab. Krzysztof Mrowcewicz – Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk.

¹ Jan Błoński, *Mikołaj Sęp Szarzyński a początki polskiego baroku*, Kraków 1967.

² Czesław Hernas, *Barok*, Warszawa 1973.

³ Hernas, op. cit., s. 22 – 31.

⁴ Krzysztof Mrowcewicz, *Polska poezja medytacyjna XVI stulecia – od Dantyszka do Grabowieckiego*, [w:] *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, Lublin 1994, s. 333 – 365.

Wystarczy choćby porównać utwory dotyczące tego samego wydarzenia: czarnoleską fraszkę *Na sokalskie mogiły* (I,77) z Sępową *Pieśnią V*. Refleksja Kochanowskiego jest nacechowana klasycznym uniwersalizmem. Z sokalskiej klęski poeta wysnuwa ogólną refleksję: słodko i godnie jest umierać dla ojczyzny:

*Tusmy się mężnie prze ojczyznę bili
i na ostatek gardła położyli.
Nie masz przecz, gościu, złez na nami tracić,
taką śmierć mógłbyś sam drogo zapłacić.⁵*

Pobrzmiwiają tu wyraźnie echa Symonidesowych napisów na groby. Czarnoleski mistrz dobrze bowiem odrobił lekcję klasycznej poezji.

Pieśń Sępa przynosi zaś pochwałę jednostkowego czynu, apologię samobójczego heroizmu, upamiętnienie rodowej godności. Oczywiście Szarzyński także nie jest głuchy na klasyczne tropy. Początek pieśni to nawiązanie do horacjańskiej ody (III,3), a zakończenie wpisuje się w tę samą tradycję, do której odwoływał się w swojej fraszce Kochanowski, choć antyczny motyw zostaje połączony z chrześcijańską modlitwą⁶ :

*Z lepszym ojczyzny szczęściem, wieczny Panie,
racz mi naznaczyć tak prętkie skonanie.⁷*

Podobnie w *Nagrobku Stanisławowi Strusowi* (III,49) Kochanowski zmierza do klasycznej pointy, że zmarły rycerz nadal strzeże granic Rzeczypospolitej:

*Stanisław Strus tu leżę; nie wchodź, poganinie!
Sprawiedliwa waśń i po śmierci nie ominie.*

Sęp zaś w *Pieśni VI* rozważa sens śmiertelnego wyboru bohatera, powołując się w jednej wersji utworu na przykłady starożytnych herosów, w drugiej zaś broniąc szlachetnej śmierci w przegranej bitwie. Decyzja Strusa, w pełni świadomie wybierającego chwalebny skon, zdeterminowana jest przywiązaniem do rodowej sławy, pamięcią wielkich przodków i miłością Ojczyzny:

⁵ Cytaty z poezji Kochanowskiego na podstawie wydania: Jan Kochanowski, *Dzieła polskie*, oprac. J. Krzyżanowski, Warszawa 1972.

⁶ Por. Tadeusz Sinko, *Echa klasyczne w literaturze polskiej*, Kraków 1923.

⁷ Cytaty z poezji Sępa na podstawie edycji: Mikołaj Sęp-Szarzyński, *Poezje*, oprac. J. Gruchała, Kraków 1997.

*Ty folguj czasom, chcesz li, a ja mojej
sławie będę godził...*

W poezji Sępa, przedstawiciela pokolenia urodzonego w połowie XVI stulecia, widać już bowiem wiele elementów sarmackiej ideologii.

Przede wszystkim są to kult klejnotu szlacheckiego i rycerskich czynów, świadomość powołania własnego stanu oraz zobowiązań szlachty wobec Boga i ojczyzny. Sęp, wzorem poetów łacińskich XVI wieku i historyków tej epoki, posługuje się zresztą pojęciami Sarmacja i Sarmata. Czyni to zarówno w nielicznych wierszach łacińskich, jak i w utworach polskich. Batory to król Sarmatów:

*Haec sunt eximii, quae cernis, principis ora
inclita, Sauromatas qui regit indomitos...*
(*Na tegoż drugi obraz*)

Sarmacją władał także Bolesław Śmiały:

*Ergo erat in fatis, Heros fortissime, quondam
rex, et Sauromatae, Boleslae, gloria gentis
ingens....*
(*Epitaphium Boleslao Audaci, regi Poloniae*)

W wierszu *Na obraz Stefana Batorego, króla polskiego* poeta przemawia zaś w imieniu sarmackiego plemienia:

*Niebo koroną, mężnym ojczyzna go zowie,
a my go wyznawamy królem, Sarmatowie...*

Oczywiście znacznie ciekawszy i ważniejszy jest fakt, że tym odwołaniem do sarmackiego mitu towarzyszą sarmackie idee.

Przyjrzyjmy się choćby wierszom na herby, zwany w ówczesnych poetykach stemmatami⁸. Takie utwory pisał przed Sępem-Szarzyńskim np. Rej⁹. Gatunku tego nie uprawiał zaś w zasadzie poeta humanista, przedstawiciel klasycznego renesansu – Jan Kochanowski. Znamy zaledwie jeden herbowy wierszyk czarnoleskiego poety, zamieszczony we wstępie do pierwszego wydania Szachów pod ilustracją przedstawiającą herb Tarnowskich – Leliwę¹⁰.

⁸ Na temat stemmatów: Paulina Buchwald-Pelcowa, *Na pograniczu emblematów i stemmatów* [w:] *Słowo i obraz*, red. A. Morawińska, Warszawa 1982; Janusz Pelc, *Obraz – Słowo – Znak*, Wrocław 1973, passim.

⁹ Pelc, op. cit., s. 51 – 53; 59 – 62; 73.

¹⁰ *Szachy Jana Kochanowskiego*, Kraków 1564 (?).

Wydaje się, że umieszczanie przez wydawców tego tekstu we *Fraszkach* dodanych jest nieporozumieniem¹¹. Kochanowski, nawiązujący w swoich trzech księgach *Fraszek* do tradycji klasycznej, nie widział w tym zbiorze miejsca dla stemmatów, które wywodziły się z średniowiecznej literatury heraldycznej.

Stemmata, wiążące wiersz z symbolicznym obrazkiem, prowokowały do wymyślnych konceptów. Kochanowski nie miał chyba zamiłowania do takich poetyckich sztuczek. Imię Tarnowskiego zostaje po prostu zastąpione jego herbem, po czym poeta wyraża nadzieję, że tak jak stary hetman, jego syn długo i szczęśliwie będzie trwał na niebie Rzeczypospolitej:

*Nastań szczęśliwie ty, Miesiącu nowy,
z taką pogodą i tak ludziom zdrowy
jako ten przeszły, po którym ty wschodzisz,
a niech się cieszym, że nierychło schodzisz.*

W niewielkim zbiorku Sępowym znajdujemy zaś dwa wiersze na herby, które uzupełnia umieszczony przez Malchera Miechowitę w dziełku *Przeciw morowemu powietrzu przestroga*¹² epigramat *Na herb Dąbrowa*. Pomijamy tu utwór dedykacyjny do wydania *Rytmów* (1601) *Na herb Jego Mości Pana Jakuba Leśniowskiego*, zgadzając się ze zdaniem badaczy i edytorów, że styl tego utworu jest zdecydowanie odmienny od Sępowego¹³.

Co ciekawe, także w tym wypadku Sęp często porusza się po terenie znanym z poezji czarnoleskiej. Tak jak Kochanowski pisze wiersz *Na herb Leliwę*, przypisując go bądź Hieronimowi Sieniawskiemu, bądź Stanisławowi Tarnowskiemu¹⁴. Utwór Szarzyńskiego nie ma jednak nic wspólnego z tradycją czarnoleską. Jest to konceptyczna interpretacja herbu w duchu manierystyczno-barokowym. Poeta stara się odnaleźć ukryty, dowcipny (a więc ‘inteligentny’, ‘mądry’) sens rodowego godła.

*Patrzaj na dowcip Leliwy męznego,
jak herb wytworny dał do domu swego...*

Wytworny oznacza w tym wypadku ‘subtelny’, ‘kunsztowny’. Herb Leliwa przedstawia sierp księżycy i gwiazdę. W interpretacji Sępa księżyc symbolizuje koło zmiennej fortuny, gwiazda-jutrzenka zaś trwałość cnoty,

¹¹ Por. klasyczną edycję Krzyżanowskiego, op. cit., s. 238.

¹² Malcher Miechowita, *Przeciw morowemu powietrzu przestroga*, Kraków 1579.

¹³ Por. np. Błoński, op. cit., s. 277 – 280; w ostatnim wydaniu Gruchały wiersz ten znalazł się w *Aneksie B*, zawierającym utwory wątpliwego autorstwa; op. cit., s. 121.

¹⁴ Błoński, op. cit., s. 24 – 25.

która prowadzi do duchowego triumfu człowieka, zapowiada bowiem jego ostateczne zwycięstwo – słońce zbawienia:

*Miesiąc w odmiennej, w jednej twarzy chodzi
wdzięczna jutrzienka i słońce przywodzi.
Tamten fortuny, ta cnoty obrazem...*

Herbowe symbole prowadzą więc do ogólnej refleksji na sensem życia. Nie przejmując się odmianami losu powinniśmy, opancerzeni w cnotę, oczekiwać na zbawczą misję Chrystusa.

*Lecz komu cieniem zaszło szczęścia koło,
kazał trwać, światła czekając wesóło.*

Wyobraźnia poetyczna Sępa jest niezwykle konsekwentna. Tę samą symbolikę (księżyc, gwiazda, słońce) odnajdziemy np. w słynnym Sonecie III. *Do nasświętszej Panny*, gdzie Matka Boska zostaje porównana do Gwiazdy zarannej (stella matutina), zwiastującej powrót Syna – Chrystusa.

*Ale [Ty] zarzą już nam nastań raną,
pokaż twego Słońca światłość żadaną!*

Na tę charakterystyczną dla barokowej poezji metafizycznej¹⁵ skłonność Sępa do mieszania treści religijnych z politycznymi, obyczajowymi i patriotycznymi będziemy jeszcze nieraz zwracać uwagę.

Drugi zamieszczony w *Rytmach* wiersz herbowy poświęcony jest zapewne rodzinie Rzeszowskich i ich rodowemu godłu – Doliwie. W utworze tym Sęp przywołuje starożytną anegdotę, która jakby zastępuje herbową legendę¹⁶. Wyjaśnia ona dziwną symbolikę godła (na tarczy głowa osła, w hełmie pół kozy).

*Pijane sługi dzieciom swym pokazowali
Spartanie, chcąc, by sprośność pijaństwa w czas znali...
...Tak chciał (mnimam), w pierścieniu co dał Osłej głowie
miejsce naprzód, by głupstwa sprośność potomkowie
na ten znali herb patrząc, mądrość mieli w cenie...*

Herb jest więc lekcją mądrości, nauką trudnej sztuki życia. Jego sensory wiodą ku ludzkim i stanowym powinnościom, takim jak stałość, mądrość, wiara.

¹⁵ Zob. K. Mrowcewicz, *Wstęp do Antologia polskiej poezji metafizycznej epoki baroku*, Warszawa 1993, s. 12–13.

¹⁶ Na temat legend herbowych: Mariusz Kazańczuk, *Staropolskie legendy herbowe*, Wrocław 1990.

Wiersz *Na herb Dąbrowa*, którym choćby pieczętowali się związani z Sępem Kostkowie, ma bardzo podobny charakter. Godło to przedstawia podkowę z trzema krzyżami. Abstrakcyjna symbolika herbu wiedzie poetę do spekulacji numerologiczno-teologicznych. Trójka to liczba doskonałości, podkowa zaś oznacza stałość (jak gwiazda w herbie Leliwa). Trzy krzyże symbolizują trzy cnoty teologiczne: miłość, wiarę i nadzieję. Herbowa podkowa czyni je dodatkowo stałymi:

*Mniemam, komu trzy krzyże przy podkowie dano,
miłość, wiarę, nadzieję stałą w nim widziano...*

Za pomocą kunsztownego versus raportati Sęp rozszerza znaczenie cnót teologicznych na całe życie szlachcica, którego głównymi powinnościami są: modlitwa oraz służba Rzeczypospolitej na sejmach, sejmikach i w boju:

Ta w kościele (tzn. miłość), ta w radzie (wiara), ta w boju świeciła (nadzieja)...

Można domyślać się, że wśród zaginionych wierszy¹⁷ Sępa nie brakowało innych jeszcze stemmatów. Poetę żywo interesują bowiem stanowe powinności szlachcica oraz sam sens pojęcia ‘szlachectwo’. Właśnie tej problematyce poświęca swoje pieśni bohaterskie, poprzedzone teoretycznymi rozważaniami *O cnocie słacheckiej*.

Utwór powstał prawdopodobnie jako swoista nauka dla jakiegoś młodego szlachcica. W wersji rękopiśmiennej nosi bowiem tytuł *Do jednego panieńcia*¹⁸.

Sępowy szlachcic swą dumę i moc czerpie z przeszłości, z dokonań przodków:

*Zacni się rodzą z zacnych i cnotliwych:
znać w koniach sztuki ojczyste; lekliwych
mężna orlica gołębi nie rodzi
ani mdły zając z dużych lwów pochodzi.*

Pierwsze strofy, jak w wielu innych wierszach Szarzyńskiego, pobrzmiewają echemi klasycznych lektur, w tym wypadku *Pieśni* Horacego:

¹⁷ Wspomina o nich brat poety, w dedykacji do *Rytmów*; por. M. Sęp-Szarzyński, op. cit., s. 67 – 68.

¹⁸ Wersja rękopiśmienna znajduje się w kontrowersyjnym (ze względu na autorstwo) rękopisie Biblioteki Zamoyskich (nr 1049); na ten temat: Błoński, op. cit., s. 284 – 292; oraz: K. Mrowcewicz, *Szarzyński ocenzurowany?* [w:] *Autor, tekst, cenzura*, red. J. Pelc i M. Prejs, Warszawa 1998, s. 113 – 124.

*fortes creantur fortibus et bonis;
est in iuvenis, est in equis patrum
virtus neque inbellem feroces
progenerant aquilae columbam.*

Samo dobre pochodzenie jednak nie wystarcza. Sarmacki poeta sięga po historyczne i mitologiczne przykłady: Luciusa Corneliusa Scypiona (syna słynnego pogramcy Hannibala), który stał się pośmiewiskiem Rzymu, gdy dostał się do niewoli Antiocha Syryjskiego, i Herkulesa, któremu nie wystarczała ojcowska sława, bo wolał słynąć swoimi czynami, a nie rodzaju zacnością.

Prawdziwe szlachectwo to wielkie zobowiązanie. Szlachcic musi żyć dla sławy. Dobre urodzenie jest tylko punktem wyjścia, drogą ku sławie, nie samą sławą. Obowiązkiem i powołaniem szlachcica jest doskonalenie się, służba ojczyźnie. Wzorem na tej drodze są dla niego sprawy, czyli czyny przodków. Prawdziwy szlachcic chlubi się przede wszystkim dokonaniem swojego rodu, a nie tylko z starożytnym herbem:

nie na herb przodków patrz, ale na sprawy.

Szlachecka sława wynika ze służby państwu, zarówno na niwie politycznej, gdzie szlachcic ma obowiązek strzec wspólnych praw, jak i militarnej – głównym powołaniem szlacheckiego stanu jest bowiem obrona granic Rzeczypospolitej:

*Da pospolite prawo nieskończone
imię swym stróżom, dadzą obronione
granice zbroją koronne pocziwą
od zradnych sąsiad sławę wiecznie żywą.*

Sępowy Sarmata jest więc przede wszystkim rycerzem i politykiem. Próżno doszukiwać się u autora *Rytmów* ziemiańskich ideałów. Sęp żył w epoce, gdy dominował jeszcze heroiczny model szlachcica polskiego¹⁹. Później na plan pierwszy wysunie się ziemianin. Spór między tymi wzorami osobowymi będzie jednak trwał przez całe XVII stulecie.

Przywiązanie do heroicznego wzorca szlachectwa wiąże się w wypadku Szarzyńskiego ściśle z jego koncepcją Boga, człowieka i świata. W *Rytmach*

¹⁹ Łukasz Kurdybacha, *Ziemianin czy rycerz? Karta z dziejów polskiej ideologii wychowawczej*, [w:] *Kultura i wychowanie*, V, 1938; I. Freylichówna, *Ideał wychowawczy szlachty polskiej w XVI i początku XVII wieku*, Warszawa 1935; Janusz Tazbir, *Wzorce osobowe szlachty polskiej w XVII wieku*, [w:] *Kwartalnik historyczny*, LXXXIII, 1976, nr 4.

życie w planie metafizycznym jest po prostu walką z nieubłaganymi przeciwnikami – szatanem, światem i ciałem. Diabeł – srogi ciemności hetman wyprowadza w pole swoją armię – świata łakome marność oraz dom duszy – ciało. Sępowy człowiek musi więc bojować, bo w ziemskim istnieniu nie ma pokoju i szczęśliwości. Misja szlachcica, który został stworzony do rycerskiego rzemiosła, jest więc tożsama z misją człowieka w ogóle. Sarmata bojujący o ojczyznę odpowiada więc duszy walczącej o wiekuiste zbawienie.

Badacze dostrzegają w twórczości Sępa wpływy ignacjańskiej koncepcji *Athleta Christi*²⁰. Można się domyślać, że rycerz Chrystusowy, którego poznajemy z *Rytmów*, więcej ma wspólnego ze słynną medytacją św. Ignacego *O dwóch sztandarach* niż z wzorcem erazmiańskim²¹. Szarzyński jest zdecydowanie jezuitski w głoszeniu heroizmu chrześcijańskiego, w podkreślaniu roli ludzkiej wolności, choć – jak poeta z goryczą wyznaje – tak naprawdę człowiek nie potrafi korzystać z tego daru Boga.

Stosunek Sępa-Szarzyńskiego do wolności najlepiej charakteryzuje zakończenie Pieśni II. *O rządzie Bożym na świecie*. Dar wolnej decyzji – który poeta uznaje – wydaje mu się wielką zagadką stworzenia. W ściśle zdeteminowanym przez Boga kosmosie jest bowiem tylko jeden wyłom – człowiek, który może grzeszyć, odwracać się od darów Bożych, od dobra. Szarzyński rozumie wolność po Augustyńsku, jako malum, swobodny ruch ku złu²². Dobre czyny człowieka wynikają zaś wyłącznie z łaski Boga. Nie ma więc wolności ku dobru – jest tylko skłonność do grzechu i nicości. Człowiek nie potrafi więc korzystać ze swojej wolności, nie zna – mówiąc językiem Sępa – jej użyć. Tak jak święty Ignacy, Szarzyński chciałby wyrzec się tego Bożego daru, który wobec słabości człowieka jest raczej brakiem, niedoskonałością:

*Proch podnóżka Twój, czemu wolność mamy
twoich ustaw ustępować, w których żywot znamy...
...utwierdź wolność chceniu, której nie zna użyć:
wolim w świętej ojczyźnie Tobie wiecznie służyć.*

Zakończenie Pieśni II odkrywa jeszcze jedną ważną cechę poezji Sępa. Poeta nie potrafi pojąć paradoksów istnienia, nie umie sprostać Bożym

²⁰ Błoński, op. cit., s. 208 – 213; na związki z jezuitami zwraca też uwagę K. Mrowcewicz, *Czemu wolność mamy? Antynomie wolności w poezji polskiej schyłku XVI wieku*, Wrocław 1987, s. 235 – 236; 248 – 252.

²¹ Ignacy Loyola, *Pisma wybrane*, oprac. M. Bednarz, t. II, Kraków 1968, s. 128 – 130.

²² Mrowcewicz, *Czemu wolność mamy?* Op. cit., s. 51 – 64.

żądaniom. Bóg wymaga bowiem od człowieka chwały i miłości, darów łaski, które nie docierają do grzeszników (Sonet II). Dlaczego Stwórca chce tego, czego nie daje ludziom? Na czym polega sprawiedliwość Boża? Szarzyński nie próbuje nawet odpowiedzieć na te pytania. Pozostaje modlitwa:

*O święty Panie, daj, niech i my mamy
to, co mieć każesz, i Tobie oddamy.*

Ideałem ludzkiej egzystencji powinna być więc absolutna bierność, rola odbiornika i nadajnika darów łaski Bożej. Życie jest tymczasem ciągłym ruchem, ucieczką, bojowaniem.

Monografista poety, Jan Błoński, zauważył, że wołanie o śmierć wypełnia całe *Rytmy*²³. Szarzyński chciałby uciec od istnienia, zejść z tego świata, pograżyć się w niepojętej boskości. W tym kontekście bardzo tajemniczo brzmi jedna z nielicznych relacji na temat poety, którą zawdzięczamy jego spowiednikowi, Antoninowi z Przemyśla: *Niech przed Panem Bogiem króluje...skoro sam się tego naparł*²⁴. Co to znaczy? Czy Sęp, jak bohaterowie jego wierszy, nie mógł znieść paradoksów istnienia i, by zacytować innego poetę tej epoki – pożądał śmierci? Nigdy zapewne nie odpowiemy na to pytanie.

Metafizyczne tęsknoty poety widać także wyraźnie w jego wierszach rycerskich. Oto Sępowy Athleta Christi rozpoznaje się w walecznym Sarmacie, broniącym granic Rzeczypospolitej. *Pieśń o Fridruszu* i *Pieśń o Strusie* to gorące pochwały straceńczej odwagi i rycerskiej dumy bohaterów.

Prawdziwy Sarmata, tak jak prawdziwy chrześcijanin, nie szuka szczęścia i pokoju, pogardza darami fortuny. Jak święty asceta, zmierza najprostszą drogą do Boga.

*Umysł stateczny i w cnotach gruntożny
kto ma od Boga, żywie świętym równy,
nie tylko wytrwa gniew szczęścia surowy,
ale i łaską wzgardzić jest gotowy...*

W bitwie pod Sokalem (1519) zginęło wiele kresowej szlachty. Ten niewielki epizod z pogranicznych wojen Rzeczypospolitej doczekał się wielu wspomnień i relacji. Bitwa wiązała się z tradycją rodzin związanych z Szarzyńskim. Poległ tam m.in. Jan Starzechowski, wojewoda podolski i, jak

²³ Błoński, op. cit., s. 219.

²⁴ Relacje na temat Sępa zbiera Błoński, op. cit., s. 7.

czytamy w staropolskich relacjach – kilku stryjów jego. Wspomina o tym Paprocki, jako jednego z głównych uczestników bitwy wymienia Starzechowskiego Wacław Kunicki w swoim *Obrazie szlachcica polskiego*²⁵. Co ciekawe, Szarzyński wybiera jednak na bohatera swojej pieśni Fryderyka Herburta, członka rodziny wrogiej Starzechowskim, protektorem Sępa²⁶. Zdecydował o tym zapewne samobójczy niemal gest rycerza. Oto Fridrusz o sercu niełękliwym, gorąco miłujący wolność, nie może znieść tchórzliwego ukrywania się za murami warownego obozu. Obraz polskiej klęski nie daje mu spokoju. W urywanych, chaotycznych słowach, bohater relacjonuje rozmiary porażki:

*Farbę Bugowej, widziałem, krwaw wody
nasza zmieniła, prócz pohańskiej szkody,
skryły się pola pod zacnymi ciałą,
a mnie, niestetyż, kto w te zagnał wały?*

Poeta mistrzowsko wykorzystuje daleko posuniętą inwersję, która ujawnia wzburzenie rycerza, jego rozpacz i determinację.

Przez krótką chwilę Fridrusz waha się. Walczy z bojaźnią wyrodną, która nie pozwala mu podjąć decyzji. Rozważa szlachecką powinność dążenia do sławy:

*... miejsce wzywa i dusza uczciwa,
krwią, ciałem, zbroją sławę kupić chciwa...*

Wewnętrzny rozterkom towarzyszy spór z przyjaciółmi, którzy chcą go powstrzymać przed otwarciem bramy:

*Ale jeszcze trwa ten targ: „otwórz brone,
otwórz, już mię wstyd mur mieć za obrone;
niechaj przyptaci pohaniec zdradliwy,
że tył mój widział, gdym zbrojny i żywy...*

Czy Sarmacie wypada kryć się za murami? Ciekawy wywód na ten temat znajdujemy we wspomnianym już *Obrazie szlachcica polskiego* Wacława Kunickiego.

Ten konceptyczny traktacik omawia symboliczną „anatomię” szlacheckiego ciała. Ważną rolę w tych wywodach odgrywają piersi, najlepiej bodaj

²⁵ *Obraz szlachcica polskiego przez Wacława Kunickiego z domu Bończa wystawiony*, Kraków 1615, k.f.

²⁶ Tadeusz Sinko, *Wstęp do Mikołaj Sęp-Szarzyński, Rytmy oraz anonimowe pieśni i listy miłosne z wieku XVI*, Kraków 1928, s. XI.

napisany fragment *Obrazu...*²⁷. Są one siedzibą miłości ojczyzny i rycerskiego męstwa. Wykorzystując szereg przykładów z dziejów starożytnych oraz z sarmackich wojen pogranicznych, Kunicki konstruuje wzór szlacheckiego oddania sprawom Rzeczypospolitej. Warunkiem prawdziwego szlachectwa jest służba państwu, gotowość oddania życia za wspólną sprawę: *chcemyli, aby każdy, który by jeno synem koronnym być się ozywał i tę purpurę na się kładł, Amorem patriae na piersiach swych nosił*²⁸.

Tradycyjna etymologia słowa 'Polak' służy Kunickiemu do prezentacji stanowego heroizmu, który wpisany jest w sarmacką tradycję: *Niechajże tedy zawsze piersi cnego Polaka murem ojczyzny będą i niechaj na tym murze Amor patriae postawiony będzie. Polak od pola nazwany, za płotem nieprzyjaciela czekać nie ma, ale między ojczyzną a nieprzyjacielem on sam płotem być powinien. Dla tegoż przodkowie naszy żadnych fortocy, żadnych kurników nam mieć nie dali*²⁹.

Co ciekawe, Kunicki, tak jak Sęp z dziejów starożytnych wybiera przede wszystkim przykłady dotyczące Rzymu i Sparty. Szlachta polska to po prostu nowi Rzymianie i Spartanie, naród dzielnych i dumnych rycerzy, przywykłych do surowego, obozowego życia.

Dramatyczny dylemat Fridrusza: czy kryć się za murami, czy szukać sławy w beznadziejnej walce, zostaje więc rozstrzygnięty nie tylko przez indywidualną decyzję, ale także przez stanową dumę i świadomość szlacheckiego powołania. Fridrusz wybiera śmierć, dołączając do szeregu wielkich rycerskich przodków. Staje się też wzorem dla innych.

*Tak mężny Fridrusz, gniewy ślachtetnymi
zapalon, z zamku z krzyki rycerskimi
wypadł i przeszedł zastęp niezliczony
swą i tatarską prawie krwią zjuszony...
...O cny rycerzu! Nie tylko szczęśliwie
duch twój z wielkimi bohaterzy żywie,
i tu, dokąd Bóg cichy wody swoje
niesie do Wisły, dotąd imię twoje
trwać będzie w ustach ludu rycerskiego.
I rzecze człowiek serca wspaniałego:*

²⁷ Por. uwagi Tadeusza Ulewicza, *Literacki portret Sarmatów. Gawęda rzeczoznawcza i propozycje dyskusyjne*, [w:] *Obraz Szlachcica polskiego*, op. cit., Kraków 1997 (wydanie fototypiczne).

²⁸ Kunicki, op. cit., k.f2

²⁹ ibidem.

*Z lepszym ojczyzny szczęściem, wieczny Panie,
racz mi naznaczyć tak prętkie skonanie.*

Bohater drugiej rycerskiej pieśni, młody Stanisław Strus, staje przed podobną decyzją. Może uciec z pola przegranej bitwy. Tak czyni wielu jego towarzyszy. W bitewnym rozgardiaszu dochodzi do dramatycznej rozmowy. Ktoś kusi bohatera, by zaufał ręczości konia i szukał ratunku w ucieczce. Strus dumnie odrzuca tę propozycję:

*rzekł: „ty folguj czasom, chcesz li, a ja mojej
sławie będę godził; nie tylko we zbrojej,
jest śmierć i na łożu. I tak pierzchliwego
śmierci grzbiet jest odkryt, jak piersi śmiatego...*

Bohater chce być godny swoich rycerskich przodków oraz spełnić swój obowiązek wobec Rzeczypospolitej:

*Nie wydam swych przodków, za Rzeczpospolitą
upadnę ofiarą, da Bóg, znamienitą...*

Głównym tematem *Pieśni o Strusie* jest jednak problem męstwa, które nie przynosi triumfu, lecz kończy się bolesną klęską. Poeta rozważa, kto jest godny większego szacunku: czy ten, kto ginie w zwycięskiej bitwie, czy też ten, kto oddaje swoje życie w przegranej sprawie. Sępową pieśń można wręcz nazwać apologią piękna klęski. Dla poety więcej wzniosłego heroizmu jest w beznadziejnej obronie własnej godności w gorzkiej chwili porażki, niż w momencie zwycięskiego triumfu. *Pieśń o Strusie* ma dwie redakcje. Jedna znajduje się w *Rytmach*, druga zaś w słynnym rękopisie Zamoyckich oraz u Paprockiego, w *Herbach rycerstwa polskiego* (1584). W *Rytmach* utwór zaczyna się od pytania, zawierającego dwa antyczne przykłady bohaterstwa. Kto jest bardziej godny szacunku, pyta Sęp – tebańczyk Epaminondas, który zginął w zwycięskim starciu ze Spartanami, czy też Lucius Aemilius, który oddał swoje życie w przegranej bitwie z Hannibalem? Zdaniem poety poważniejsza jest sława obrońcy przegranej sprawy, ponieważ musiał on się zmierzyć nie tylko z przeciwnikiem, ale i z własnym lękiem i rozpaczą. Jeszcze jaśniej stawia poeta ten problem w wersji z rękopisu:

*Gdy sprzyja ojczyźnie Mars, co zbroją władnie,
fortunnie umiera, który wtenczas padnie;
lecz z nie mniejszą sławą człowiek gardło dawą
wtenczas, gdy z pohańcem zwycięstwo zostawa.*

*Jest męstwo śmiałą twarzą przeciwko krwawemu
obrócić zwycięzcy, gdy drudzy rączemu
bachmatowi więcej niż zbroi ufają
a przez próżną bojaźń sławy odbiegają;
jest męstwo ojczyźnie żywot swój darować,
kiedy go mógł sobie do czasu zachować...³⁰*

Sępowe pieśni zawierają więc pochwałę beznadziejnego heroizmu, która współgra z koncepcją Athleta Christi zawartą w metafizycznych wierszach poety. Oblężony przez wojska szatańskiego hetmana, świat i ciało, rycerz Chrystusowy woła o śmierć, podejmuje beznadziejną walkę, jak Strus lub Fridrusz:

*Ty mnie przy sobie postaw...
...nie odwołaczaj dać się nam zbawienny Pokoju...*

Ważny jest także w tym wypadku sam wybór bohaterów pieśni Szarzyńskiego. Nie jest zapewne sprawą przypadku, że wojują oni z Tatarami, a więc niewiernymi. W poezji Sępa widać bowiem stopniowe kształtowanie się koncepcji Sarmaty jako obrońcy antemurale Christianitatis, podobnego walecznym Spartanom, ze względu na bezprzykładne męstwo, oraz rzymskim obrońcom republiki, którzy bez wahania poświęcali swoje życie dla dobra miasta³¹.

Na utożsamienie w poezji Sępa ideologii szlacheckiej z powinnościami metafizycznymi zwracał już uwagę Jan Błoński. Autor monografii Szarzyńskiego pisze bowiem: przeciwstawianie „świeckich” pieśni rycerskich wierszom religijnym byłoby nieostrożnością, anachronizmem nawet... Czyn wojenny upodabniał Szarzyński do powinności religijnej: na motywację obywatelską nakładała się chrześcijańska...³².

Autor *Rytarów*, gorliwy czytelnik literatury ascetyczno-mistycznej, sprowadzał życie ludzkie do jednego wymiaru: istnienia wobec Boga. Sarmacki władca i rycerz byli więc w pierwszym pierwszym rzędzie obrońcami wiary, a ich bojowanie o duszę w planie ziemskim przeradzało się w walkę z herezją i krucjaty przeciwko pogaństwu.

W Pieśni VII. *Stefanowi Batoremu, królowi polskiemu* Sęp przedstawia władcę jako rycerza krzyża. To on oparł się protestantyzmowi w Siedmiogrodzie:

³⁰ Tekst wersji rękopiśmiennej z propozycjami emendacji zamieściłem w *Szarzyński ocenzurowany?* op. cit., s. 118–119.

³¹ Błoński, op. cit., s. 217.

³² ibidem, s. 218.

*...gdy moc błąd wziął bezbożny, sam się oparł, iż nie
zgasta powszechna wiara...*

To on starał się powstrzymać nawałności pannońskie, czyli Turków, nacierających z podbitych Węgier. To on wreszcie powstrzymał Tatarów i Moskwę:

*To zdrażliwym Tatarom, to Moskwinowi,
chciwemu, okrutnemu półpoganinowi,
dziś samo twoje imię pohańce hamuje,
a straszny tyran sam strach, hańbę, szkodę czuje...*

Panowanie Batorego jawi się po prostu poecie jako triumf krzyża nad pogaństwem:

*....Nie tylko wiek złoty
w twej Polsce widzieć mamy, lecz i przed naszego
Chrysta krzyżem gwałt zwykły Machmeta krwawego!*

Sępowy rycerz zawsze pamięta bowiem, że próżno jest szukać w życiu pokoju i szczęśliwości. Na kartach *Rytmów* obserwujemy wciąż wojnę duchową, jeden z najważniejszych tematów epoki³³. Trzeba bowiem wciąż obawiać się przerażającej liczby nieprzyjaciół nacierających zewsząd, nieprzyjaciół, którzy są bez porównania bardziej podstępni, zaprawieni w wojnach i silniejsi od nas...³⁴

Senator Czesław Ryszka **Zastępca Przewodniczącej Komisji Kultury i Środków Przekazu**

Bardzo dziękuję panu profesorowi za ten piękny wykład.

Tak się to już kapitalnie układa, mianowicie w średniowieczu mieliśmy sens życia ukształtowany o rozprawkę Tomasza z Kempen o naśladowaniu Chrystusa, a w renesansie i w baroku sens życia opiera się na bojuwaniu.

³³ Obok słynnego rozmyślenia św. Ignacego, można jeszcze wspomnieć słynne *Nabożeństwo żołnierskie* Piotra Skargi (1606) oraz niezwykle popularne w całej Europie dziełko włoskiego teatyna, Lorenzo Scupoli (zm.1610), pod znamienym tytułem *Wojna duchowna*, które doczekało się nawet polskiego przekładu pióra ks.Deodata Nersesowicza (Jarosław 1683).

³⁴ Cytat z *Wojny duchownej* na podstawie: Karol Górski, *Duchowość chrześcijańska*, Wrocław 1978, s.127.

Sarmata Christi i rycerz Chrystusowy – właściwie łączy je jedno, żeby ofiarę z życia dać na opokę i szczęśliwość ojczyzny ziemskiej, ojczyzny wiecznej.

Bardzo proszę kolejnego naszego prelegenta, panią Dorotę Siwicką z Instytutu Badań Literackich PAN z tematem „Człowiek romantyczny”.

Człowiek romantyczny

O człowieku romantycznym mówić chyba najłatwiej, bo jego postaci – na przykład Gustaw-Konrad czy Jacek Soplica – są najczęściej znane Polakom, choćby dlatego, że wiele uwagi poświęca im szkoła. To dobrze, bo wiemy, o kim mówić mamy. To zarazem źle, bo wiedza potoczna jest na ogół stereotypowa – zbyt wiele zdaje nam się oczywiste – i utrudnia dostrzeżenie tego, co może stać się inspiracją.

Dlatego lepiej zacząć od pytania generalnego. Czy da się w ogóle powiedzieć, że romantyzm stworzył swoją własną koncepcję „natury ludzkiej”? Jakiś wzór „bycia człowiekiem”? Wątpliwość bierze się stąd, że zainteresowanie romantyków od początku skupia się nie na „człowieku w ogóle”, lecz na jednostce. Na człowieku pojedynczym, który czuje się odmienny od wszystkich innych ludzi, a więc – niepowtarzalny. Właśnie tak brzmią początkowe słowa *Wyznań* Jeana-Jacques’a Rousseau: „Nie jestem podobny do żadnego z tych, których widziałem; śmiem wierzyć, iż nie jestem podobny do żadnego z istniejących”. Romantycy podjęli tę myśl i radykalizowali ją. Historia tworzonych przez nich bohaterów coraz mniej przypominała figurę wspólnego ludzkiego losu. To nie dzieje Edypa, Odyseusza czy nawet Króla Leara, lecz zaskakujące wypadki o dziwnym, niejasnym, trudno tłumaczącym się przebiegu. Toteż największą wartość dla romantyka – i zarazem największy jego problem – stanowi nie „człowiek jako taki”, ale jego własne „ja”.

Francuski historyk i polityk, Alexis de Tocqueville pisał w roku 1856: „Nasi ojcowie nie znali jeszcze stworzonego przez nas na nasze potrzeby słowa *indywiduum*, bo też w ich epoce nie było jeszcze *indywiduum*, jednostki, która by nie należała do żadnej grupy i mogła uważać, że

Dr Dorota Siwicka – Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk.

jest naprawdę sama” (*Dawny ustrój i rewolucja*). Dziś, gdy każdy chce być indywidualnością i ma do tego prawo, trudno uwierzyć, że indywidualizm był kiedyś słowem nieznanym. Odkrycie to zawdzięczamy romantykom, choć oczywiście grunt pod nie przygotowany został wcześniej. Pisma Tocqueville’a – przypomnijmy – upowszechniły sam termin i na stałe związały go z pojęciami demokracji oraz politycznej wolności jednostki. Autor traktował zresztą indywidualizm jako nową, uszlachetnioną formę egoizmu, potencjalnie niebezpieczną w skutkach. Jego słowa oddają jednak znakomicie stan świadomości wielu ludzi tej epoki, wyrażany również przez poetów i pisarzy. Ta literatura nie mogłaby się pojawić, gdyby z rozmaitych powodów historycznych nie nastąpiło zerwanie więzów między „ja” i „innymi”, gdyby nie to poczucie, że jednostka jest „naprawdę sama”. Sama, a więc bez świadomej przynależności do jakiejś wspólnoty, która mogłaby jej wskazać życiowy cel. Sama, bo pozbawiona autorytetów – ojców, którzy się skompromitowali, mędrców, którzy niczego już nie potrafili objaśnić. O romantykach polskich możemy powiedzieć, że byli też pozbawieni matki, bo ta umarła. Pozostało więc tylko „ja” i jego – jak pisał Słowacki – „jas-kółczy niepokój”.

Odzwierciedleniem takiej właśnie świadomości stał się kształt literacki bohatera. Wiemy przecież, że nie jest on reprezentantem jakiejś grupy, klasy, typu czy nawet charakteru. Jest odrębną indywidualnością i to nie tyle z powodu nadzwyczajnej wybitności czy wyższości – co chętnie podkreśla stereotyp – ile dlatego, że pozostaje sam i samotny – wobec Boga i Kosmosu, wobec historii i ludzi, wobec sztuki. To doświadczenie samotności, założycielskie dla egzystencji romantyka, otwierało przed nim nową przestrzeń, która z czasem miała okazać się najważniejsza. Była to rzeczywistość własnego życia wewnętrznego. Wyruszał zatem w podróż wiodącą go w głąb własnego „ja”, tam właśnie – nie zaś w zewnętrznych uwikłaniach – poszukując prawdy o człowieku. Nieraz, gdy napotykał otchłanie, sam sobie wydawał się tajemnicą, nieraz też miały go miraże, opadało zwątpienie. Lecz nawet najbardziej problematyczne, wewnętrzne „ja” nadal stanowiło niezbywalne centrum romantycznej jednostki.

„Dzieje duszy ludzkiej, choćby najpłytszej, bodaj czy nie są ciekawsze i pożyteczniejsze od dziejów całego narodu” – pisał Michaił Lermontow w powieści pod znaczącym tytułem: *Bohater naszych czasów*. I dodawał: „zwłaszcza gdy są one wynikiem obserwacji dojrzałego umysłu nad samym sobą i gdy są one pisane bez dyktowanej przez próżność chęci wzbudzenia sympatii lub zdziwienia”. Dzieje jednostkowej duszy ciekawsze i pożyteczniejsze od dziejów narodu – to sformułowanie radykalne, lecz dobrze od-

dające wiarę w sens wewnętrznych poszukiwań. Ta myśl to jednak więcej niż „poznaj samego siebie”. To także zalecenie: pisz o sobie. Ośmieleni przez *Wyznania* Rousseau romantycy zgłębiali własne „ja” w dziennikach, zapiskach, listach czy w innych formach silnie naznaczonych autobiografizmem. Nie wahali się łamać literackich norm, mieszać gatunków, bo prawda o ich indywidualności domagała się wyzwolenia z konwencji. I wiele zawdzięcza im literatura późniejsza, od nich ucząca się języka zdolnego wyrazić „ja”. Nie zawsze jednak – wbrew cytowanemu słowom Lermontowa – były to wyznania bezinteresowne. Nie zawsze poeta oddalał się do pustelni, by tam studiować siebie – tylko dla siebie. Równie często pisał po to, aby zadziwić, zaszokować, wywołać skandal. Aby zmanifestować – choćby tak, jak Słowacki w *BenioŃskim* – wartość swojego „ja”. I można dostrzec, że droga od takich romantycznych manifestacji do pierwszych słów Gombrowiczowskiego *Dziennika*: „Poniedziałek. Ja. Wtorek. Ja. Środa. Ja. Czwartek. Ja” nie jest aż tak odległa, jak moglibyśmy sądzić.

Chcę jednak teraz wyostrzyć, wyraźniej jeszcze określić kształt romantycznego indywidualizmu. Dopóki bowiem mówimy o odrębności czy samotności jednostki, dopóki zastanawiamy się nad sposobami literackiej ekspresji jej wnętrza, ciągle nie dotykamy sedna kwestii, która nas tu obchodzi, a mianowicie relacji między „ja” a światem ogólnoludzkich, powszechnych wartości. Paść musi słowo, moim zdaniem, szalenie istotne. To słowo to „obcość”. Ujmę to odwołując się nieco prowokacyjnie do sztandarowego hasła renesansu, jednego z tych, które uważa się za kwintesencję humanizmu: „Człowiekiem jestem i nic co ludzkie nie jest mi obce”. Otóż: człowiekowi romantycznemu ludzki świat jest obcy. I on sam jest obcy w tym świecie.

Przypomnijmy sobie tę scenę z IV części *Dziadów*, gdy Gustaw wchodzi nocą do chaty Księdza. Wszyscy są przerażeni, a dzieci wołają: „Ach, trup, trup!”. Nie wiadomo, kim jest przybysz: czy rzeczywiście żywym trupem, upiorem, szaleńcem, czy – tylko – pustelnikiem. Z pewnością jest obcy. To wrażenie – paradoksalnie – zwiększa się jeszcze, gdy okazuje się, że przybyły pochodzi z tej właśnie okolicy, że był niegdyś ulubionym uczniem Księdza. Bo wraz z Gustawem pojawia się w wiejskiej chacie świat jego „ja”, mroczny jak noc, z której przyszedł i czyniący go zupełnie niepodobnym do tego, kim był kiedyś. Jego miłosnej historii pocziwy i rozsądny Ksiądz nie jest w stanie zrozumieć. Gustaw mówi, śpiewa, krzyczy, sztydzi, lecz słuchacz nie pojmuje istoty jego cierpienia, nie może nawiązać komunikacji z dawnym uczniem. Im dłużej słucha, im dłużej patrzy na jego zachowanie, tym większe rośnie w nim przerażenie obcością, która wtargnęła

do jego spokojnego domu. Gustaw nazwie przyjacielem przywleczoną zza drzwi gałąź jedliny. Będzie rozmawiał z owadem, z tym maleńkim kołatkim ukrytym w kantorku. Lecz nie dojdzie do jego porozumienia z istotą ludzką.

IV część *Dziadów* mówi nam wiele o romantycznej obcości. Bo nieraz było właśnie tak – człowiek mógł toczyć rozmowę z naturą: z drzewem, z wiatrem, z ptakiem, również z potworami. Słuchał, co szepczą demony i Szatan we własnej osobie. Czasem – rozmawiał z Bogiem. Czuł wspólnotę z umarłymi – wszak dlatego Gustaw domagał się przywrócenia święta Dziadów. Lecz świat ludzi żywych był mu obcy najbardziej.

Skąd brało się to poczucie obcości, często agresywne, chorobliwe, wywołujące melancholię bądź dzikie akty rozpacz? Mówiąc najkrócej – myślę, że brało się z klęski zbiorowości. Nie tylko Mickiewicz sądził, że ludzkość znalazła się w martwym punkcie. Że nie tylko poniosła rozmaite klęski historyczne (jak rozbiory czy wojny Napoleona zakończone jego upadkiem), ale także klęskę mentalną – dotychczasowych pojęć i wartości, które jak się okazało – sprowadziły na ludzkość zło i cierpienie. A jednak tkwi ona nadal w tych właśnie pojęciach, które do klęsk się przyczyniły, bezmyślnie naśladuje dawne wzory. A więc – mówiąc słowami Zygmunta Krasieńskiego z *Nie-Boskiej komedii* – śpi „snem fabrykanta Niemca przy żonie Niemce”. Dla materialnego dostatku, pozycji społecznej, dla świętego spokoju zasypia, zastyga w letargu, martwieje w życiu pozornym. Tak właśnie nieraz przedstawiali romantycy ludzką zbiorowość: jako trupi teatr pozorów, masek, kukieł, marionetek, nakręcanych automatów. Jako zbiorowość nieautentyczną i „bez duszy”, a więc również taką, która straciła zdolność do tworzenia żywych wartości. Taka zbiorowość będzie lekceważyć lub niszczyć „ja”, które próbuje wyrazić niepokojącą, bo nową, bo pochodzącą z wewnętrznych źródeł prawdę.

W obliczu klęski zbiorowości to jednostka przyjęła na siebie rolę kulturotwórczą. Dlatego nie zbiorowy rozum ani nie „człowiek jako taki”, lecz jednostkowy, wolny duch człowieka jest romantyczną miarą wszechrzeczy. Jest miarą dla spraw współczesnego mu świata i miarą dziejów. Podczas wykładów w Collège de France Mickiewicz często cytował pisma amerykańskiego filozofa Ralpa Waldo Emersona (nazywał go „Sokratesem amerykańskim”), który przekonywał, że człowiek powinien polegać tylko na sobie i we własnym wnętrzu dociekać, co jest moralne i jak postępować w życiu. Nie wskaże mu tego ani żaden autorytet, ani prawo, ani najbardziej dostojna instytucja. „Świat istnieje na to, by każda jednostka mogła się ukształtować” – mówił Emerson – i dlatego też tylko ona jest trybunałem,

który może osądzać historię. Oznaczało to również, że samo istnienie wielowiekowej, powszechnie uznawanej tradycji nie obliguje człowieka, by ją szanował. To on ma zdecydować, co z historii świata jest mu potrzebne, co aprobuje, a czego uznać nie chce. Twierdzenie takie wydać się może zaprzeczeniem naszej wiedzy o romantycznym „przywiązaniu do tradycji ojców”. A jednak wiele podobnych sądów wygłaszał Mickiewicz. Zwłaszcza podczas prelekcji paryskich, gdy wskazywał, że ludzkość – tak jak człowiek – nie musi tkwić w raz osiągniętej prawdzie, że może się przeobrazić i odrodzić. Jak Gustaw-Konrad, jak Sopllica-Książd Robak. Właśnie w Mickiewiczu wyjątkowo silna była ta romantyczna wola zmiany i stawania się przeciwstawiona treści raz na zawsze ustalonej.

Niektórzy romantycy próbowali tworzyć projekty nowej, przyszłej organizacji ludzkiego świata. Robił tak Mickiewicz, gdy w prelekcjach paryskich przedstawiał wzór „człowieka nowej epoki”, gdy pisał *Skład zasad* dla legionu, który czynem miał przybliżyć nową rzeczywistość. Robił tak Słowacki, gdy w swych późnych listach politycznych kreślił ideał Rzeczypospolitej jako wspólnoty wolnych duchów. Lecz nie rola prawodawcy stała się wzorem, który zaczerpnęły od romantyków następne pokolenia. Wzór romantyka to wzór wiecznego intruza, kogoś, kto wnosi niepokój i wskazuje, że rzeczy tego świata nie są takie, jak być powinny. To ten, kto – jak miał Słowacki – zgłasza *liberum veto* z ducha. Kto marzy o tym, co innym wydaje się nazbyt szalone i swą wewnętrzną prawdę próbuje zaświadczyć życiem. Wzór człowieka romantycznego jest patronem buntowników i opozycjonistów.

Romantyzm wierzył tylko w jedną siłę, która mogłaby przewyciężyć obcość między „ja” i innym człowiekiem. I uczynił z niej wielką wartość swojej filozofii życia. Była nią miłość. To uczucie, które rodzi się wewnątrz „ja” i łączy je z „ja” innym bez pośrednictwa świata zewnętrznego, a często wbrew niemu. Miłość to jedyne zniewolenie, jakie jednostka skłonna była przyjąć, gdyż tylko ona dać jej mogła poczucie autentyczności kontaktu z drugim człowiekiem. Tylko ona prowadziła do takiego utożsamienia się z innym, które zdawać się mogło poszerzeniem, wzbogaceniem „ja”, a nie opresją.

Miłość romantyczna – wiemy – była tylko chwilą, rozbłyskiem, epifanią. Nigdy nie stawała się trwałym szczęściem, nigdy też – przynajmniej, jeśli mówimy o literackich bohaterach – nie koronowało jej małżeństwo. Nie mogła bowiem zakorzenić się w tym ładzie, który odpowiadałby pojęciom zbiorowym. I choć tak szybko mijała, choć jej koniec wtrącał jednostkę na powrót w świat obcości i wywoływał jeszcze większy ból, to pozostawała

ideałem, marzeniem, tęsknotą. I jej jednej na pewno można nadać rangę wzoru, który romantyk zgodziłby się uznać za prawdziwie ludzki.

I z tej właśnie racji nad miłością trzeba zatrzymać się jeszcze. I przypomnieć, że Polacy nadali jej szczególne znaczenie. Polski człowiek romantyczny zakochał się w ojczyźnie. Zakochał się tak, jak w kobiecie, jak w tej drugiej połówce własnej duszy, o której mówił niegdyś Platon. Lecz zarazem mało było romantycznych miłości, które miałyby tak cielesne znamiona.

*Teraz duszą jam w moje ojczyznę wcielony;
Ciałem połąknałem jej duszę,
Ja i ojczyzna to jedno.*

Dobrze pamiętamy te słowa: „Ja i ojczyzna to jedno”. Lecz czy myślimy o tym, że w wersach Wielkiej Improwizacji pojawia się całkowite utożsamienie ludzkiego „ja” i „ojczyzny”? Utożsamienie miłosne, takie, w którym „ja” zatracą swoją odrębność, ale niczego przy tym nie traci? Bo nie jest to związek narzucony przez zbiorowość, lecz uczucie najbardziej intymne, jak tylko można sobie wyobrazić. Co więcej, spełnia się w nim, tak bliski romantykowi, androginiczny ideał miłości – w tym obrazie nie tylko łączą się ze sobą mężczyzna kochanek i ojczyzna kochanka, lecz mieszają się płcie – mężczyzna staje się zarazem kobietą, gdyż nie cierpi z nią, lecz tak, jak ona – po kobiecemu:

*Czuję całego cierpienia narodu,
Jak matka czuje w łonie bole swego płodu.*

Miłość rozsadziła klasyczne alegorie patriotyczne. Jej przedstawienie wydawać się może skrajne, wręcz dzikie w metaforze wzajemnego połykania. Bo taka też dzika, gwałtowna, szalona bywała. Lecz potrafiła też – na czas dłuższej bądź krótszej chwili miłosnego uniesienia – budować rzeczywistością wspólnotę wolnych duchów, tych, których Mickiewicz nazwał: „Milion”.

O tym poetyckim wyobrażeniu miłości do ojczyzny mówię z pewną obawą. A to dlatego, że, pozornie tak znane, wydać się może – obce. Dzisiejsze pojęcia o romantycznym patriotyzmie kształtuje bowiem raczej – zbyt często i zbyt bezmyślnie powtarzana – formuła Cypriana Norwida o zbiorowym obowiązku. Zauważmy jednak, że mówi ona nie o uczuciu, które płynie z głębi „ja”, lecz o powinności wynikającej z pojęć zbiorowych. I jako taka zawiera w sobie potencję zewnętrznego wobec jednostki przymusu. Nie bez powodu też od dawna bywa przywoływana podczas rozmaitych

uroczystości oficjalnych organizowanych przez te czy inne władze. Być może tamta pierwsza formuła: „Ja i ojczyzna to jedno” jest zbyt osobista, zbyt silnie manifestuje „ja”, by mogła być dziś rozumiana.

Senator Czesław Ryszka
Zastępca Przewodniczącej Komisji Kultury i Środków Przekazu

Bardzo dziękuję, Pani Profesor.

Myślę, że kolejne wykłady upewniają nas w tezie, że koncepcja człowieka w danej epoce powstawała w opozycji, tu wręcz w buncie do poprzedników. Tak przynajmniej jasno było w minionych epokach. Jestem ciekaw, jak ocenią naszą epokę potomni, czy z XX wieku będzie można wydobyć jakąś myśl, ideę dotyczącą koncepcji człowieka, która była w opozycji do minionej epoki.

Bardzo proszę panią profesor Elżbietę Sarnowską-Temeriusz o referat na temat: „Tak zdobędziesz dobro, którego nie zdobędziesz: dylematy dwudziestowiecznego humanizmu”.

Prof. dr hab. Elżbieta Sarnowska-Temeriusz

„Tak zdobędziesz dobro, którego nie zdobędziesz”: dylematy dwudziestowiecznego humanizmu

Ernst Robert Curtius – autor monumentalnego dzieła *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze* – uważał, że „Dla literatury cała przeszłość jest teraźniejszością albo też może się nią stać.” Wyjaśniał to przekonanie dodając, że „Bezczasowa obecność, która jest w sposób tak istotny charakterystyczna dla literatury, oznacza, że literatura czasów minionych może ciągle oddziaływać czynnie w utworach literackich epok nowszych”.¹ Opinia Curtiusa nie pozostaje odosobniona. A właściwie należałoby powiedzieć inaczej: pogląd ten znalazł właściwy dla siebie kontekst w rozważaniach o tradycji literackiej, szczególnie zaś w dyskusji na temat klasycyzmu i neoklasycyzmu, która również w Polsce (zwłaszcza w latach 60. i 70. XX w.) obfitowała nie tylko w programowe wypowiedzi, lecz także w pogłębione studia historycznoliterackie i odkrywcze interpretacje tekstów poetyckich.

Jarosław Marek Rymkiewicz opowiadając się za ochroną depozytu przeszłości („Przeszłość nie jest rzeczą, którą się traci”), uznawał zarazem i wręcz postulował aktywne uczestnictwo spuścizny kulturowej i literackiej w twórczości czasu teraźniejszego, a nawet rozwijał swoją myśl dalej, pisząc: „jeśli odwzorowywanie kształtów jest nie tylko możliwe, ale i nieuniknione, to zamiast mówić o aktywnie kontynuowanej przeszłości, należałoby mówić wyłącznie o przekształcającej się teraźniejszości. [...] Klasycyzm to nieustanna walka o swoje miejsce w kulturze, a więc w czasie teraźniejszym...”.² Proces przenikania się dziedzictwa ze współczesnością (nakładanie się ciągłości i przemiany) ukazał na przykładzie trzech nie-

Prof. dr hab. Elżbieta Sarnowska-Temeriusz – Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk.

¹ *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. A. Borowski, s. 19 – 20.

² J. M. Rymkiewicz, *Czym jest klasycyzm*, Warszawa 1967, s. 168, s. 175.

zwykłych utworów dwudziestowiecznych (idylli Osipa Mandelsztama, *Po pielca* Thomasa Eliota i poematu Tadeusza Różewicza *Et in Arcadia ego*) Ryszard Przybylski (nb. również autor pracy *To jest klasycyzm*, Warszawa 1978), posługując się kategorią swoiście rozumianego toposu.

Utwory poddane przez Przybylskiego szczególnej analizie (tzw. *explication de texte*) odwołują się do odwiecznych mitów kultury śródziemnomorskiej i stanowią widome świadectwo nieustającej obecności oraz siły oddziaływania śródziemnomorskiej tradycji. W toku subtelnej interpretacji odślaniane są sensory symbolicznych znaków, składające się na ideowe przesłania, które z kolei odczytywać można jako odpowiedzi na niepokoje teraźniejszości.

Zarazem, tenże Ryszard Przybylski we Wstępie do swojego studium (*Et in Arcadia ego*, Warszawa 1966) zauważa, że w XX stuleciu występują równocześnie szkoły i prądy literackie dążące do drastycznego zerwania z tradycją i określa takie tendencje mianem świadomego i celowego barbarzyństwa. Pogłębiając tę uwagę, przypomnieć warto dramatyczne okoliczności towarzyszące powstawaniu dzieła Curtiusa. Pisze o tym w posłowniu autor przekładu książki *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze* – Andrzej Borowski, nawiązując do ówczesnej sytuacji polityczno-historycznej. Przywołajmy fragment tego omówienia: „Werner Jaeger, Johan Huizinga i Ernst Robert Curtius tworzyli swe syntezy w atmosferze umysłowej zasadniczo odmiennej od tej, jaka panowała w Europie w latach czterdziestych XIX w., kiedy to Jacob Burckhardt podjął już zamysł napisania książki o renesansie włoskim. Siły witalne kultury europejskiej zdawały się być na wyczerpaniu, I wojna światowa zaś, jej przebieg i skutki uświadomiły mieszkańcom kontynentu najstraszliwsze z zagrożeń cywilizacji, które tkwiło w niej samej: instynkt samozagłady. [...] Najwcześniejsze oznaki tego śmiertelnego w skutkach kryzysu wystąpiły w ojczyźnie Curtiusa i Jaegera. [...] Kiedy Curtius zasiadał do redagowania swej książki, kontynent europejski zalewały właśnie dwie spokrewnione ze sobą ideologicznie, choć w końcu wrogie sobie odmiany nowoczesnego barbarzyństwa: hitleryzm i stalinizm. [...] Zdawać się mogło wówczas, że cały dorobek cywilizacyjny, który się wykrystalizował na obrzeżach Morza Śródziemnego i który następnie w przeciągu trzech tysiącleci przeobrażał nasz kontynent w Europę, rozpada się w gruzy. [...] Tragiczny spektakl upadku jednej wielkiej cywilizacji, powiązanego z rozkładem określonych przez nią w przeciągu wieków wartości i wzorców, nasuwa zawsze w takim razie nieodparcie myśl o przetrwaniu, na przekór najbardziej niesprzyjającym okolicznościom, najcenniejszych osiągnięć i skłania zarazem do desperackiej próby zachowania

wania jednak tych dóbr dla przyszłej, nowej formacji kulturowej.”³ Odwołanie do dzieła Curtiusa zbliża nas do problematyki tradycji kulturowej (dla Curtiusa tożsamej z tradycją europejską). Podnosi tę sprawę również Czesław Miłosz w eseju *Spór z klasycyzmem* (w: *Świadectwo poezji. Sześć wykładów o dotkliwosciach naszego wieku*, Warszawa 1990). Postrzega on klasycyzm przede wszystkim w kategoriach kulturowych i literackich konwencji oraz toposów, gwarantujących swoistą wspólnotę, łączącą twórców i odbiorców. Debata o klasycyzmie (neoklasycyzmie) i tradycji śródziemnomorskiej ogniskowała się wokół sfery symboliki, topiki, reguł tworzenia, a konsolidowała ją niejako refleksja dotycząca tradycji literackiej i kulturowej. Jak cenny bywał wpływ tej debaty na badania literackie, dowodzi np. analiza poematu Eliota *Popielec* (1930), mistrzowsko przeprowadzona przez Ryszarda Przybylskiego. Odkrywa on w utworze Eliota judejską i chrześcijańską warstwę opowieści o raj, a także wizję artystyczną czerpiącą obficie z symboliki śródziemnomorskiej. Uznając, że *Popielec* był dziełem poety przekonanego, że zło tkwi w fakcie postępującej dechrystianizacji kultury – Przybylski objaśnia także centralną pozycję w poemacie Eliota dogmatu o konieczności odkupienia grzechu pierwotnego przez Chrystusa, jedynej szansy w dramacie dwudziestowiecznej cywilizacji stopniowo oddalającej się od religii chrześcijańskiej. Interpretacja *Popielca* przekonuje, że dopiero otwarcie perspektywy na przeszłość oświetla rzeczywisty sens utworu dwudziestowiecznego. I jeszcze coś: ta przeszłość powinna być – jak wierzy także J. M. Rymkiewicz – *nadzieją, a nie wspomnieniem*. Z poglądem tym korespondują ściśle rozważania Czesława Miłosza (*O nadziei*), który określając przedmiot swoich odczytów na Uniwersytecie Harvarda (1981/1982) wspomina, że zajmował się uwikłaniem poezji w przemiany mentalności, we wszystko, co chciałoby się nazwać *Zeitgeist* XX wieku, w nową świadomość historyczną.⁴ Miłosz we właściwym sobie eseistycznym stylu wyraża opinię, że ludzkość będzie coraz bardziej kontemplować swoją przeszłość i wnikać w dusze minionych pokoleń i cywilizacji. Twierdzi: „jeżeli poezja może być tu sprawdzianem, przeszłość brzegów Morza Śródziemnego, żydowska, grecka, rzymska, zaczyna istnieć w naszej świadomości bardziej może nawet intensywnie niż u naszych wykształconych poprzedników, tyle że inaczej”.⁵ Miłosz wybiera tytułem przykładu poezję poety nowogreckiego (um. 1930) Konstandinosa Kawafisa, przytaczając

³ Curtius, op. cit., słowo od tłumacza, s. 628.

⁴ Cz. Miłosz, *Świadectwo poezji. Sześć wykładów o dolegliwościach naszego wieku*, Warszawa 1990, s. 96.

⁵ ibidem, s. 106.

wiersz *Dariusz*. Odstąpię tutaj od wyboru Miłosza, pozostając przy tym samym poecie zacytuję jednak inny utwór pt. *Itaka* (przeł. Z. Kubiak):

*Jeżeli do Itaki wędrować zamierzasz,
życzyć sobie winienes, by długa była wędrówka,
pełna przygód i doświadczeń.*

[...]

*Lepiej, by podróż trwała wiele lat,
abyś stary już był, gdy dotrzesz do swej wyspy,
bogaty we wszystko, co zdobyłeś po drodze,
nie oczekując wcale, by Itaka dała ci bogactwa.*

[...]

*I choćbyś ujrzał, że jest biedna – nie oszukała cię Itaka.
Wróciwszy tak mądry, po tylu doświadczeniach,
zrozumiesz prawdziwie, co to jest Itaka.*

Znaczenie utworu Kawafisa zespala treści historyczne (i geograficzne) oraz mityczne z tęsknotami i oczekiwaniami ludzi współczesnych. Pamięć o wyspie Odyseusza nasycą naszą terażniejszą egzystencję sensem uniwersalnym.

Rozwijając myśl Miłosza, stwierdzić można, iż poezja i literatura uwikłana jest nie tylko w przemiany mentalności, lecz także *żywi się pamięcią* i jest jednym ze sposobów uobecniania przeszłości. Kwestią tą zajął się przed dziesięcioma laty Marek Zaleski w książce *Formy pamięci* (Warszawa 1996), czyniąc ją przesłanką systematycznych badań.

Idąc tym tropem, chciałabym obecnie podjąć pytanie, które uznać trzeba za podstawowe dla humanisty: dotyczy ono trwania we współczesnej, dwudziestowiecznej (i jeszcze nowszej) poezji (i literaturze) dawnej idei człowieczeństwa, a raczej aktów reminiscencji literackiej, ożywiających tę ideę. Wbrew przyjmowanym niekiedy objaśnieniom – właściwie nigdy nie była ona monolitem, a raczej nawarstwieniem treści o różnorodnej proveniencji. Szczególnie dużo uwagi poświęcił pojęciu *humanitas* w XVI i XVII stuleciu Andrzej Borowski w interesującej, wieloprotymowej książce *Powrót Europy* (Kraków 1999). Znajdujemy tutaj obszerny wykład ówczesnego rozumienia idei *humanitas*, związanej „z panującym w danej kulturze wzorcem człowieczeństwa i jego kształtowania. *Humanitas* bowiem to najbardziej ugruntowany w kulturze Europy zachodniej synonim kultury, ogłady duchowej, bez której nie może być mowy o człowieczeństwie pełnowartościowym i użytecznym publicznie (*civilis cultura*).”⁶ Taka cha-

⁶ *Powrót Europy*, s. 179.

rakterystyka idei wydaje się najbardziej „humanistyczna” ze względu na jej bezpośrednie odniesienia do literatury pięknej (*bonae litterae*) oraz dydaktyki szkolnej i uniwersyteckiej (*studia humaniora, studium humanitatis*). Oczywiście wewnętrzne, by się tak wyrazić, wyposażenie idei *humanitas* mogło się znacznie różnić. Niekiedy czerpała ona przede wszystkim z tradycji antycznej, grecko-rzymskiej, lub też chrześcijańskiej, religijnej. Wiele wniosła do niej myśl renesansowa, szerzona przez wybitnych przedstawicieli epoki (m.in. Erazma z Rotterdamu). Samo pojęcie humanizmu ukształtowane zostało dopiero w XIX stuleciu i było znacznie bardziej pojemne. Eksponowało zwłaszcza renesansową filozofię i antropologię. Również w naszych czasach humanizm ma sens historyczny, oznacza głównie renesansowy prąd umysłowy, czy też nurt intelektualny, obejmujący zjawiska filozoficzne, naukowe, literackie, kulturowe. Termin ten funkcjonuje także w szerszym i swobodniejszym znaczeniu: jako zespół dążeń poznawczych, zainteresowań i postaw koncentrujących się wokół człowieka jako wartości najważniejszej.

Sądzę, że pojęcie *humanitas* należałoby uznać za kluczowy składnik kultury intelektualnej i kultury literackiej doby odrodzenia, a także pedagogiki tamtego czasu. Odpowiada to mniej więcej określeniu istoty *humanitas* przez Borowskiego, który pisze: „Składa się na nie [pojęcie *humanitas*] – jak to uściślił jeden z humanistów włoskich XV w. Angelo Poliziano – swoiste umiłowanie ludzkości (filantropia) oraz umotywowane przez nie pragnienie kształtowania osobowości (paideia). *Humanitas* w pierwszym sposobie ujęcia jest więc tożsama z tym, co określano jako *amor humani generis*, w drugim dałaby się zastąpić cyceroniańskim terminem *civilis cultura*.”⁷ Borowski trafnie przywołuje ponadto w swej pracy wcześniejsze sformułowanie Stanisława Łempickiego sprowadzające humanizm do pewnego ideału kulturalno-wychowawczego. Nie chciałabym tutaj wdawać się w polemikę z autorem *Powrotu Europy*, który sugeruje badaczom epoki odrodzenia rezygnację z terminu humanizm, na rzecz bardziej wyrazistej *humanitas*, która co prawda ma istotnie w sobie mniej wieloznaczności, ale zarazem pozostawia poza swoim zasięgiem rozległą dziedzinę filozofii i antropologii renesansowej. Słynne słowa franciszkańskiego filozofa, św. Bonawentury (XIII w.) poświadczające średniowieczny antropocentryzm: „*Homo propter quem omnia*” („człowiek ze względu na którego wszystko”) miały wiele powtórzeń, parafraz, rozwiniętych wielorako kontynuacji, które właśnie w XV i XVI stuleciu rozbłyły nowym, właśnie humanistycz-

⁷ tamże s. 181.

nym światłem. Intensywnie rozwijało się myślenie o człowieku w kategoriach teologii, filozofii, filozofii moralnej, czy też antropologii filozoficznej.

Jednym ze szczególnie istotnych współczynników humanistycznego światopoglądu stało się pojęcie (mniej lub bardziej złożone) godności człowieka. Religijno-filozoficzna teoria renesansowa uczyniła pojęcie *dignitas hominis* elementem centralnym ówczesnej wiedzy o człowieku. Już u Ojców Kościoła pojawiał się temat godności człowieka, rozwijany jako komentarz do biblijnej frazy: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze”. W stuleciach późniejszych nastąpiło zespolenie źródeł klasycznych z Pismem św., dzieł patrystycznych i średniowiecznych z nową myślą humanistyczną. Przełomem stały się piętnastowieczne rozprawy, których autorami byli Giannozzo Manetti i Giovanni Pico della Mirandola: *De dignitate et excellentia hominis* (poł. XV w.) oraz *De hominis dignitate* (1486). Pierwszy z nich głosił chwałę subtelnego i przenikliwego umysłu człowieka, będącego istotą piękną i kształtną. Drugi – wystąpił z apologią człowieczej wolności: „Natura wszystkich innych istot została określona i zawiera się w granicach przez nas ustanowionych, [tj. przez Boga]. Ciebie zaś, nieskrępowanego żadnymi ograniczeniami, oddaję w twoje własne ręce, abys swą naturę sam sobie określił, zgodnie z twoją wolą.” (Przeł. Z. Kalita).⁸ Człowiek – „magnum miraculum” – może do pewnego stopnia tworzyć siebie i świat kultury. W 1554 roku ukazało się w Krakowie dzieło Jana z Trzciany (Joannes Arundinensis), *De natura ac dignitate hominis*. Zawierało obszerny wykład treści pojęcia *dignitas hominis*. Autor rozróżniał dwa aspekty tej godności: nadprzyrodzony (stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże oraz odkupienie przez Chrystusa) i przyrodzony (obdarowanie rozumem, sumieniem i wolnością). Rozróżniał także godność duszy i godność ciała. Uznawał człowieka za istotę otwartą na dobro. Życ godnie miało znaczyć żyć rozumnie i dobrze. Jan Czerkawski, współczesny badacz zagadnienia, analizując teorię Jana z Trzciany, podkreśla, iż uważał on godność człowieka za dar i zadanie (jest dana i zadana).⁹ Widomym znakiem godności człowieka miała być m.in. wyprostowana postawa: „Albowiem natura uczyniła go wyprostowanym, patrzącym ku niebu, iżby kontemlował sprawy niebieskie” (por. św. Augustyn i Owidiusz, *Metamorfozy*, 1,84-86). W II połowie XVI stulecia entuzjastyczna wiara w wyjątkową pozycję człowieka w świecie ustępowała powoli miejsca przekonaniu o nędzy

⁸ De hominis dignitate cyt. wg *Filozofia włoskiego odrodzenia*, Warszawa 1967, oprac. A. Nowicki.

⁹ J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka*, Lublin 1992, zob. cz. I Jana z Trzciany koncepcja godności człowieka, ss. 7 – 95.

ludzkiej kondycji. Rysował się kryzys renesansowego humanizmu. W dobie baroku zanikało przeświadczenie, że godność dotyczy całego człowieka (jego ciała i duszy): „nie w ciele naszym, lecz w duszy zawiera się” twierdził Stanisław Herakliusz Lubomirski (*O lekarstwach umysłu ludzkiego*). Pisze G. Raubo w książce *Barokowy świat człowieka*: „Słowa najgłośniejszej w XVIII wieku afirmacji godności człowieka wypowie Pascal. Cechą szczególną jego refleksji antropologicznej stanie się wszak głębokie odczucie antynomii tkwiących w ludzkim bycie. Człowiek jest bowiem istotą, w której godność (manifestująca się w samoświadomości, rozumności, zdolności do myślenia) splata się z małością, nędzą i nikczemnością.”¹⁰ Miraculum przemienia się w osobliwe monstrum. Istniały oczywiście literackie wzorce godności człowieka zarówno w epoce renesansu, jak też baroku. A jednak siła oddziaływania humanistycznej antropologii filozoficznej wydaje się większa i znacznie trwalsza. Odnajdziemy jej ślady nawet po blisko trzech stuleciach w literaturze, a przede wszystkim w poezji XX i XXI wieku.

Humanizm renesansowy, a zwłaszcza jego późniejsze kulturowe wcielenia naznaczone były wielością antynomii, które nie naruszały jednak podstawowego spoiwa, jakim okazywała się cywilizacja chrześcijańska. Dramat Eliota wyrażony za pośrednictwem śródziemnomorskich symboli zrodził się z poczucia osamotnienia w świecie zagrożonym brakiem transcendencji, milczeniem Boga. Wiek dwudziesty do tego kryzysu duchowego dodał przerażające doświadczenia fizycznego unicestwiania ludzi. Zbigniew Brzeziński podaje (w książce *Bezład. Polityka światowa na progu XXI wieku*, 1993), że tylko podczas wojen ostatniego stulecia zostało zabitych nie mniej niż około 87 milionów ludzi, ponadto z powodów ideologicznych (totalitarnych rewolucji) zginęło około 80 milionów. „Stulecie megaśmierci” obnażyło słabość i bezsilność humanizmu. Ale poza fizycznym zagrożeniem, którego kumulacją stała się perspektywa nuklearnej zagłady, pojawiły się inne formy traumatycznych doświadczeń i niebezpieczeństwa narażające człowieka na patologiczne zmiany osoby i osobowości: „Żyjemy w dobie, w której polityka i ekonomia dokonują zawłaszczenia osoby, jej uprzedmiotowienia. Traktuje się ją jak rzecz, jak przedmiot handlu i konsumpcji.”¹¹ Humanizm renesansowy był jasny i pełen wiary w boską godność człowieka, w jego twórczą moc i władzę unieśmiertelniania siebie i innych. Marsilio Ficino w swej *Teologii Platonskiej* pisał: „Człowiek stara

¹⁰ *Barokowy świat człowieka*, Poznań 1997, s. 42.

¹¹ Pogląd Marii Janion, zob. *Żyjąc tracimy życie*, Warszawa 2001, s. 356.

się usilnie, aby być, i to być zawsze, jak Bóg.” Odpowiada mu poeta XX wieku: „Wiem że umrę cały” (T. Różewicz).

Humanizm XX wieku doświadczył bolesnego oddalania się od wartości kultury śródziemnomorskiej, okazał się trudny i ciemny, zagrożony przymusowymi utopiami totalitaryzmu i mitem pełnego zaspokojenia jednostki w społeczeństwach dojrzałej demokracji. A jednak w wewnętrznych tkankach tego humanizmu tkwią nadal kryształki dawnej antropologii humanistycznej, ukryte i zarazem odnajdywalne w literackich i poetyckich formach pamięci. Niech przemówi poezja.

W wierszu *Wbrew naturze (Druga przestrzeń, Kraków 2002)* Czesław Miłosz wyznaje:

*Wiele nieszczęść wynikło z mojej wiary w Boga,
Która była częścią moich wyobrażeń o wspaniałości człowieka.
Człowiek, nie bacząc na swoją zwierzęcość,
powinien był mieć bogate życie duchowe,
Kierować się w postępowaniu pobudkami zaliczanymi
do wzniosłych i szlachetnych.
Zasługiwał na szacunek, stając się niemal aniołem.
(...)
Niestety, znajdowałem w sobie tylko apetyty dominującego samca,
energicznego plemnika.*

Zaskakująco aktualnie brzmi też fragment utworu Miłosza *Albo – Albo (Dalsze okolice, Kraków 1991)*:

*Jeżeli to, co głosi chrześcijaństwo, jest fikcją
A prawdą jest, jak uczą nas w szkołach,
W gazetach i w telewizji,
Że ewolucja życia na ziemi jest przypadkiem
I przypadkiem istnienie człowieka,
I że jego dzieje zmierzają znikąd donikąd,
Naszym zadaniem jest wyciągnąć wnioski
Z myśli o niezliczonych pokoleniach,
Które żyły i umierały łudząc siebie, (...)*

Szczególnie często cytowany, interpretowany i komentowany wiersz Zbigniewa Herberta *Przesłanie Pana Cogito* (ze zbioru *Pan Cogito*, Warszawa 1974) przyciąga badaczy i krytyków tekstem nasyconym metaforą i symboliką zaczerpniętą z „ogrodu Morza Śródziemnego”. Wkrótce po II wojnie światowej bohater wiersza Różewicza *Ocalony* (z tomu *Niepokój* 1947)

oślepty, ogłuszony i niemy po doświadczeniach wojny przyzywał nauczyciela i mistrza, aby na nowo uczyć się trudnej sztuki życia i wyznawał „ocalałem prowadzony na rzeź” – odpowiedź nadeszła od autora *Przesłania Pana Cogito*: „ocalałeś nie po to aby żyć / masz mało czasu trzeba dać świadectwo”. Doświadczenia wojny i totalitaryzmu domagają się dania świadectwa i wymagają wielkiej odwagi. Andrzej Borowski zwraca uwagę na poemat Herberta w kontekście rozważań o narodowym poczuciu godności Polaków i etosie rycerskim sterowanym indywidualnym wzorcem godności. Dla innych znawców poezji Herberta najważniejsza okazała się istota pojmowania wierności (Burek, Nasiłowska, Barańczak i in.). Stanisław Barańczak eksponował „heroizm obstawania przy tej wartości, za którą nagrody nie będzie – to „tylko” wypełnienie powołania do bycia człowiekiem”. Nakazuje Herbert:

*idź wyprostowany wśród tych co na kolanach
wśród odwróconych plecami i obalonych w proch (...)
powtarzaj stare zaklęcia ludzkości bajki i legendy
bo tak zdobędziesz dobro którego nie zdobędziesz
powtarzaj wielkie słowa powtarzaj je z uporem
jak ci co szli przez pustynię i ginęli w piasku (...)
idź bo tylko tak będziesz przyjęty do grona zimnych czaszek
do grona twoich przodków: Gilgamesza Hektora Rolanda*

Postawa wyprostowana – właściwa prawdziwemu człowiekowi (jak głosiła jeszcze humanistyczna antropologia) i etos wierności dopełnione zostają wytrwałym poszukiwaniem dobra, o którym niegdyś pisał Petrarca: „Większą wartość ma to, że się chce dobra, niż że się zna prawdę” (*De sui ipsius et multorum ignorantia*).

Jeżeli przyjąć, że nowoczesność naznaczona jest (jak uważa m.in. Z. Bauman) osłabieniem „wiary w transcendentną gwarancję sensu istnienia” a „głębokie wody wiary w ponowoczesną moralność” są nie tylko głębokie, lecz także niebezpieczne – to z poezji dwudziestowiecznej, z twórczości wielkich polskich poetów – humanistów płynie, jak się wydaje, wciąż przesłanie, że źródła renesansowego humanizmu biją nieprzerwanie nadal, przekazując czasom nowoczesnym i ponowoczesnym swoją żywotną energię, wzmacniając zagubione człowieczeństwo.

*poezja i miłość
a może poezja i dobroć
bezszyby przeżuwa słowa*

*dobroć chyba dobroć
i piękno?
a może miłosierdzie?*¹²

Senator Czesław Ryszka
Zastępca Przewodniczącej Komisji Kultury i Środków Przekazu

Bardzo dziękuję, Pani Profesor, za ten optymistyczny akcent na koniec, ponieważ faktycznie próba odczytania poezji Różewicza, Miłosza czy Herberta po bardzo tragicznych doświadczeniach dwudziestego wieku, i z perspektywy powstających dziś koncepcji absolutnej wolności człowieka, koncepcji, które negują różne zasady i wartości życia, można stracić nadzieję, że warto żyć. Miejmy jednak nadzieję, że będziemy nawiązywać do naszych korzeni, do antyku, do kolejnych epok, w których ludzkie życie jaśniało prawdą, pięknem i dobrem.

Dziękuję bardzo.

¹² T. Różewicz, *Taki to mistrz*, w zbiorze *Wyjście*, Wrocław 2004, s. 18.

Jan Paweł II – *vir vere humanus*

„Jan Paweł II - *vir vere humanus*”, czyli Ojciec Święty, Papież Polak jako ten, który w swojej twórczości literackiej, w swoim nauczaniu, w swojej apostołskiej działalności w sposób doskonały streścił to, jaki powinien dzisiaj być mąż prawdziwie ludzki. Myślę, że był to pewien fenomenalny wybór Bożej opatrności, że papieżem został uczony, poeta, dramatopisarz, bystry obserwator zachodzących przemian, a przy tym nieustraszony apostoł.

Myślę, że Kościół i świat dzisiaj potrzebują takiego papieża, który by podjął próbę wpisania fundamentów objawienia, a równocześnie koncepcji człowieka, sensu życia we współczesne kategorie filozoficzne i teologiczne. I właśnie do tego się nadawał doskonale kardynał Karol Wojtyła, który zanim został papieżem – jak wspominałem – pełnił tyle różnych ról, łącznie z artystycznymi.

Pytając o źródła myśli filozoficznej Karola Wojtyły, od razu kierujemy uwagę na średniowiecze i antyk, na system świętego Tomasza z Akwinu, bo nie ulega wątpliwości, że stąd wywodzi się to profesorskie wykładanie i papieskie nauczanie. Zresztą, kiedy Karol Wojtyła studiował w Rzymie, w jednym z listów napisał: „Myślę, że o studiach tomistycznych wiele by było do mówienia. Cały ten system to nie tylko coś ogromnie mądrego, ale przy tym coś ogromnie pięknego, zachwycającego myśl, a przy tym przemawia prostotą. Okazuje się, że myśli i głębi nie potrzeba wiele słów, może nawet im głębsze, tym bardziej bez słów”.

Właśnie tę fascynację tomizmem można zauważyć we wszystkim, co ksiądz Karol Wojtyła mówił, pisał, choć oczywiście wiemy, że nie uprawiał tylko tomizmu, zajmowała go bowiem równie głęboko myśl fenomenologiczna, filozofia Hellera, Hume’a, Benthama, Kanta i oczywiście sięgał do

Senator Czesław Ryszka – zastępca przewodniczącej Komisji Kultury i Środków Przekazu Senatu RP.

antyku, do Platona, Arystotelesa, a także do pism wczesnochrześcijańskich, do świętego Augustyna itd. Czyli te zainteresowania etyczne, filozoficzne księdza profesora, kardynała, arcybiskupa Wojtyły oscyływały między dwoma biegunami: filozofią bytu, czyli tomizmem, i filozofią świadomości – fenomenologią. Najbardziej pasjonującym tematem stała się dla niego osoba ludzka, tajemnica człowieka. Tę fascynację człowiekiem można znaleźć we wszystkich książkach, artykułach, w badaniach kardynała Wojtyły nad podstawami etyki, nad korzeniami objawienia. Człowiek jako osoba, jako podmiot moralności, jako szczytowa formacja rzeczywistości to najbardziej charakterystyczne tematy naukowych zainteresowań kardynała Wojtyły. Język tych refleksji, na pierwszy rzut oka bardzo ścisły, trudny, okazywał się w praktyce niezwykle klarowny i zrozumiały. Pisał ksiądz profesor Wojtyła, że w klasycznej filozofii zwykło się mówić o życiu osobowym akcentując poznanie, miłość i wolność. To one różnią zasadniczo człowieka osobę od zwierzęcia. Zwierzę działa, ale nie wie nic o sobie, o własnym ja. Zwierzę nie kocha, tylko najwyżej pożąda. Elementem, który profesor szczególnie podkreślał w życiu osobowym człowieka, jest wolność, samostanowienie ujawniające się w czynie. Ludzka moralność wyrasta ze samostanowienia. Tym, co kształtuje samostanowienie, jest sumienie, wraz z naczelną normą: czyn dobro, której odpowiada ewangeliczne: będziesz miłował. Tu znajduje się geneza słowa „bliźni”, a przede wszystkim działania jako miłości będącej szczytowym aktem osoby, w którym ona najpełniej się wyraża i zarazem spełnia jako osoba. Właśnie miłość przyobleczona w czyn, za który bierze się odpowiedzialność w kontekście społecznym, stanowi urzeczywistnienie się człowieka osoby. Nie może zaistnieć akt miłości bez łączności sprawcy i osoby, do której został skierowany. Dlatego tak ważna jest odpowiedzialność za niego wobec ja – samego siebie, wobec ty – drugiej osoby, a ostatecznie wobec ty – Boga, który jest źródłem miłości.

Jest znane studium kardynała Wojtyły „Osoba i czyn”. I właśnie tam znajdujemy próbę wyjaśnienia fenomenu człowieku w tym specyficznym, a zarazem podstawowym rodzaju ludzkiego bytowania, jakim jest działanie. Czyn ludzki wyłania się niejako z wnętrza człowieka, odsłania go, świadczy o jego wielkości lub małości, o jego duchowości, a równocześnie określa stosunek działającego do innych. Czyn jest swoistym promieniowaniem człowieka, zawiera ludzką myśl, ludzkie doświadczenie. Właśnie czyn jest najważniejszym momentem doświadczenia samego siebie oraz drugiej osoby. Między życiem a działaniem zachodzi ścisły związek. Jak podkreślał kardynał Wojtyła, owo „ja” istniejące, będące źródłem czynu, to nic innego jak osoba, byt osobowy. To osoba w człowieku działa.

Chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na już bardziej szczegółowy element tej koncepcji człowieka papieża i kardynała Wojtyły, mianowicie – humanistyczny wymiar wolności. Bo jest na pewno jakąś klęską współczesności to, co tutaj w referatach się przejawiało, że zwłaszcza wiek XX stał się jakimś pomieszaniem różnych wartości i zasad życia, koncepcji człowieka, a tym co najbardziej zaciążyło na nas, ludziach obecnie żyjących, jest brak umiejętności odróżnienia swobody od wolności. Bardzo wielu ludzi, także politycy, parlamentarzyści, i to zwłaszcza ci przodujący w kulturze, w cywilizacji krajów europejskich, rozumieją wolność jako zniesienie wszelkich barier i zakazów moralnych. Nikt nie chce pamiętać, że wolność tworzy się z wielu ograniczeń, że do jej istoty przynależy zgoda na podporządkowanie się określonym prawom. Ograniczenia te dotyczą każdej dziedziny. Jestem tym bardziej wolny, o ile szanuję ograniczenia wynikające z zasad życia w społeczeństwie, o ile kieruję się bardziej rozumem niż wolą, o ile nie myślę sensu życia z chęcią samego wyzycia się, a także jeżeli szanuję etykę bardziej niż wszelkie pokusy postawienia się ponad jej zasadami. Najbardziej dobitnie, a także najtrafniej, najpiękniej wyraził tę prawdę Jan Paweł II w encyklice *Veritatis Splendor*. Tam właśnie dotknął tej istoty dramatu współczesnego człowieka, który zakłamując koncepcje osoby, zakłamując samego siebie, traci wszystko, traci wolność, godność, wrażliwość sumienia.

Andrè Frossard napisał, że pewnego razu zapytano papieża, jakie zdanie Ewangelii poleciłby nam zapamiętać, gdyby miał przekazać tylko jedno. Papież odpowiedział: „Prawda was wyzwoli”. Stąd encyklika *Veritatis Splendor* – encyklika o prawdzie. Papież naucza w niej, że prawda o człowieku to w istocie sam człowiek zakorzeniony w prawdzie, świadomy swej wolności i jej ograniczeń. Blask prawdy błyszczy blaskiem wolności i na odwrót. W rzeczywistości jednak wielu chciałoby dzisiaj oderwać wolność od człowieka, od – jak mówią – dyktatury prawdy o człowieku. Według nich należy wolności przyznać moc decydowania o wszystkim. To wolność ma definiować prawdę o człowieku.

Mówi się w związku z tym o konieczności dokonania przełomu w antropologii, a w konsekwencji w etyce. Tak naprawdę chodzi o odrzucenie wewnętrznej normy dobra i zła, jaką jest sumienie, o odrzucenie tak postrzeganej tożsamości człowieka. I w tym kontekście jawi się doniosłość nie tylko tej encykliki, ale właśnie powołania papieża z Polski na następcę Świętego Piotra, który właściwie cały swój pontyfikat poświęcił obronie sensu życia ludzkiego, ponieważ obserwujemy jakiś gwałtowny atak na to, kim jest człowiek, jakąś gwałtowną krytykę tego. Jan Paweł II pisał na ten temat, że

u źródeł tej krytyki można dostrzec mniej lub bardziej ukryty wpływ nurtów myślowych, które prowadzą do rozerwania istotnej i konstruktywnej więzi pomiędzy ludzką wolnością a prawdą. Wizja ta łączy się z etyką indywidualistyczną, według której każdy człowiek staje wobec własne prawdy, różnej od prawdy innych. Posunięty do skrajnej konsekwencji indywidualizm prowadzi do zaprzeczenia samej idei natury ludzkiej.

Myślę, że mając w pamięci dzisiaj usłyszane tutaj wykłady, tematy od antyku po współczesność, te różne koncepcje człowieka, to Jan Paweł II jest takim prawdziwym jakby owocem tej myśli ludzkiej, tej filozofii, która potrafi z każdej epoki czerpać najpiękniejsze, najbardziej prawdziwe myśli, idee, które tworzą pełną prawdę o człowieku. Stąd ten blask prawdy o człowieku, humanistyczny blask pontyfikatu Papieża Polaka, a także blask jego życia, bo czekamy na wyniesienie go na ołtarze.

To pokazuje nam, że poniosły porażkę wszelkie idee, które chciały zawłaszczyć człowieka. Czy to były idee marksistowskie, jakieś kolektywistyczne, czy, powiedzmy, jakieś idee kapitalistyczne, liberalne, prowadzące do samowoli człowieka. Dlatego Jan Paweł II przestrzegał nas, zarówno poszczególne jednostki, jak i państwa, przed stanowieniem prawa opartego tylko na wolności, na postawieniu wolności nawet przed demokracją, wolności czy praw, które chciałyby się obejść bez norm etycznych, wolności, która jest stawiana przed kulturą, przed moralnością. To zakłamuje prawdę o człowieku i zakłamuje naszą rzeczywistość, nie pozwala odróżnić dobra od zła. Po prostu prawda i wolność są dla papieża tymi wartościami, które świadczą o naszej wielkości.

Diskusja

Prof. dr hab. Alina Nowicka-Jeżowa
Instytut Literatury Polskiej, Uniwersytet Warszawski

Przede wszystkim chciałabym na ręce pana przewodniczącego złożyć podziękowanie Wysokiemu Senatowi za zaproszenie na tę ważną i bardzo inspirującą konferencję.

Przysłałam na nią z przekonaniem, że humanizm to idea konstytutywna dla kultury polskiej, w jej długim trwaniu od średniowiecza do współczesności. Przysłałam z przekonaniem, że humanizm nadał kulturze polskiej charakter europejski, że ją związał trwale z tradycją antyczną, także z kulturą nowożytną, śródziemnomorską i z cywilizacją Europy Zachodniej, ale zarazem, że ten humanizm, pojęty jako idea antropologiczna obdarzona niezwykłą mocą długiego trwania, nadał kulturze polskiej kształt swoisty, kształt narodowy, że to właśnie wokół elementów humanistycznych kryształizowała się tożsamość narodowa.

Przysłałam także z przekonaniem, że humanizm pozostaje tym elementem ocalonym z tradycji, mimo wszystkich przeciwności historycznych, którym polska kultura może dzisiaj obdarzyć Europę. I to, co przed chwilą pan senator mówił o nauczaniu Jana Pawła II, o nauczaniu przenikniętym przeciw humanistyczną tradycją, zdaje się potwierdzać tę moją intuicję.

Te wszystkie przekonania domagają się oczywiście odpowiedzi na pytanie: jakie elementy antropologii humanistycznej miały tę moc trwania i kształtowania kultury polskiej? Zadając sobie to pytanie słuchałam kolejnych referatów i wyjdę stąd z przekonaniem, że referaty te w dużej mierze na to pytanie udzieliły odpowiedzi.

Pan profesor Jerzy Wojtczak pierwsze miejsce zawarował dla Marka Tuliusza Cyncerona i uważam, że jest to decyzja bardzo ważna dla zrozumie-

nia tego, o czym dziś rozmawiamy. Sądzę, że formuła cycerońska *artis bene dicendi* jest właśnie jednym z elementów konstytutywnych dla polskiej kultury. Bene dicendi bo vere dicendi – najpierw jest poznanie, przeniknięcie prawdy i dopiero retor, który prawdę zna, może ją dobrze przekazać ku pożytkowi zbiorowemu. W tym modelu retoryki cycerońskiej element zaangażowania w sprawy wspólnoty, przeniesienia myśli w czyn służący wspólnocie jest elementem weryfikującym owo *vere* i *bene*. Uważam, że ten model przesądził o formule obywatelskiej, która trwała przez stulecia w polskiej kulturze.

Studia nad literaturą renesansową przekonują mnie, że wzorzec cyceroński był ostatecznym probierzem wyboru tych elementów, jakie płynęły z Europy. Na przykład Łukasz Górnicki filtrował wzór włoski, bardzo powabny, bardzo modny wtedy – Castiglione, zadając sobie pytanie: co o tym mówi Cycecon? I tam, gdzie Cycecon był bliski koncepcji renesansowego autora, mówił temu autorowi: tak. Tam, gdzie Cycecon był innego zdania, usuwał te elementy z tekstu włoskiego. A zatem ten wybór pana profesora – powtórzę – wydaje mi się fundamentalnie ważny.

Referat pana profesora Dąbrówki wskazał na osobę wspaniałą a nie docenianą chyba w naszej myśli o kulturze, a mianowicie Tomasza à Kempis. Idąc śladem myśli pana profesora, pozwolę sobie wysunąć sugestię, że koncepcja człowieka Tomasza à Kempis, łącząca bardzo wysokie horyzonty metafizyczne z codziennością, z rzeczywistością, z realizmem dnia powszedniego, była właśnie tym elementem, który w wieku XV stworzył drugi element konstytutywny dla naszej kultury. *Devotia moderna* przenikająca przez Czechy łączyła się u nas harmonijnie i w bardzo naturalny sposób z franciszkanizmem, tworząc dzięki na przykład Janowi z Kent i innym ludziom przenikniętym idą *devotia moderna* ten wzorzec pobożności, który w centrum stawiał godność życia zawodowego i życia rodzinnego. Kult świętej Anny, kolędy, te wszystkie bardzo polskie ryty, które takim ciepłem nasycaly religijność i właśnie humanizowały tę popularną powszechną religijność XV wieku, to jest dziedzictwo Tomasza à Kempis.

Zabrakło mi może Kochanowskiego, a sądzą, że właśnie Jan Kochanowski dokonał bardzo szczęśliwego przeniesienia tego humanizmu renesansowego uniwersalnego na grunt polski i zaproponował tę formułę, którą jak wskazywał słusznie pan profesor Mrowcewicz, która zaczyna królować w kulturze sarmackiej. Ta formuła – powtórzę za referentem – która wynika z refleksji potrydenckiej nad dziedzictwem humanizmu. Nie znam innej kultury europejskiej, która w sposób tak zrównoważony i tak mądry skojarzyłaby to dziedzictwo humanizmu renesansowego, w dużej mierze laic-

kie, z duchem Trydentu i z ignacjanizmem i stworzyłaby taką propozycję, która została tak głęboko i tak trwale zinterioryzowana w społeczeństwie. Polski Sarmata jest człowiekiem z rodu humanistycznego. O tym mówił pan profesor, a ja już nie mam czasu, żeby te bardzo fascynujące wątki rozwijać.

I jeszcze jedna uwaga dotycząca romantyzmu. Pani doktor Dorota Siwicka mówiła o człowieku romantycznym. Oczywiście nie miałabym odwagi spierać się ani podejmować dyskusji z tym ujęciem. Chciałabym jednak ośmielić się zwrócić uwagę na to, że antropologia renesansowa zderzyła się, moim zdaniem, w Polsce z silniejszą niż na Zachodzie tradycją humanistyczną. Zdaje mi się, że to, co ostatecznie powiedzą Słowacki czy Mickiewicz, to jest właśnie skutek tej konfrontacji i tego zderzenia. O ile, jak sądzę, można mówić o tym, że kultury zachodnie od czasów romantyzmu oddalają się od tradycji humanistycznej, o tyle kultura polska przy tej konfrontacji ocaliła dziedzictwo humanistyczne. Takie wartości romantyczne jak: autokreacja, pajdeja, humanitas, jak odnalezienie siebie w swojej istocie, jak kult wolności jako najwyższej ekspresji bycia człowiekiem, jak podmiotowość, przekonanie o wyższości ducha nad determinacją czasu i przestrzeni, to wszystko przecież są idee znane humanizmowi i przez humanizm przekazane.

To, co dotyczy wieku XX, są to sprawy skomplikowane i trudne. Bardzo przekonująco mówiła o tym pani profesor Elżbieta Sarnowska-Temeriusz. Bardzo się cieszę z tego, że w ostatnim słowie referatu wskazała pani profesor na *lux veritatis*, na blask humanizmu, o którym wspominał też pan senator, mówiąc o tym blasku, którym opromienione są pisma Jana Pawła II.

Dziękuję.

Prof. dr hab. Teresa Dobrzyńska-Janusz **Instytut Badań Literackich, Polska Akademia Nauk**

Panie Przewodniczący! Szanowni Państwo!

Nie ukrywam, że trudno mi zabierać głos po znakomitych referatach poprzedzonych namysłem, wypracowaniem formuł i po głosie w dyskusji, który dorównywał referatom. Ale myślę, że sprawy o których tu rozmawiamy, są tak ważne i tak nas wszystkich poruszające, że niezależnie od tego, czy lepiej, czy gorzej wypowiada się swoje myśli, warto się włączyć do dyskusji.

Sądzę, że zastanawianie się dziś nad kondycją człowieka i nad jakimś programem dla człowieka jest szczególnie dramatyczne. Że te nasze dys-

kusje nie są akademickie choćby w tym sensie, że żyjemy w czasach, kiedy trwa dyskusja o tym, czy ulepszać kod genetyczny, czy manipulować istotą ludzką w jej biologicznym zdeterminowaniu. Powstają czy powstawały różne nihilizmy, różnego rodzaju ideologie zagrażające całej ludzkości, z kolei też pewne siły fizyczne grożą zniszczeniem Ziemi jako miejsca naszego bytu i miejsca, w którym człowiek się kształtuje. W tak dramatycznym momencie oczywiście każdy musi sobie odpowiedzieć na pytanie, czy tym wszystkim negatywnym siłom trzeba się przeciwstawiać, nawet do granic heroizmu. Wiele obecnych tu osób poświęca się działalności publicznej, wiele spośród nas poświęca się nauczaniu akademickiemu, musimy więc mieć jakąś wizję człowieka, żeby wiedzieć, jak w naszym nauczaniu czy w naszym działaniu społecznym kształtować ludzi, kształtować człowieka. Od tego przecież zależą i programy nauczania, co oczywiście ludzie oświecenia sobie doskonale uświadamiali.

Ta dzisiejsza dyskusja wprowadzała hasła, które są bardzo ważne. Pojęcie duszy indywidualnej, pojęcie granic wolności. Ale to, na co chciałabym zwrócić uwagę, to przede wszystkim to, jeżeli przyznajemy wartość człowiekowi w jakimś jego modelu, to tym samym wypowiadamy sądy na temat wartości życia. I te przemyślenia równoległe do naszych mogą uratować wiele osób przed zwątpieniem w sens życia, nawet przed zamachami samobójczymi, przed rozwijaniem się nihilizmu.

Poza nakreśleniem takiego dramatycznego tła tych dyskusji, chciałabym dorzucić, że dzisiejsza dyskusja nie mogła wydobyć wszystkich ważnych wątków z tych przemyśleń przez wieki, ale wydobyła wiele bardzo ważnych wątków. Odnajdywaliśmy w tym naszym słuchaniu różne pomosty ideowe między epokami – np. że indywidualizm romantyczny nie jest w takim wielkim stopniu czymś negatywnym i destrukcyjnym, ponieważ jest zakorzeniony w średniowiecznej myśli odpowiedzialności za własną duszę, za własne sumienie, że z antyku płyną jakieś nieustające impulsy, które odradzają się czy są pielęgnowane w kolejnych epokach.

Chciałabym jeszcze dopowiedzieć, gdyż jeszcze nie było tutaj wyraźnie to powiedziane, że te rozważania o istocie człowieka, o jakimś programie humanizmu, o wartościach, które się przypisuje człowiekowi, które się chce pielęgnować w człowieku, właściwie w żadnej z tych epok nie były wypowiadane na prawach czysto spekulatywnej refleksji, że one są takie nośne i dla nas zobowiązujące, ponieważ za nimi stało doświadczenie życia, że Cicero to nie był tylko ktoś, kto napisał dobry podręcznik i miał jakieś poglądy na retorykę i pedagogikę, ale ktoś, kto własnym życiem bronił pe-

wnych wartości, pewnego programu, że to byli ludzie, obywatele, którzy chcieli po prostu wychować podobnych.

To samo w średniowieczu. To też nie jest wymyślony jakiś program życia duchowego, ale właśnie poprzez podzielenie się swoimi refleksjami chce się pobudzić w innych ludziach działanie, działanie skierowane też do wewnątrz. Tu padło zdanie, że w polskiej kulturze szczególnie dobrze się zakorzeniły te idee humanistyczne. Myślę, że może powinniśmy też powiedzieć, że one się zakorzeniły nie bez powodu, bo polska historia, polska społeczność jest jednak tak ciężko doświadczona. Mówię tu bardzo ostrożnie, żeby nie nadużywać wielkich słów, ale właściwie przemyślenia, które słyhać z pism Sępa-Szarzyńskiego, chodzi o tę walkę o szlachectwo ducha, o heroizm nawet w walce przegranej, jakżeż to przez wieki było potrzebne, w momencie utraty niepodległości, w czasie II wojny światowej, właściwie zawsze. Także cytaty z Herberta, który się pojawił w wystąpieniu pani profesor Sarnowskiej-Temierusz, też właściwie pokazuje, że człowiek jest na świecie, we wszechświecie, w kosmosie potrzebny, żeby mimo wszystko, mimo klęsk, mimo zniszczenia tego, co biologiczne, przechować pewne wartości. Myślę, że to jakoś łączy idee z realizacją, z działaniem.

Dziękuję bardzo.

Senator Czesław Ryszka **Zastępca Przewodniczącej Komisji Kultury i Środków Przekazu**

Bardzo słuszne podkreślenie, które można by ująć w słowa, że dzisiaj potrzebujemy nie tylko mistrzów, ale świadków, czyli ludzi, którzy żyją tak, jak mówią. A także ta końcówka bardzo ważna, że, jak mówił Jan Paweł II, demokracja bez wartości przegradza się w totalitaryzm. Tak więc te wartości muszą być bardzo jasno określone i sformułowane.

Prof. Leokadia Kozubek **Akademia Muzyczna im. F. Chopina w Warszawie**

Szanowny Panie Przewodniczący! Szanowni Państwo!

Chciałam zwrócić uwagę na to, że w obecnych czasach trzeba bronić Europę, jej wartości, bo one od zeszłego wieku po początek naszego zaczynają zapadać w niepamięć czy są tłumione przez inne koncepcje. Z jednej więc strony mamy walkę o nasze wartości w samej Europie, z drugiej strony wi-

dzę niebezpieczeństwo zderzenia się z innymi kulturami. Myślę w tej chwili o kulturach azjatyckich. One zaczynają odgrywać wielką rolę w świecie i to jest też dla nas wyzwanie, żebyśmy obronili nasze wartości, które przecież mają korzenie nie byle jakie, bo poza antykiem – chrześcijaństwo, które jest bazą i naszymi korzeniami.

Chciałam przy tej okazji wspomnieć, że Polska miała pod tym względem wiele do powiedzenia, co zresztą zostało w interesujących referatach już podkreślone. Ja tylko ze swej strony powiem, że w czasie mojej pracy w Tokio prezydent akademii, w której byłam, zapytał mnie kiedyś, czy w Polsce jeszcze się tak dobrze wychowuje dzieci. Tak więc sława polskiego wychowania dotarła nawet tak daleko, do Azji, do Japonii. Myślę, że Polska w dalszym ciągu powinna ten model wychowania do człowieczeństwa jak najgłębiej pojmować, bronić go i w dalszym ciągu propagować i urzeczywistniać.

Dziękuję bardzo.

Senator Czesław Ryszka **Zastępca Przewodniczącej Komisji Kultury i Środków Przekazu**

Dodam tylko, że faktycznie w referatach na konferencję trochę pominęliśmy niektóre korzenie kultury ludzkiej, np. daleki Wschód, które dzisiaj dochodzą do głosu, nie tylko poprzez sekty, ale poprzez różne prądy, które przychodzą do Europy z tamtej części świata i bywa, że zaczynają dominować. To może spowodować jakieś głębokie przeobrażenia, jeśli chodzi o patrzeć na człowieka, zwłaszcza jeżeli filozofia buddyjska, hinduistyczna będzie miała do powiedzenia więcej niż chrześcijaństwo, niż islam i judaizm.

Ksiądz Dyrektor Janusz Lewandowicz **Katolicki Uniwersytet Lubelski,** **Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi**

Szanowny Panie Senatorze Przewodniczący! Szanowni Państwo!

Chciałbym może coś dodać do głosu pana profesora Wojtczaka, idąc nieco w stronę Grecji, ponieważ jestem hellenistą. A tam są bardzo ważne kwestie dotyczące człowieka. Najpierw w tym, że kultura grecka postawiła sobie pytanie i to stawianie pytania o człowieka, o jego miejsce należy do

istotnych wyznaczników Europy. Kryzys Europy dzisiaj polega na tym, że człowiek przestał sobie stawiać pytania. Po prostu korzysta z tego, co oferuje mu cywilizacja, a nie umie znaleźć się w tym, co można by nazwać kulturą.

Jeśli zapytać o korzenie Europy, przypomina mi się pewna rozmowa z profesorem Gryglewiczem, którą miałem okazję prowadzić w Rzymie. Dotyczyła ona mitu o Europie. Kim jest Europa? Europa jest córką fenickiego władcy Agenora, która zostaje podstępnie uwiedziona przez Zeusa, który zamienił się w byka. Był bardzo łagodny, tak że zachęcił ją do tego, aby wsiadła na jego grzbiet i uciekł z nią. Europa zniknęła. Nie ma Europy. Na jej poszukiwanie zostaje wysłany Kadmos, który usłyszał od ojca, że nie może wrócić do ojczyzny bez swojej siostry. Kadmos, poszukując Europy, zakłada Teby, szuka jej na kontynencie, ale nigdy jej nie znajduje. Pytanie, gdzie jest Europa, ma więc tylko jedną odpowiedź: u Zeusa. To znaczy u Boga. Tam jest Europa i tam są prawdziwe jej korzenie. Myślę, że to jest też nawiązanie do tego, co mówiła o obronie Europy pani profesor Kozubek.

Chciałbym też zwrócić uwagę na to, że jesteśmy w jakimś takim wahadle pomiędzy tym, co społeczne, a tym, co indywidualne w ramach kultury. I można powiedzieć, że *homo* to jest określenie przynależności gatunkowej, wymiar społeczny, a *persona* i ten nurt jest to zwrócenie uwagi na to, co indywidualne.

Jako człowiek Kościoła, bo takim się czuję, czuję się również spadkobiercą kultury. Dlatego że rozumiem, iż Kościół dołączył do tej kultury nie tylko refleksje nad kulturą pogańską, którą zrodziła Grecja, ale dał propozycje pewnej odpowiedzi na pytania, które Grecja sobie stawiała. I jeżeli mówić o *humanitas*, trzeba by sięgnąć również do Homera, który pokazuje nam obraz człowieka, z jego uczuciami. Kiedy przypomnimy sobie scenę spotkania Achillesa i Priama, dwóch ludzi sobie wrogich, kiedy ją przestudujemy, zobaczymy, co znaczy być człowiekiem i mieć ludzkie uczucia.

Druga sprawa to to, co przyniosła tragedia, która znowu postawiła bardzo mocno pytanie o człowieka: kim jest człowiek? Jakie jest jego miejsce? Można powiedzieć, że dała pewien obraz, scenę, umieszczając go w ramach uniwersum. Umieszczając człowieka w uniwersum stawiała pytanie: kim jest człowiek? Nawet jeśli nie znajduje się odpowiedzi na to pytanie do końca, to tragedia jest miejscem, w którym się stawia pytanie.

Myślę, że jednym z istotnych naszych zadań jest właśnie stawianie pytania o człowieka. Kim jestem? Dokąd zmierzam? Jakie jest moje miejsce w uniwersum?

Wreszcie chciałbym przywołać tutaj zdanie świętego Tomasza, który powiedział: *genus humanum arte et ratine vivit* – rodzaj ludzki żyje sztuką i ro-

zumem. Odwołam się tutaj do głosu pani profesor Kozubek. W nurcie humanizmu polskiego słusznie też pani profesor Nowicka zauważyła brak Kochanowskiego. Mnie osobiście też brakło Kochanowskiego. To, co stworzył Kochanowski, w połączeniu, w pewnej syntezie z dziełem Gołmułki, to jest obraz prawdziwej *humanitas*. Sztuki, które łączą się ze sobą w jedną spójną całość w Psalterzu Dawidów Humanista, człowiek boży, i sztuka muzyczna jako sztuka absolutna, najwyższa sztuka.

Bardzo dziękuję.

Hanna Stankiewicz-Józwicka

Akademia Muzyczna im. F. Chopina w Warszawie

W nawiązaniu do mojego przedmówcy chciałam przede wszystkim podziękować za zwrócenie uwagi na rolę muzyki. Pan docent Dąbrówka powiedział o tym, że wkład literatury i sztuk pięknych do kształtowania osobowości jest niezwykle istotny, ale właściwie pominięto we wszystkich dzisiejszych referatach rolę muzyki w tej dziedzinie.

Przytoczę tylko słowa Jerzego Waldorffa, który stwierdził, że muzyka łagodzi obyczaje, co w osobowości i jej kształtowaniu na pewno ma duże znaczenie (...)

Pani profesor Temeriusz powiedziała o świadomym i celowym barbarzyństwie, jakim jest zerwanie z tradycją. Tutaj chciałabym też napomknąć, że każdy naród ma oprócz literatury swoją tradycję muzyczną i często literatura powstawała w służbie dla wartości, jaką była muzyka, dla upowszechnienia tych wartości. Była często puklerzem lub bronią w ogóle. Polska tradycja muzyczna, zaczynająca się od pieśni rycerskich, przez pieśni kościelne, później kontynuowana w czasie zaborów na dworach szlacheckich, ziemiańskich, w domach burżuazji i mieszczaństwa, była silnym orężem w utrzymaniu narodowej tożsamości i właśnie wartości.

W domach były lutnie, cytry, były pianina, były fortepiany i ludzie, którzy umieli na nich grać, w sposób naturalny zbierali się i śpiewali podtrzymując te tradycje. Ogromnie przykro jest patrzeć, że gdy dziś spotka się grupa ludzi z różnych środowisk albo nawet z tego samego środowiska społecznego, nie ma czego razem zaśpiewać oprócz powszechnie znanych, mało wartościowych pieśni.

Dlatego wydaje mi się, że warto byłoby wzbogacić te konferencje o rozważania dotyczące tych dziedzin sztuki troszkę głębiej sięgając, a w ogóle myślę, że potrzebna byłaby konferencja, w której poruszono by też temat

roli muzyki zarówno w życiu rodziny, jak i społeczności – nie mylić ze społeczeństwem – oraz narodu i jej siły w kształtowaniu osobowości.

Dziękuję bardzo.

Senator Czesław Ryszka **Zastępca Przewodniczącej Komisji Kultury i Środków Przekazu**

Pani ma rację. Z tym że myśmy świadomie zawężili konferencję do tematu literatury, muzyka może być tematem następnej konferencji.

Ryszard Grupiński **Wyższa Szkoła Handlu i Prawa im. R. Łazarskiego w Warszawie**

Szanowny Panie Przewodniczący! Szanowni Państwo!

Zacznę od platońskiego słowa „uczta”.

Muszę powiedzieć, że dla mnie uczestnictwo w tej konferencji jest ucztą i intelektualną, i emocjonalną. Ponieważ było tu odwołanie do muzyki, zacznę od przypomnienia pewnej zbitki literackiej z muzyczną, mianowicie powiedzenia „ideał sięgnął bruku”. To jest słynny fortepian, a brukiem jest w jakimś sensie nasza dzisiejsza rzeczywistość.

Mimo mojej dużej miłości, powiedziałbym namiętności do filologii klasycznej, mimo fascynacji badaniami literackimi, nie mam niestety żadnej legitymacji, żeby się wypowiadać merytorycznie, a ponieważ chcę coś powiedzieć, spróbuję dokonać następującego wybiegu. Mianowicie tam, gdzie nie można mówić o treści, można mówić o formie. I tu mogę się wypowiedzieć formalizując wszystko jako matematyk, tym samym redukując do minimum niebezpieczeństwo krytyki w tym gronie.

Matematyka sprowadza się do równań. Zacznę wobec tego od równania, które jako jedyni poprawnie zapisali starożytni. Mianowicie, że nasze zachowanie jest koniunkcją tego, co mamy w środku i tego, co jest na zewnątrz nas. Sposób, w jaki mówię, zależy na pewno od tego, co jest w moim wnętrzu, ale i od tego, jak jestem odbierany.

Jeśli spojrzymy na te wszystkie wypowiedzi, to jest to taka historia en bref właściwie całej filozofii. I można powiedzieć, że ta filozofia – zawsze chyba filozofia jest synonimem dyskusji – to równanie, ta koniunkcja, to wyważenie tego, co jest indywidualne i tego, co społeczne, tego, co ksiądz nazwał z jednej strony *persona* i z drugiej strony *homo*. Wobec tego to wywa-

zenie jest poprawnie zapisane w starożytności. A co jest później? Później oczywiście ludzkość sili się na spektakularną dyskusję. Są jak gdyby cztery formy dyskusji, mianowicie analiza – najtrudniejsza, analogia – bardzo pracowita, abstrakcja – wyjątkowa trudna, ale najłatwiejsza jest antyteza, bo najłatwiej zaprzeczyć czemuś, powiedzieć, że jeżeli wszyscy mówią, że świat jest atrakcyjny, atrakcyjny też jest duch, to w którymś momencie następuje standaryzacja tego równania, pewnego rodzaju błąd i akcent pozostaje położony na jeden z dwóch czynników. Średniowiecze położy go na marność świata zewnętrznego i skupi się, powiedzmy, w przypadku Szymona na słupie, na refleksji nad samym sobą. Potem renesans odwróci to i powie, że jednak świat ma swe uroki. Romantyzm z kolei z tego równania wyłączy „szkiełko i oko” i odwoła się tylko do „czucia i wiary”. Pozytywizm zaneguje „czucie i wiarę” i odwoła się do „szkiełka i oka”. Z tych dwóch nurtów, z romantyzmu i pozytywizmu, zrodzą się dwie mutacje, obydwie najtragiczniejsze w tej naszej *humanitas*, mianowicie błędnie odczytany romantyzm doprowadzi do nazizmu, który to nazizm zaneguje zupełnie środowisko i powie, że tylko geny, że tylko rasa. Błędnie zaś odczytany pozytywizm doprowadzi do bolszewizmu, który zaneguje geny i odwoła się tylko do środowiska.

W ten sposób dochodzimy do dnia dzisiejszego, do globalizmu, który też standaryzuje, czyli wykrzywia to równanie, mianowicie fetyszem staje się pluralizm. To jest też tylko jedna ze stron tego równania. Bo nie można sobie wyobrazić różnych wartości, jeżeli nie ma wartości naczelnej. Wartość to jest pojęcie hierarchizowane. W związku z tym traci sens. Jeżeli są tylko różne, a nie ma wspólnej, to w ogóle używanie słowa „wartość” jest ryzykowna.

Co nam pozostaje? Pozostaje powrócić do tego równania sprzed dwóch i pół tysiąca lat, które jako jedyne zostało zapisane poprawnie, i jeszcze raz mu się przyjrzeć i szukać tego naszego humanizmu bez skrajności, skakania z jednej w drugą stronę, czyli powrócić do słynnego *aurea mediocritas*.

Dziękuję bardzo.

Senator Czesław Ryszka **Zastępca Przewodniczącej Komisji Kultury i Środków Przekazu**

Myślę, że tak jak człowieka nie można zawrzeć w jakimś równaniu, tak samo ani epok, ani sztuk literackich czy artystycznych też się nie da ująć matematycznie. Ale jest w tym ziarno prawdy.

Dr Anna Sobieska

Instytut Badań Literackich, Polska Akademia Nauk

Chciałam dodać kilka słów, zwłaszcza do dylematów dwudziestowiecznego humanizmu. Pani profesor Sarnowska-Temierusz przywołała nazwisko Brzezińskiego i liczbę kilkudziesięciu milionów, które straciły życie w wieku XX. To może jakoś umknęło naszej uwagi, ale Brzeziński mówi dalej, świadomy tego, że to może umknąć i nie mówić wiele, że jest to liczba, która mniej więcej odpowiada liczbie ludności Włoch, Francji i Wielkiej Brytanii. Albo jeszcze inaczej licząc, jest to 2/3 ludności obecnych Stanów Zjednoczonych. To były badania z lat dziewięćdziesiątych. Albo jeszcze inaczej licząc, jest to liczba ofiar wszystkich konfliktów, wszystkich walk, wojen, historii, którą znamy. Nie chcę, żeby ta wypowiedź zabrzmiała tak katastroficznie, ale jest tutaj jakieś czarne tło, które jest realne w wieku XX. Myślę tutaj też o filozofach, o teologach, o artystach, którzy głoszą śmierć Boga, śmierć człowieka, zanik sensu, zanik metafizyki. Taką metaforą podmiotowości ludzkiej staje się kłacz, jako coś, co przeciwstawia się linearnej strukturze korzenia, zakorzenienia, czyli taki symbol zagubienia człowieka, braku własnej tożsamości i braku kontaktu, łączności z innymi. Ale jak mówię, nie chcę zatrzymywać się na tym negatywnym obrazie, bo trzeba zobaczyć także wiele światła, które dają wiele znaków, które dają mnóstwo nadziei. Myślę tutaj między innymi o literaturze polskiej XX wieku, zwłaszcza jej poezji, która jak chyba żadna inna literatura europejska nie dała tak pięknego i tak głębokiego przykładu połączenia w idei humanizmu idei antropocentrycznych i teocentrycznych. W tej literaturze jest to humanizm, który nie przeciwstawia sobie tych idei, ale potrafi je pogodzić. To jest coś bardzo cennego. To jest literatura, poezja, która przedstawia człowieka jako osobę otwartą na transcendencję, człowieka jako tego *capax Dei*, tego który potrafi patrzeć na rzeczywistość doczesną sub *specie aeternitatis*.

Te wszystkie idee są składnikami etosu humanisty, o który na tym czarnym tle tym bardziej trzeba wołać w stronę wieku XXI.

Na zakończenie chciałam jeszcze przywołać może kilka nazwisk, kilka wzorów, pewnych modeli osobowych, które są nam czasowo bardzo bliskie. Myślę tutaj na przykład o ludziach, którzy z tęsknotą podążali do Itaki, z tęsknotą za pięknem, za dobrem. Myślę tutaj o *vir vere humanus* takim jak ksiądz Tischner, także *mulier vere humana*, jak hrabina Lanckorońska, jak profesor Irena Sławińska czy może bliższy czasowo Jan Nowak-Jeziorański. To są postaci, które jak światła na mapie, dają dużo nadziei. To są prawdziwi humaniści.

Myślę, że etosowi humaniści w XXI wieku mogą pomóc dwie idee. O jednej z nich mówiła Hannah Arendt w swojej książce o korzeniach totalitaryzmu, w której mówiła, iż człowiek nowoczesny, człowiek XX wieku ma w sobie głęboką urazę do świata, do Boga o to, że nie jest twórcą świata, że nie jest twórcą siebie, taką urazę, która kończy się brakiem poczucia sensu. Według Hannah Arendt jedyną alternatywą dla takiej nihilistycznej urazy jest poczucie głębokiej wdzięczności wobec najprostszych rzeczy, wobec życia, wobec ludzi, wobec tradycji, historii. To poczucie wdzięczności łączy się też z tym, o czym Jan Paweł II tak często mówił, czyli z poczuciem zadziwiania się światem, człowiekiem, Bogiem. I druga idea, która jakby tę wdzięczność może dopełniać w tym etosie humanisty, jest to idea odwagi wyrzekania się w imię realizacji ważnych wartości. O tym bardzo ciekawie wspominał Henryk Elzenberg, kiedy mówił, że miarą życia człowieka nie jest ilość przeżyć doznanych przez niego, ale wielkość wyrzeczenia, na jakie go stać, żeby realizować większe od niego wartości.

Bardzo dziękuję za uwagę.

Senator Czesław Ryszka **Zastępca Przewodniczącej Komisji Kultury i Środków Przekazu**

Myślę, że moglibyśmy wymienić nazwiska żyjących humanistów, którzy nam towarzyszą w życiu. Patrę tutaj na panią profesor Lidię Kozubek.

Doc. dr hab. Andrzej Dąbrówka **Instytut Badań Literackich, Polska Akademia Nauk**

Pozwolę sobie wziąć na siebie miły obowiązek w imieniu referentów podziękowania państwu za te wszystkie przemiłe słowa oraz uzupełnienia. Odniosę się tylko do trzech punktów. Nawiążę do tego, co powiedziała pani profesor Nowicka-Jeżowa, że ci autorzy, o których tutaj mówiliśmy, to najczęściej byli nie tylko pisarze, którym coś do głowy przyszło, ale ludzie, którzy działali w określonej rzeczywistości. Zresztą potwierdzali swoim czynem idee, które głosili. Chcę tylko dodać, że Tomasz à Kempis przez całe swoje bardzo długie życie był magistrem nowicjaty. Ciężką nauczycielską pracę wykonywał przez całe swoje długie życie, pomijając, że mimo to miał czas, żeby cztery razy przepisać całą Biblię po łacinie.

Co do aspektu praktycznego, to nawet taki Szymon Słupnik, który jest symbolem eremity, to jest też pewien mit. Na słup Szymona prowadziła często używana drabinka. On tam po prostu udzielał porad mądrościowych. Jeszcze wrócę na chwilę do Tomasza à Kempis. Tomasz z Kempen był również kompozytorem. Bardzo przepraszam, że pominąłem sprawy muzyki. Muszę powiedzieć, że nie jest to dla mnie żadne olśnienie, że zwrócono mi uwagę na coś, o czym nie wiem czy czego nie doceniam, bo nawet swój ostatni wykład dla studentów zakończyłem stwierdzeniem: „średniowiecze to jest śpiew”. Muzyka jest rzeczą absolutnie niezbędną w przedstawieniu całościowym kultury. Geneza wielu tekstów w średniowieczu jest taka, że były one tworzone trochę sztucznie po to, żeby zapamiętać melodie. Tak więc służebność tekstu wobec melodii jest tutaj bardzo charakterystyczna.

Ostatnia uwaga, ponieważ ten wątek pojawił się w kilku wypowiedziach – sprawa Wschodu i konfrontacja Wschód – Zachód. Przywołam tylko myśl Oriany Fallaci, która powiedziała na temat islamu: to są ludzie, którzy nie rozumieją, czym jest ironia. Dlatego mówiłem dość obszernie o tym dorobku kultury retorycznej, która nauczyła naszą zachodnią cywilizację czegoś takiego jak ironia.

Dziękuję państwu bardzo.

Senator Czesław Ryszka **Zastępca Przewodniczącej Komisji Kultury i Środków Przekazu**

To prawda, średniowiecze zaczęło się od śpiewu. Mamy śpiew gregoriański, co prawda to VI wiek, ale wczesne średniowiecze.

Bardzo proszę pana senatora Jana Szafranca o podsumowanie naszej konferencji.

Senator Jan Szafraniec

Przypadło mi w udziale podsumowanie tych pięknych treści, które zostały zaprezentowane, gdy tak właściwie powinniśmy się pochylić i kontemplować te idee i te treści. Niemniej jednak odważę się w swoim podsumowaniu wydobyć z referatów właściwie te przymioty, które pielęgnują naturę ludzką, przymioty służące dobru wspólnemu, przymioty które warto zinteroryzować, przyswoić sobie w dobie współczesnej właśnie w kształtowaniu humanistycznego wymiaru naszego człowieczeństwa.

I tak z referatu pana profesora Wojtczaka-Szyszkowskiego wydobyłem bardzo ważny przymiot, a mianowicie uczestnictwo w życiu publicznym, które propagował Seneka. Przy czym to uczestnictwo w życiu publicznym winno być inspirowane prawdą i rozumieniem tego, co ludzkie. Jakże ważne przymioty, które są bardzo potrzebne zwłaszcza współczesnemu człowiekowi, i nie tylko współczesnemu człowiekowi w sensie ogólnym, ale również politykom. A więc prawda, rozumienie tego, co ludzkie, jak też wykorzystywanie tego dla wspólnoty. W związku z tym przychodzi mi na myśl trafna sentencja wypowiedziana przez Tocquevillę, że do triumfu zła wystarczy, żeby porządni ludzie nic nie robili. A zatem miała słuszność Seneka, że propagował potrzebę włączenia się w życie publiczne, po to, aby być przydatnym i pożytecznym dla wspólnoty, bowiem duch ludzki jest właśnie stworzony do działania.

Z kolei profesor Dąbrówka – *vir vere humanus* w średniowieczu. To jest piękne świadectwo pracy nad sobą, piękne świadectwo pracy nad swoim wnętrzem, nauczanie się empatii, a więc czegoś, co jest wczuwaniem się w zapotrzebowania innych ludzi. Ta praca nad sobą jest warunkiem tworzenia w sobie prawdziwego człowieczeństwa po to, żeby wyjść niekiedy z podpiwniczenia ludzkiej egzystencji, żeby znaleźć się na najwyższych szczytach rozwoju. Średniowiecze proponowało nam budowę ludzkiej podmiotowości sięgającą szczytów.

Z kolei, co można byłoby wydobyć, jakie przymioty nakreślić z *vir vere humanus* człowieka na przełomie renesansu i baroku. Zapamiętałem sobie wypowiedź profesora Mrowcewicza: Czy kryć się za murami, czy szukać udziału w przegranej walce? A więc wskazanie na podstawowy dylemat, podstawowy konflikt wewnętrzny człowieka, każdego z nas: czy realizować w życiu potrzebę bycia bezpiecznym, czy też realizować w życiu potrzebę bycia wolnym? Bezpieczeństwo można znaleźć kryjąc się za murami, zaś wolność prezentować można wówczas, kiedy wyjdzie się spoza murów. Właściwie ten dylemat przeżywamy do dzisiejszego dnia. To jest dylemat każdego z nas. Czy chcę być bezpieczny, czy chcę być wolny? Muszę powiedzieć, że niestety wielu z nas wybiera poczucie bycia bezpiecznym. Przez to samo ludzie ci, każdy z nas rezygnuje wtedy ze swojej wolności, bo tylko wolność może być twórcza.

I wreszcie, co można przyjąć z *vir vere humanus* epoki romantyzmu? Ja osobiście przyjmuję ten wewnętrzny niepokój, jaskółczy niepokój, który może być bardzo kreatywny, może być twórczy, który może wychodzić od tego, co jest, ku temu, co być powinno. Dlatego też – może tutaj wejść na pole psychiatryczne – taki wewnętrzny niepokój jest wskazany, a nawet

potrzebny, jeśli chciałoby się pielęgnować swoje zdrowie psychiczne. Człowiek, który nie przeżywa wewnętrznego niepokoju, znajduje się w stagnacji, w zastoju. A zatem ten twórczy niepokój na pewno byłby potrzebny, jako że właśnie często nasza kreatywność łączy się z przeżywaniami tegoż twórczego niepokoju.

Dochodzimy tu do pani profesor Temeriusz. A więc zerwać z tradycją czy ją przywoływać, czy ją pielęgnować? Czy tradycja powinna być wspomnieniem, czy tradycja powinna być nadzieją? Rzeczywiście losy współczesnego człowieka przypominają niekiedy losy Odysusza, który zdąża do upragnionej Itaki, przy czym ta droga jest znaczone wieloma niebezpieczeństwami, wieloma pokusami, które człowiek musi pokonać. Pani profesor – ja też zwróciłem na to uwagę w swojej końcowej wypowiedzi – rzekła, że inspirujące treści winniśmy poszukiwać w przeszłości, bo przeszłość i doświadczenia przeszłości skierują nas na właściwy szlak, kiedy nie będziemy musieli błądzić bez azymutu, ale musieli obrać sobie taki kierunek, żeby rzeczywiście dotrzeć do ziemi obiecanej.

Bardzo dziękuję wszystkim państwu za zaszczylenie swoją obecnością naszej konferencji.

Prof. dr hab. Elżbieta Sarnowska-Temeriusz **Instytut Badań Literackich, Polska Akademia Nauk**

W naszym wspólnym imieniu, przede wszystkim referentów, chciałabym bardzo podziękować i powiedzieć, że jakiś czas temu odbyła się, także na forum senackiej Komisji Kultury i Środków Przekazu, konferencja poświęcona dziedzictwu antycznemu w polskiej tradycji kulturowej. Myślę, że podjęcie tego tematu, właściwie całego pakietu tak ogromnie ważnych problemów humanistyki dawnej i współczesnej jest czymś ogromnie ważnym. My mamy ciągle poczucie, że nauki humanistyczne są trochę niedowartościowane. Tak to jest odczuwane w naszym szerokim środowisku. Że one są czymś ważnym, a za mało mają możliwości uruchamiania wyobraźni społecznej czy spraw społecznych. To, że mogliśmy się tu spotkać i wygłosić referaty, a także podyskutować o tych wszystkich sprawach, było ogromnie ważne i cenne.

Bardzo za to dziękujemy.

Senator Czesław Ryszka
Zastępca Przewodniczącej Komisji Kultury i Środków Przekazu

Bardzo dziękuję pani profesor Temeriusz.

Powiem na koniec, że czułem się zaszczycony mogąc prowadzić tę konferencję w tak szacownym i dostojnym gronie. Ale nasze spotkanie nie byłoby możliwe, gdyby nie mrówcza praca naszych pań z sekretariatu senackiej Komisji Kultury i Środków Przekazu, pani Anny Szczepanik i pani Moniki Kafarowskiej. Myślę, że podziękujemy im oklaskami.

Bardzo państwu dziękuję za przybycie.