

Tomasz Lawenda  
(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej)

## Wątki augustyńskie i ignacjańskie w poetyckiej refleksji o wojnie duchowej Mikołaja Sępa Szarzyńskiego

Wizerunek bohatera poezji Mikołaja Sępa Szarzyńskiego wyłaniający się z *Rytmów abo Wierszy polskich* emanuje dynamizmem<sup>1</sup>. Jego właściwością jest bowiem niestanna przemiana i coś, co w opisie autoportretu młodego Hansa Dürera zawarł Mieczysław Wallis:

[Z autoportretu] wyziera niepewność i niepokój, ciekawość świata i głód życia, nade wszystko zaś namiętne pragnienie poznania samego siebie i przeniknięcia swej przyszłości. Oczy z natężeniem patrzą przed siebie, nie w dal, lecz w swe własne odbicie w lustrze, pragnąc znaleźć w nim odpowiedź na dręczące pytania: kim jestem? Co ze mną będzie? Usta rozchylają się z lekka, jakby spragnione<sup>2</sup>.

Interpretacja dzieła Dürera ukazuje „samotny dramat człowieka” zapatrzonego we własne wnętrze. Co w tym wnętrzu znalazł? Może to, co liryczny bohater *Rytmów*...

Poezja religijna Szarzyńskiego ukazuje historię wewnętrznej przemiany człowieka, który „z płaczem gani młodości swej skoki”. Przełom wewnętrzny antycypował nowy typ pobożności, wyrażający się w „światopoglądzie *odrodzonym*, pogłębionym i dramatycznym”<sup>3</sup>. Dla Sępa dotychczasowe życie było „przeszłością grzechów, błędu i winy – winy, która nie może być do końca zmaszana”<sup>4</sup>:

---

<sup>1</sup> Zob. A. Borowski, „Rytmy” Mikołaja Sępa Szarzyńskiego jako autoportret liryczny, „Pamiętnik Literacki” 1983, z. 3, s. 15.

<sup>2</sup> M. Wallis, *Autoportret*, Warszawa 1964, s. 71.

<sup>3</sup> A. Borowski, *dz. cyt.*, s. 13.

<sup>4</sup> K. Mrowcewicz, *Czemu wolność mamy? Antynomie wolności w poezji Jana Kochanowskiego i Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*, Wrocław 1987, s. 231.

A ja, co dalej, lepiej cień głęboki  
 błędów mych widzę [...].  
 (Sonet I, w. 5-6)<sup>5</sup>

Pogłębiała religijność, zrodzona na gruncie *conversio ad Deo*, zbliżyła Sępa do grona wielkich nawróconych, którzy tak jak święci Paweł, Augustyn i Loyola, po swoim nawróceniu, pragnęli dołączyć do Chrystusa. Oto bowiem Szaweł za sprawą iluminacji Syna Bożego oślepl, by następnie odzyskać prawdziwy wewnętrzny wzrok i za św. Tomaszem wyznać: „Pan mój i Bóg mój” (J 20, 28)<sup>6</sup>. Loyola, który „aż do dwudziestego szóstego roku życia był żołnierzem oddanym marnościam tego świata”<sup>7</sup>, doświadczył uzdrawiającej mocy Chrystusa i Maryi do tego stopnia, że ich widzenie „nappełniło go na dłuższy czas nadzwyczajną pociechą i tak wielkim wstrętem do życia przeszłego [...], iż zdawało mu się, że wymazane zostały z jego duszy wszystkie te obrazy [...], które aż do tej pory były w niej wyryte”<sup>8</sup>.

### 1. Św. Augustyn

*Confessiones* św. Augustyna w modelowy sposób przedstawiały historię nawrócenia. I chociaż rozpatrując biografię Sępa podważa się obecnie hipotezę konwersji wyznaniowej<sup>9</sup>, jego poezja, podobnie jak *Wyznania*, stanowi duchowy dziennik człowieka, którego status ontologiczny uległ zmianie. Pisane przez ponad cztery lata *Confessiones* (397-401), ukazywały pełną niepokoju egzystencję człowieka, tkwiącego między czasem a wiecznością, niestrudzenie poszukującego absolutnego szczęścia<sup>10</sup>. Trychotomiczny podział dzieła Augustyna wyraził się poprzez akt wyznania przewin, złożenia świadectwa i apologii Bożej chwały. A wszystko pod nadrzędną instancją zasady: *aversio a creaturam – conversio ad Deo*. Myśliciela z Tagasty i poetę „metafizycznego” połączyła więc wspólna kategoria „przełomu w życiu człowieka wierzącego”:

Żyje u Ciebie na wieki dobro nasze. A skoro się od niego odwróciliśmy, jesteśmy przewrotni. Powróćmy już teraz – spraw to, Panie – tak, abyśmy się nigdy więcej ku zgubie nie obrócili. Albowiem żyje u Ciebie bez żadnego ubytku dobro nasze, którym jesteś Ty sam. Już nie będziemy pytać z lękiem, gdzie się podziejemy i dokąd mamy powrócić. Odeszliśmy stamtąd. Ale podczas naszej nieobecności nie rozpadł się ten dom nasz, wieczność Twoja.

(*Wyzn.*, IV 16)<sup>11</sup>

<sup>5</sup> M. Sęp Szarzyński, *Poezje zebrane*, wyd. R. Grześkowiak, A. Karpiński, przy współpracy K. Mrowcewicz, Warszawa 2001. Pozostałe cytaty podaję za tą edycją.

<sup>6</sup> Wszystkie cytaty z Biblii podaję za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, tzw. Biblia Tysiąclecia, Poznań 2002.

<sup>7</sup> I. Loyola, *Autobiografia, czyli Opowieść Pielgrzyma*, przeł. M. Bednarz, wstęp H. Fros SJ, Kraków 1994, s. 40.

<sup>8</sup> Tamże, s. 43-44.

<sup>9</sup> A. Borowski widzi w przełomie duchowym Szarzyńskiego odrodzenie systemu światopoglądowego, nie zaś konwersję wyznaniową (*dz. cyt.*, s. 11 i n.), zaś autorzy *Wprowadzenia do lektury najnowszej edycji Sępa* nie stwierdzają, odwołując się do danych z biografii poety i wiedzy o atmosferze kulturalnej z połowy XVI wieku, istnienia kryzysu religijnego poety. Zob. *dz. cyt.*, s. 9-11.

<sup>10</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 2007, s. 218-228.

<sup>11</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Kraków 1997, s. 111.

Wewnętrzny autoportret kreślą Augustynowe *Wyznania*, podejmujące się próby odpowiedzi na zasadnicze pytania dotyczące natury ludzkiej: „Czymże więc jestem, Boże mój? Jaką jestem naturą? Jestem rozmaitym, wielostronnym i niezmiernie rozległym życiem” (X 17). Już z tej wstępnej refleksji przebija aposterioryczny (bo zweryfikowany życiem) pogląd o ontycznym bogactwie i dynamizmie ludzkiej jednostki. Dla Augustyna życie człowieka skupia jak w soczewce różne warstwy bytowe, dlatego jest on bytem zarówno immanentnym jak i transcendentnym: niczym w Arystotelesowskim „prawie ciężenia” ciało grawituje ku materii, dusza zaś wznosi się ponad dziedzinę fizykalności<sup>12</sup>. Mimo iż w aspekcie metafizycznym biskup Hippony uznawał jedność osoby ludzkiej, to jednak w jej naturze zauważał istnienie napięcia, ciągu opozycji, które wywoływały egzystencjalny niepokój: „Wnętrze mojej istoty przestało być spokojnym domem” (*Wyzn.*, VIII 8). „Człowiek w jego interpretacji jest rzeczywistością dynamiczną i ambiwalentną”<sup>13</sup> – powiada Stanisław Kowalczyk.

Ze swym rozróżnieniem „człowieka wewnętrznego” i „człowieka wewnętrznego” wpisywał się Augustyn w obszar refleksji św. Pawła<sup>14</sup>. Stan człowieka określały Pawłowe formuły, traktujące o życiu „według ciała” i życiu „według ducha” (Rz 8, 5-12). Jeżeli życie „w ciele” przynależało do ogólnej kondycji ludzkiej jako takiej, to życie „według ciała” konotowało negatywną waloryzację. Oznaczało bowiem postępowanie człowieka, który złożył nadzieję bardziej w sobie i w świecie, niż w Bogu<sup>15</sup>. Pawłowa teologia grzechu konceptualizowała, obok czysto zewnętrznych, nieokreślone bliżej cierpienia natury duchowej czy moralnej<sup>16</sup>. Wewnętrzne rozdarcie manifestujące swe istnienie w ambiwalencji dobra i zła, oraz walka aksjologiczna, dokonująca się w ludzkim interiorze, prowadziła do wyznania:

A zatem stwierdzam w sobie to prawo, że gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło. Albowiem wewnętrzny człowiek [we mnie] ma upodobanie zgodne z Prawem Bożym. W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i bierze mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach.

(Rz 7, 21-23)

Świadom istniejącej dysharmonii pomiędzy ciałem a duchem Augustyn cytuje w *Wyznaniach* Apostoła narodów: „Bo nie czynię dobra, którego chcę, lecz zło, którego nie chcę, to czynię.” (VII 24). Kiedy indziej mimowolnie włącza do swych przemyśleń jego tezy: „Daremnie radowałem się z prawa Twojego, jak przystało człowiekowi wewnętrznemu, skoro inne prawo w moim ciele walczyło z prawem umysłu mego i wlokło mnie w niewolę, pod prawo grzechu, które było w moich członkach” (VIII 5). Za Hiobem i

<sup>12</sup> „Oto Twój czar porywał mnie ku Tobie, a niebawem odrywała mnie od Ciebie moja własna siła ciężkości i Znowu spadałem ku rzeczom tego świata, płacząc. Owa siła ciężkości to były nawyki cielesne. Ale pamięć o Tobie nie gasła we mnie ani też w żadnej mierze nie wątpiłem, że właśnie do Ciebie powinienem przyłączyć. Tylko jeszcze nie byłem do tego zdolny. Albowiem ciało, ulegające zepsuciu, obciąża duszę; ziemskie mieszkanie przytłacza umysł pełen myśli” (*Wyzn.*, VII 17; por. XIII 9).

<sup>13</sup> S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce św. Augustyna*, Lublin 2007, s. 82.

<sup>14</sup> Por. *Tamże*, s. 82-85.

<sup>15</sup> Por. I. Mroczkowski, *Zło i grzech. Studium filozoficzno-teologiczne*, Lublin 2000, s. 199-206.

<sup>16</sup> Por. L. R. Moran, *Chrystus w historii zbawienia*, przeł. Z. Ziolkowski, Warszawa 1982, s. 241-242.

św. Pawłem powtarza znamienne pytanie: „Czyż nie jest bojowaniem życie ludzkie na ziemi?” (X 28).

Powyższe wątki podejmuje Sęp w *Sonecie IV*:

Pokój – szczęśliwość, ale bojowanie  
był nasz podniebny. On srogi ciemności  
hetman i świata łakome marność  
o nasze pilno czynią zepsowanie.

[...]

Ten nasz dom – ciało, dla zbiegłych lubości  
niebacznie zajrzając duchowi zwierczności  
upaść na wieki żądać nie przestanie.  
(w. 1-8)

Tutaj również ciało symbolizuje – skażoną grzechem pierworodnym – naturę człowieka. Przywiązanie do „prawa” zamieszkującego w członkach, zacierając relacje między człowiekiem a Bogiem. Uświadamiając sobie tragizm położenia Augustyn przywołał słowa Apostoła z Tarsu: „Nieszczęsny ja człowiek. Któż mnie wyzwoli z ciała?” (VII 24). Podobną rozterkę będzie artykułował Sęp:

Cóż będę czynił w tak strasliwym boju,  
wątki, niebaczny, rozdwojony w sobie?  
(*Sonet IV*, w. 9-10)

Dramat uwiecznienia w ciele i świecie znalazł wyraz w rozdarciu wewnętrznym. Bohater *Rytmów*, podobnie jak człowiek *Wyznań* i *Listów* św. Pawła, zdaje sobie sprawę z istnienia absolutnego Dobra, które może stać się jego udziałem, a walka jaką podejmuje z „ciałem, szatanem i światem” będzie tylko świadectwem wolności, którą wciąż (mimo zmazy grzechu pierworodnego) posiada: „Ci bowiem, którzy żyją wedle ciała, dążą do tego, czego chce ciało; ci zaś, którzy żyją według ducha – do tego – czego chce duch. Dążność bowiem ciała prowadzi do śmierci, dążność zaś ducha – do życia i pokoju” (Rz 8, 5-6).

Pogarda przemijających wartości prowadzi do postulatu przemiany wewnętrznej, moralnego udoskonalania i poświęcenia się wartościom prawdziwym. Czynnikiem harmonizującym wewnętrzne rozdarzenie może być tylko Bóg, toteż poszukiwanie Boga przez duszę nie może obyć się bez walki. W tym wyraża się u Sępa heroizm moralny, że potrafi odważnie spojrzeć w głębinę swego wnętrza i stwierdzić własną nędzę. Wybór nowej drogi życia musiał korespondować z zakwestionowaniem sposobu bycia „dawnej człowieka”. Mimo, iż Bóg jest Bogiem ukrytym (*Deus absconditus*), woła on żarliwie, by Stwórca swą łaską pomógł mu uwolnić się od grzechu:

Ty nas oczyść, prosimy! Miłosierdzia Twego  
niech promień, bijąc w serce, odnosi od niego  
ku Tobie jasny odraz chwały i miłości -

O, Panie, nasza chwało, nasza szczęśliwości!  
(*Pieśń I*, w. 21-24)

Transcendująca ku Bogu poezja walki Sępa, swoje korzenie wywodzi z tradycji platońsko-chrześcijańskiej, postrzegającej świat w perspektywie dualistycznego podziału na wanitatywną doczesność i wieczność. Wrzucony w rzeczywistość grzechu tego świata bohater *Rytmów*, którego kondycje określił stygmat wewnętrznego rozdarcia i poczucie zawieszenia pomiędzy antynomiami, kierunek swojego boju zwraca w stronę Boga i zjednoczenia z Nim. Ale napięcie spowodowane statusem „bycia pomiędzy” każe postrzegać człowieka Sępa w perspektywie dramatycznej. Otaczająca go rzeczywistość zamyka drogę ku temu, co ostateczne, dlatego wołanie:

O moc, o rozkosz, o skarby pilności,  
choćby nie darmo były, przedsię szkodzą,  
(*Sonet I*, w. 9-10)

ewokuje pełne tęsknoty wyznanie św. Augustyna: „Jak gorąco pragnąłem, Boże mój, o jakże ja pragnąłem odlecieć od rzeczy ziemskich do Ciebie” (*Wyzn.*, III 4)<sup>17</sup>. Jeszcze raz powtórzy to Szarzyński w *Sonecie V*, ponownie wykorzystując figurę enumeratio:

Komu tak będzie dostatkami smakować  
złoto, scepter, sława, rozkosz i stworzone  
piękne oblicze, by tym nasycione  
i mógł mieć serce, i trwóg się warować?  
(w. 5-8)

Drogę ku Bogu postrzega bohater *Rytmów* jako nieustanne zmaganie się z pokusami materialnego świata:

Nie dosyć na tym, o nasz możny Panie.  
Ten nasz dom – ciało dla zbiegłych lubości  
niebacznie zajrzając duchowi zwierchności,  
upaść na wieki żądać nie przestanie.  
(*Sonet IV*, w. 5-8)

Metafora domu, oznaczająca w warunkach ziemskich niedoskonałe ciało, zaczyna funkcjonować w kategoriach metafizycznych jako ojczyzna niebiańska, w której „byt podniebny” ma nadzieję się kiedyś znaleźć: „[...] wolim w świętej ojczyźnie Tobie wiecznie służyć” (*Pieśń II*, w. 20). A zatem ziemska egzystencja, szczególnie silnie odczuwana za sprawą słabości i grzeszności ciała, rodzi tęsknotę skierowaną ku niebiańskiej ojczyźnie, w której rzeczy nie będą się „mienić” i „psować”. Walka o byt wieczny okazuje się pochodną tęsknoty człowieka za Absolutem – pragnieniem mistycznego z Nim zjednoczenia. Targany bólem wynikającym z oddalenia od Stwórcy, dostrzega w sobie *homo dolens* – człowieka-wygnańca. Gdy Augustyn doświadczał niepełności ist-

<sup>17</sup> Św. Augustyn, *dz. cyt.*, s. 70.

nienia, wyznawał: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie” (*Wyzn.*, I 1). Refleksja biskupa z Hippony podkreślała sytuację wewnętrznego rozdarcia człowieka, jego bycia pomiędzy *tempus* a *aeternitas*. Zachęcała do przekraczania świata widzialnego i poszukiwania Boga:

I będziesz pragnął za wszelką cenę wypracować w sobie usposobienie wolne od doczesnych skłonności, którymi piętnuje nas miłość do rzeczy doczesnych – tych rzeczy, które przed swoim powstaniem są nicością, w okresie istnienia dążą do nicości, a gładząc przechodzą w nicość.

(*O wolnej woli*)<sup>18</sup>

Dla Sępa ziemskie wartości nie tyle są złe same w sobie, ile niedoskonałe przez swą zmienność i nietrwałość. Odwodzą zresztą od nieprzemijających wartości, skupionych w idei Boga:

bo naszą chciwość od swej szczęśliwości  
własnej, co Bogiem zowiemy, odwodzą.

(*Sonet I*, w. 13-14)

Droga do Boga, utożsamianego przez Sępa z *eudaimonią*, odbywa się wśród zmagania z pokusami, jakie dostarczają pozorne wartości tego świata. Wyraża się w „dynamicznym przekraczaniu własnego horyzontu *esse*”<sup>19</sup>, co oznacza zaparcie się siebie i podjęcie walki z namiętnościami. Heroiczna poezja Szarzyńskiego jakby powtarzała słowa Augustyna: „Szukacie szczęśliwego życia w krainie śmierci. Nie ma go! Jakże mogło być szczęśliwe życie tam, gdzie w ogóle żadnego życia nie ma?” (*Wyzn.*, s. 101). Tylko Bóg jest szczęściem i spełnieniem człowieka. *Pieśń I (O Bożej Opatrzności)* głosi:

żeś nam nie tylko być dał, ale, by szczęśliwie  
każdy żył, sam się dawasz wszystkim litościwie.

(w. 11-12)

Duchowa walka z wrogimi czynnikami jest możliwa dzięki miłości, rozumianej przez „ekspansję, pożądanie piękna, którego ucieleśnieniem absolutnym i jedynym jest Bóg”<sup>20</sup>. Platońska koncepcja miłości przenika poezję Sępa. Miłość wyjaśnia zagadkę funkcjonowania kosmosu poruszanego przez Boga. Dla poety staje się czynnikiem konstytuującym byt i wprawiającym w ruch jego elementy. Łącząc ze sobą dwa światy: doczesny i wieczny („Miłość jest własny bieg bycia naszego” - *Sonet V*, w. 9) staje się siłą sprawczą boju o życie wieczne: „[...] bojuwanie byt nasz podniebny. [...]” (*Sonet IV*, w. 1-2). Nie ma Sępa większej motywacji do walki niż ta, wypływająca z miłości do Boga. Bohater liryczny *Rytmów* podejmie walkę dzięki aktywności woli, a „działaniem woli jest miłość, boski pierwiastek, tworzący wszechświat i napędzający jego cudowną

<sup>18</sup> Św. Augustyn, *O wolnej woli*, przeł. A. Trąbała, [w] tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 599-600.

<sup>19</sup> P. Szczukowski, *Homo iniquitus...*, s. 118.

<sup>20</sup> K. Mrowcewicz, *Czemu wolność mamy? Antynomie wolności w poezji Jana Kochanowskiego i Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*, Wrocław 1987, s. 217.

machine<sup>21</sup>. Człowiek Sępa – tak jak wieczna dusza w koncepcji platońskiej – egzystuje „w ciągłym niepokoju, zwodzona przez niedoskonałe, materialne ciało i niepełne piękno rzeczy widzialnych<sup>22</sup>:

[...] i miłować  
 nędzna pociecha, gdy żądzą zwiedzione  
 myśli cukrują nazbyt rzeczy one,  
 które i mienić i muszą się psować.  
 (*Sonet V*, w. 1-4)

Niepokój duszy wynika z niespełnienia. „Jak łania pragnie wody ze strumienia, tak dusza moja pragnie Ciebie Boże” (Ps 42, 2) – mógłby powiedzieć Sęp za psalmistą. Podobnie jak Augustyn poeta szczęście widzi tylko przez pryzmat zjednoczenia z Bogiem, więc pyta:

Komu tak będzie dostatkami smakować  
 Złoto, srebro, sława, rozkosz i stworzone  
 Piękne oblicze, by tym nasycione  
 I mógł mieć serce, i trwóg się warować?  
 (*Sonet V*, w. 5-8)

Miłość dla Sępa jest pożądaniem piękna, które znajduje ucieleśnienie w idei Boga<sup>23</sup>. Dobra doczesne stanowią przeszkodę w dotarciu do Niego, gdyż pozostawiają człowieka w stanie „niespełnienia celu miłości<sup>24</sup>. Nienaznaczone złem jako takim, wpisują się w kategorię, którą Augustyn nazwał „brakiem”, niewystarczalnością dobra. Dlatego miłość do świata rzeczy jest w pojęciu Sępa niedoskonała, pomniejszona o pewne dobro, które do rzeczywistości ziemskiej nie należy. Świat jest zły o tyle, o ile kusi człowieka odrywając od Boga i skupiając uwagę własnej pozornej wartości. Zwodzone namiętnościami „ciało, [...], zawodzi duszę, której wszystko mało” (*Sonet V*, w. 10-12), gdy nie widzi Boga. Toteż walka z ciałem okazuje się jedynym rozwiązaniem dla ducha, który oczekuje komunii z Bogiem. Uwięziony w ciele człowiek podejmuje walkę o Boga, a dzięki miłości do Stwórcy ma szansę pokonać zniewolenie.

U Sępa, podobnie jak w przypadku Augustyna, wewnętrzne rozdarcie zachodzi na płaszczyźnie miłości. Uczucie to warunkuje wszelkie poruszenia woli, staje się siłą motoryczną człowieka, decydując tym samym o kształcie ludzkiego bytu („Moją siłą ciężenia jest miłość moja: dokądkolwiek zmierzam, miłość mnie prowadzi” – *Wyzn.*, XIII 9). Jednocześnie „miłość może być dobra albo zła. [...] Człowiek, posiadając ciało i duszę, jest rozdwojony w swej miłości. Kocha Boga i świat, mądrość i życie doczesne, ludzi i siebie samego egoistyczną miłością<sup>25</sup>. „Gdy wieczność pociąga ku górze, a rozkosz dobra doczesnego zatrzymuje na dole, ta sama jest dusza, lecz nie całą wolą chce

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Tamże, s. 219.

<sup>23</sup> Por. Tamże, s. 219.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 84.

tego lub owego, przez co ciężką cierpi rozterkę” (*Wyzn.*, VIII 10) – „miłować nędzna pociecha” – stwierdzi Sęp.

Poprzez *Rytmy* przebija koncepcja gradualistycznej struktury bytu, obecna w myśli św. Augustyna, który z kolei zapożyczył ją z kręgu tradycji neoplatońskiej. Opozycję ontyczną jaka zachodzi między Stwórcą a stworzeniem, opisał autor *Confessiones* kategoriami: zmienność – niezmiennosc: „Atrybut niezmienności przysługuje tylko Bogu – bytowi *per se*. *Ens creata* posiadają realność pochodną i jakby ‘odbitkową’, zawierają w swej naturze element nicości”<sup>26</sup>. A zatem świat uczestniczy w naturze bytu poprzez odbijanie Bożego blasku.

Platonicy renesansowi w swojej nauce o *circuitis spiritualis* ujmowali cały byt w perspektywie gigantycznego snopa światła, który wychodząc od Boga pokonywał drogę „zstępującą” ku coraz niższym stopniom stworzenia, by ostatecznie znowu powrócić do Bożego źródła. „Wyższy byt przekazuje niższemu część swojej doskonałości po to, by te dary wróciły w końcu do Stwórcy”<sup>27</sup>. Poszczególne elementy w hierarchii bytu okazują się zwierciadłami odbijającymi stwórcze światło Boga: „Każdy z tych elementów jest zwierciadłem Boga, niedoskonałym jednak, odsyłającym do coraz wyższego, aż na końcu, idąc tą drogą, powracamy znów do punktu wyjścia”<sup>28</sup>.

Platońska metaforyka świetlna, mająca swoje odpowiedniki także w Biblii (J 1, 4), uporczywie powraca w Sępowej refleksji o bojowaniu. Wystarczy wspomnieć kontrastowe zestawienie światła i ciemności, które – podobnie jak u św. Pawła (Ef 5, 8-14) – są w nieustannym konflikcie. Dla Sępa Bóg jest prawdziwą światłością, w przeciwieństwie do szatana – „hetmana ciemności”. Stwórca zsyła promienie swej łaski na ludzkie „zwierciadła”. Lecz „tylko ‘czyste i polerowane’ zwierciadła mogą zamknąć duchowy obieg światła, który polega na tym, by oddawać Bogu to, co On nam daje”<sup>29</sup>. „Hetman ciemności” utożsamiony ze Starodawnym Wężem, zaszczerpił kiedyś jad zmyły pierworodnej, dlatego na czystych niegdys „zwierciadłach” osiadła rdza grzechu i ciemności:

O wszechmogący Boże, światłości szczęśliwa,  
serca nasze osiadła rdza grzechów płacziwa,  
skąd, chociaż nas oświecasz, żywiemy jak w nocy,  
a jadu tego pozbyć nie naszej czyn mocy.  
(*Pieśń I*, w. 17-20)

Bohater liryczny *Rytmów* – jak słusznie zauważa Krzysztof Mrowcewicz – pragnie stać się narzędziem w ręku Boga, oddawać Mu chwałę poprzez wierną służbę i odpowiedzi na Jego wezwania. Ma świadomość, jest tylko cieniem (*umbra*) i bez światła (*lux*) nie podola w starciu z przeciwnościami. Wie także, że popadając w grzech, przyczynia się do wzrostu potęgi świata i ciemności. Toteż wzywa Matkę Bożą, którą porównuje do księżycy, aby oświeciła noc grzechów i pomogła otworzyć się na Chrystusa – prawdzi-

<sup>26</sup> Por. Tamże, s. 5-17.

<sup>27</sup> K. Mrowcewicz, dz. cyt., s. 222.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże.



wą Światłość. Zdaje sobie sprawę, że Maryja „starła Smoka Starodawnego”, ona też go wesprzeć w walce z ciemnością:

Tyś jest dusz naszych jak księżyc prawdziwy,  
w którym wiecznego baczmy promienia  
miłosierdzia, gdy na nas grzech straszliwy  
przywodzi smutnej nocy ciężkie cienie.

(Sonet III, w. 5-8)

Platonizm i wątki augustyńskie obecne u Sępa, podkreślają dualistyczny charakter człowieka i świata. Wskazują na antynomie bytu: Bóg – świat, duch – ciało, światłość – ciemność. Św. Augustyn czasie swojego życia doświadczał wielokrotnie stanu wojny między duszą a ciałem, pragnieniem świętości a pokusą wkroczenia w świat doznań zmysłowych, i – podobnie jak Sęp – wpisywał swój los w pełen niepokoju dramat człowieka wierzącego. Jednocześnie zasługą biskupa Hippony było ukazanie człowieka w jego tajemnicy i wielowymiarowości. Kreślenie swego autoportretu rozpoczął od introspekcji, zgłębiania psychicznej przestrzeni pełnej antynomii, konfliktów, ale też od naszkicowania bogactwa życia wewnętrznego. W ten sposób miała powstać wizja człowieka „w jego wielkości i małości”, usytuowanego między sprzecznymi pragnieniami. Z obrazu nie przezielał jednak jednostronny pesymizm czy sceptycyzm – przeciwności i wewnętrzne niepokoje prowokowały do moralnego rozwoju i kontestacji własnego „ja”: „Antropologiczny dualizm jest ostatecznie twórczy dla ludzkiej natury. Jednowymiarowe spojrzenie na człowieka prowadzi ostatecznie do kwietyzmu i pasywności”<sup>30</sup>.

## 2. XVI-wieczne koncepcje bojowania - Erazm z Rotterdamu i św. Ignacy Loyola

Sęp prawdopodobnie nie został luteraninem, mimo iż przebywał w mieście wielkiego reformatora – Marcina Lutra. Duchowej przemianie towarzyszył paradygmat nasilonej religijności, zespolony z silnym postanowieniem odrzucenia „marności tego świata”. Jeśli za Augustynem przeżywał dramat wewnętrznego rozdarcia, to za przykładem biskupa z Hippony umieścił refleksje swojej twórczości w perspektywie duchowej walki<sup>31</sup>, podejmowanej przez *homo religiosus*. Tym samym wpisywał się w nastroje przełomu XVI i XVII wieku, zwiastujące Pascalowski emblemat przepaści między „człowiekiem pojmowanym jako *ens amans*”, a Bytem Transcendentnym, który mógł uleczyć zranioną grzechem naturę i zaprowadzić pokój między antynomiami ducha i ciała<sup>32</sup>.

Heroiczna poezja Szarzyńskiego stanowi palimpsest<sup>33</sup> chrześcijańskich koncepcji bojowania, pochodzących z różnych czasów i obszarów. Zawiera sentencjonalne zawołanie Hioba, mówiącego, że „do bojowania podobny żywot człowieka. Dni jego [...]

<sup>30</sup> S. Kowalczyk, *dz. cyt.*, s. 86.

<sup>31</sup> P. Wilczek, *dz. cyt.*, s. 85.

<sup>32</sup> J. Kotarska, *Ad caelestem adspirat patriam. Problem dualizmu natury ludzkiej w poezji polskiego baroku*, [w] *Literatura polskiego baroku. W kręgu idei*, red. A. Nowicka-Jezowa, Lublin 1995, s. 315.

<sup>33</sup> Tym terminem posłużył się K. Mrowcewicz w jednej ze swoich prac (*Palimpsesty Sępowe*, [w] „*Corona scientiarum*”. *Studia z historii literatury i kultury nowożytnej ofiarowane Profesorowi Januszowi Pelcowi*, red. J. A. Chrościcki, Warszawa 2004, s. 57-69).

są dniami najemnika" (Hi 7, 1), wizerunek Boga-Wojownika przedstawiony w *Księdze Izajasza* (59, 17-23; por. Mdr 5, 17). Przywołuje wreszcie kategorię napomnienie św. Pawła skierowane do Tymoteusza:

Ty więc, moje dziecko, nabieraj mocy dzięki łasce, która jest w Chrystusie Jezusie, a to, co usłyszałeś ode mnie za pośrednictwem wielu świadków, przekaz wiarygodnym ludziom, którzy będą zdolni nauczać też innych. Bierz udział w trudach i przeciwnościach jako dobry żołnierz Chrystusa Jezusa. Nikt walczący po żołniersku nie wikła się w zabiegi około utrzymania, żeby się spodobać temu, kto go zaciągnął. Również jeżeli ktoś staje do zapasów, otrzymuje wieniec tylko [wtedy], gdy walczył przepisowo.

(Tm 2, 1-5)

Nakaz Apostoła z Tarsu urzeczywistnił po swoim nawróceniu Ignacy Loyola, który był jednym z czytelników głośnego w szesnastym wieku *Podręcznika żołnierza Chrystusowego* Erazma z Rotterdamu<sup>34</sup>. Metafora „żołnierza Chrystusowego” poprzedała jednak czasy Rotterdamszczyka, skoro już w średniowieczu nawiązywał do niej zakonnik, Mikołaj z Lirii. Pisał: „całe stworzenie stoi w ordynku ku Bogu, jak armia ku dowódcy”. Także w głośnym dziele Lotariusza, późniejszego papieża Innocentego III, *O pogardzie świata albo nędzy stanu człowieczego* można było przeczytać:

Żołnierstwo jest tedy żywot ludzki na ziemi. Ażaj to nie prawe żołnierstwo, gdyż liczni a rozmaici nieprzyjaciele na nas ustawicznie godzą, aby nas pojmali, a prześladowają, aby nas zamordowali, Szatan i Człowiek, Świat i Ciało<sup>35</sup>

Odpowiedź na pytanie o sens i metody walki chrześcijanina udzielał między innymi Tomasz a Kempis. Jego traktat *O naśladowaniu Chrystusa*, w którym „święty Ignacy od czasu swego nawrócenia był rozmiłowany”<sup>36</sup>, mieścił w sobie wiele wskazówek dotyczących tego, jak „niezachwianie [...] wytrwać w dobrym”<sup>37</sup>. Wśród wielu refleksji znalazła się w trzynastym rozdziale księgi I również ta zaczerpnięta z *Księgi Hioba* (7, 1), mówiąca o bojowaniu. W księdze III (rozdz. 4) stwierdzającej, że w życiu doczesnym nie ma zabezpieczenia przed pokusami, do odbiorcy przemawia sam Chrystus. Monolog rozwija się w duchu ewangelicznego napomnienia o potrzebie gotowości i czujności oraz w klimacie Pawłowego wezwania do przyobleczenia duchowej zbroi Chrystusa (Ef 6, 5-6). Stawianie czoła pokusom wymaga dużo wysiłku ze strony żołnierza Chrystusa i nie gwarantuje osiągnięcia pokoju w życiu doczesnym<sup>38</sup>.

Do ignacjańskiej koncepcji *athleta Christi* nawiązywał Sęp w *Sonecie IV*: „Będę wojował i wygram statecznie” (w. 14). Loyola zapewne czytał *Enchiridion militis Chri-*

<sup>34</sup> Por. J. Błoński, *Mikołaj Sęp Szarzyński a początki polskiego baroku*, Kraków 1999, s. 185.

<sup>35</sup> Innocenty III, *O wzgardzie świata albo o nędzy stanu człowieczego*; cyt. za: J. Błoński, *dz. cyt.*, s. 185.

<sup>36</sup> Cyt. za: M. Strykowska, *Problematyka wolności w poezji Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*, [w] *„Corona scientiarum”. Studia z historii literatury i kultury nowożytnej ofiarowane Profesorowi Januszowi Pelcowi*, red. J. A. Chrościcki, Warszawa 2004, s. 89.

<sup>37</sup> T. a Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, Lublin 1983, V 2, s. 137.

<sup>38</sup> „Jeżeli w tym życiu szukasz odpoczynku, to jakże dojdiesz do wiecznego odpoczywania? [...] Szukaj prawdziwego spokoju nie na ziemi lecz w niebie [...]. Dla miłości Boga powinieneś chętnie znosić wszystko, mianowicie: trudy i boleści, pokusy, udrękę, niepokoje, braki, słabości [...]. Pomaga to do cnoty, ćwiczy młodego żołnierza Chrystusowego [...] (III 4).

stiani około roku 1525-26, ale miało to miejsce już po napisaniu znacznej części *Ćwiczeń duchownych* (1522), w których mieściły się *Rozmyślenia o dwóch sztandarach* wraz z ukonstytuowanym tam motywem *athleta Christi*<sup>39</sup>. Dlatego teza Jana Błońskiego o infiltracji erazmiańskiego konceptu żołnierza Chrystusowego w obręb medytacji ignacjańskiej jest – zdaniem Piotra Urbańskiego – po części chybiona. Mało prawdopodobna była możliwość korekty *Ćwiczeń*, dostosowująca dzieło Loyoli do wymowy ideologicznej *Podręcznika*. Podkreślał to sam Ignacy, kiedy po lekturze Erazma miał doznać stanu „dziwnego ostudzenia ducha”, co znalazło konkluzję w zakazie danym członkom Towarzystwa Jezusowego, odnośnie czytania dzieł holenderskiego myśliciela<sup>40</sup>.

Ostatecznie „Erazm i Ignacy to dwaj żołnierze Chrystusa, ale dzieli ich cały świat” – stwierdza Hugo Rahner<sup>41</sup>. Żyjący w świecie humanizmu chrześcijańskiego, wynoszącego człowieka na szczyt drabiny ontologicznej, Erazm nie angażował swojego „żołnierza” w walkę z wrogami – szatanem, światem i ciałem – stwierdza Piotr Urbański. *Homo militans* Erazma poprzez swą statyczność i bierność hołdował zasadzie: „żebyśmy zawsze byli pod bronią, żąda od nas Paweł nakazując modlić się nieustannie”<sup>42</sup>. Fakt zaciągnięcia się do wojska Chrystusowego jest jego inicjatywą i suwerenną decyzją. Pojęcia łaski nie wprowadza Erazm na karty *Enchiridionu* – dodaje badacz. Optymistyczna postawa konstytuuje w nim bowiem przeświadczenie o definitywnym zwycięstwie Bóżeo Pomazańca nad śmiercią i grzechem, które *notabene* zwalnia człowieka z trudu nieustannej walki: „jest tak wielkim optymistą, że można ‘Egipt’ - grzechy porzucić raz na zawsze, że już się do nich nie wróci”<sup>43</sup>. Wprawdzie „sprawcą zła jest ciało, prawdziwy stosunek człowieka do Boga oparty być musi na walce, na ciągłym dążeniu do przezwyciężania słabości natury cielesnej”<sup>44</sup>, ale ostatecznie wystarczy tylko bezgranicznie zaufać Bogu, naśladować Jego Syna i pozostawać czujnym, pełniąc straż w czasie ziemskiego życia.

Wydaje się, że uwagi Urbańskiego o istocie walki duchowej obecnej w *Podręczniku* domagają się przeformułowania. Słuszne jest stwierdzenie badacza, że sposób prowadzenia wojny z przeciwnikami określała formuła raczej statyczna, redukująca wysiłek żołnierza do czujnego i ustawicznego trwania na posterunku<sup>45</sup>. Niemniej *athleta* Erazma walczył zarówno z szatanem jak i światem oraz ciałem. Erazm zakłada także obecność

<sup>39</sup> Motyw *athleta Christi* pojawił się w początkowych słowach *Formuły Towarzystwa Jezusowego* z 1550 roku: „Ktokolwiek zechce walczyć pod sztandarem krzyża o sprawy Boga w naszym Towarzystwie, które pragniemy zaszczycić imieniem Jezusa, oraz służyć jedynie Panu i Jego Oblubienicy – Kościołowi pod kierunkiem rzymskiego biskupa, zastępcy Chrystusa na ziemi, ten niech sobie w sercu uświadomi, że złożyłwszy uroczysty ślub czystości, ubóstwa i posłuszeństwa jest zobowiązany ustawicznie trwać przy Panu naszym jako Jego żołnierz” (cyt. za: P. Divarok, *Droga wewnętrzznego poznania. O „Ćwiczeniach duchownych” św. Ignacego Loyoli*, przeł. B. Stoczek, Kraków 2002, s. 182).

<sup>40</sup> Por. P. Urbański, *Mikołaja Sępa Szarzyńskiego poetycki traktat o naturze i łasce*, w tenże, *Natura i łaska w poezji polskiego baroku. Okres potrydencki. Studia o tekstach*, Kielce 1996, s. 48.

<sup>41</sup> H. Rahner, *Geneza i duch pobożności ignacjańskiej*, [w] I. Loyola, *Pisma wybrane. Komentarze*, t.1, oprac. M. Bednarz, Kraków 1968, s. 632.

<sup>42</sup> Erazm z Rotterdamu, *Podręcznik żołnierza Chrystusowego nauk zbawionych pełny*, przeł. J. Domański, Warszawa 1965, s. 20.

<sup>43</sup> P. Urbański, *dz. cyt.*, s. 48-50.

<sup>44</sup> A. Ściegienny, *Spór Erazma z Lutrem*, [w] *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, red. M. Drużkowski, Warszawa 1966, s. 188.

<sup>45</sup> Por. Erazm z Rotterdamu, *dz. cyt.*, s. 7-9.

łaski Bożej, z którą człowiek współpracuje, ale w każdej chwili może się zamknąć na jej działanie<sup>46</sup>.

Postawa nieufności do natury ludzkiej, jaką przejawiał Loyola kazała otwierać się na przyjęcie woli Boga. Sam wielokrotnie przeżywał chwile niepewności:

Raz odczuwał w sobie taką jałowość, że nie znajdował smaku w modlitwach chórowych, ani w słuchaniu mszy św. Ani w żadnej innej modlitwie jakiej się oddawał. Kiedy indziej działo się z nim wręcz przeciwnego [...]<sup>47</sup>.

Zwątpienie, które niejednokrotnie określało stan jego ducha doprowadziło do tego, że Loyola stracił zaufanie do człowieka i mocy, którymi on włada. Wzywał jednocześnie do przyjęcia postawy heroicznej, wyrażającej się w całkowitym posłuszeństwie wobec Chrystusa i Jego Kościoła. Zjednoczenie woli człowieka z wolą Bożą miało stać się aktem dobrowolnego poddaństwa, pomimo milczenia Rozkazodawcy. Sępowi bliższy był wzorzec ignacjański niż „asekuracyjny” i zachowawczy program żołnierski zamieszczony w *Enchiridionie*. Człowiek Erazma walczył co prawda z metafizycznymi wrogami, ale ograniczał się raczej do bycia strażnikiem twierdzy swojego życia. Dla myśliciela z Rotterdamu momentem włączenia pod sztandar był chrzest:

Czy nie wiesz, żołnierzu Chrystusowy, że już wtedy, gdy cię wtajemniczano w misteria życiodajnego chrztu, zaciągnąłeś się pod znak Chrystusa-Wodzka? [...] Czy do tego ślubu można by dodać coś bardziej uroczystego, bardziej zobowiązującego?<sup>48</sup>.

Poezja Sępa jakby powątpiewała w skuteczność Erazmowego trwania na straży. Posiadanie rycerskiej pieczęci Chrystusa oznacza bowiem coś więcej niż „bycie na posterunku”. Sęp wykracza poza domenę biernego czuwania, nie godząc się na pokój, którego zażywają żołnierze Erazma. Dynamika *Rytmów* odzwierciedla pełne dramatyzmu, ale i ufności w moc Boga, dążenie do Absolutu: „Pokój - szczęśliwość, ale bojowanie / byt nasz podniebny” (*Sonet IV*, w. 1-2). W poezji Szarzyńskiego trudno znaleźć przeja- wy Erazmowego uspokojenia, wynikającego z faktu, że „człowiek już porzucił ‘Egipt’ i nigdy, nawet myślą do niego nie wróci”. Humanistyczna wiara w godność natury ludzkiej, zdolnej siłą woli i rozumu uchronić się przed atakami grzesznych namiętności, ustępuje miejsca służbie, rozumianej w duchu ignacjańskim. Paradoks dobrowolnego ubewłasnowolnienia na rzecz przynależności do Chrystusa, może stać się fundamentem bojowania (tak jak u Loyoli). Wołanie Sępa:

Ty mnie przy sobie postaw, a przezpiecznie  
będę wojował i wygram statecznie.  
(*Sonet IV*, w. 13-14)

<sup>46</sup> Tamże, s. 18.

<sup>47</sup> I. Loyola, *dz. cyt.*, s. 50, (21).

<sup>48</sup> Erazm z Rotterdamu, *dz. cyt.*, s. 9.

jest echem końcowego monologu z *Rozmyślań o dwóch sztandarach*<sup>49</sup>, w którym kandydat prosi o „łaskę przyjęcia pod Jego [Chrystusa] sztandar”<sup>50</sup>. Wydaje się, że słowa Loyoli są bliższym kontekstem tych wersów Sępa niż zaproponowane przez Wydawców zdanie Ludwika z Granady: „Jeśli się zbrojne wojska przeciwko mnie oburzą, nie będę się ich lękał, albowiem Ty, Panie, ze mną ustawnie będziesz” (s. 147). *Sonet IV* stanowi zatem swego rodzaju egzemplifikację programu rozważań Loyoli na drugi tydzień rekolekcji medytacyjnych. Wszystko konstituuje dobrowolnie powzięta decyzja o podjęciu walki nie tyle w swoim, ile w Bożym imieniu<sup>51</sup>. Istotę rycerstwa rozumiał św. Ignacy jako „wierność ideałowi i lojalność względem danej osoby. W Chrystusie znalazł osobę, która była również doskonałym ideałem. To sekret jego powodzenia”<sup>52</sup>. Stąd też *Rozważania o dwóch sztandarach* są podstawową medytacją *Ćwiczeń*: „jeden [sztandar – T. L.] należy do Chrystusa, najwyższego naszego wodza i Pana, drugi do Lucyfera, śmiertelnego wroga naszej ludzkiej natury”<sup>53</sup>.

Obozowiska jakie Loyola wyznacza owym „hetmanom” (Chrystusowi i Lucyferowi), stanowią skonkretyzowaną geograficznie przestrzeń Jerozolimy i Babilonu. Zapowiadana bitwa z pewnością odbędzie się więc w miejscu, które można będzie dokładnie zidentyfikować. Tymczasem plan zewnętrzny przeradza się u Loyoli w symbol duchowego starcia istniejących w człowieku sprzeczności. Nie inaczej jest u Sępa, który wojnę z „szatanem, światem i ciałem” sprowadził do wymiaru moralnego:

[...] On srogi ciemności  
hetman i świata łakome marności  
o nasze pilno czynią zepsowanie.  
(*Sonet IV*, w. 2-4)

Losem człowieka jest podjęcie heroicznego wysiłku przeciwko ziemskim pokusom i szatanowi, który jawi się także jako „książę tego świata”. „Świata łakome marności” przywodzą na myśl figurę starożytnego Babilonu – symbolu wszystkiego, co wiąże

<sup>49</sup> *Rozmyślanie o dwóch sztandarach* z dnia czwartego jest silnie zakorzenione w *Piśmie św.* Stanowi syntezę historii zbawienia, traktującej o duchowej walce między szatanem i jego zastępami a Bogiem (Por. *Listy św. Pawła, Apokalipsa św. Jana*). Jerozolima staje się w wizji Loyoli egzemplifikacją dobra będącego źródłem ubóstwa, pokory i gotowości przyjmowania obelg a także różnego rodzaju zła. Kojarzona z niewolą narodu wybranego potęga babilońska implikuje zaś zniewolenie duchowe, co Ignacy przedstawił za pomocą obrazu „zarzucania sieci i kajdan” – [142]. Bronią przeciwko pokusom wysuwany przez szatana i jego demonów jest najpierw: „ubóstwo przeciw bogactwu, następnie obelgi i pogarda przeciw zaszczytom światowym, wreszcie pokora przeciw pysze” – [146]. To jakby echo biblijnej konstatacji, że „Bóg pysznym się sprzeciwia, a pokornym udziela swej łaski” (Pn 3, 34). Dlatego Loyola będzie mówił o pokornej prośbie jaką człowiek powinien kierować do „Pana [o dar] łaski przyjęcia pod Jego sztandar” – [147]. *Rozmyślanie* koresponduje z biblijnym opowiadaniem o starciu Dawida z Goliatem. Orężem Lucyfera u Loyoli jest pycha, natomiast Goliat, będący obrazem szatana, używa potężnych środków do zgładzenia człowieka. Pozbawiony rycerskiego ekwipunku Dawid zwycięża jednak nad przeciwnikiem, ponieważ zbroję uczynił z pokornej ufności swemu Bogu. Zob. H. Dziadosz, *Doświadczyć Boga. Życie chrześcijańskie w „Ćwiczeniach duchownych” św. Ignacego Loyoli*, Kraków 2000, s. 197.

<sup>50</sup> I. Loyola, *dz. cyt.*, s. 63.

<sup>51</sup> Por. J. Błoński, *dz. cyt.*, s. 188.

<sup>52</sup> P. Divarkar SJ, *Droga wewnętrzznego poznania. O „Ćwiczeniach duchownych” św. Ignacego Loyoli*, przeł. B. Stoczek, Kraków 2002, s. 157.

<sup>53</sup> I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, przeł. J. Ozóg SJ, Kraków 2003, s. 60, [136].

się z grzechem, pokusą, doczesną marnością i domeną diabła. (Podobne obrazowanie występuje m. in. w *Apokalipsie*). Wizja „srogiego hetmana” koresponduje z ignacjańskim wyobrażeniem Lucyfera: „Przywódca wszystkich nieprzyjaciół siedzi na tym rozległym polu babilońskim niby na ogromnym tronie z ognia i dymu. Postać jego jest straszliwa i przerażająca”<sup>54</sup>. Analogicznie sytuacja, w której:

[...] świata łakome marności  
o nasze pilno czynią zepsowanie.  
(*Sonet IV*, w. 3-4)

przypomina taktykę działalności duchów nieczystych w *Ćwiczeniach duchownych*:

[Lucyfer – T. L.] wzywa [...] niezliczone demony [...] rozsyła [je]: jednych do takiego miasta, drugich do innego – i tak na cały świat. Nie pomija żadnej dzielnicy kraju, żadnego miejsca, stanu, ani jakichkolwiek szczególnych osób. [...] napomina, żeby na ludzi zarzucali sieci i kajdany<sup>55</sup>.

Nie dziwi fakt, że człowiek upada, skoro zewsząd otaczają go „zbiegłe lubości”, zakuwające w kajdany grzechu. W refleksji św. Ignacego ukazują się pod postacią „niezliczonych demonów”, rozsyłanych po świecie (jakby poprzez analogię do misyjnego orędzia Chrystusa, przypominającego o konieczności szerzenia kerygmatu: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” – Mk 16, 15). „Najpierw mają kusić żądzą bogactw [...]. W ten sposób dojdą do próżnej chwały światowej, a potem do wielkiej pychy. W ten pierwszym stopniem jest bogactwo, drugim próżna chwała, a trzecim – pycha”<sup>56</sup>. Ale „hetman ciemności” posługuje się nie tylko światowymi rozkoszami. By osłabić ducha zaprasza do swoich niecznych celów również ciało, które zwiedzione pozornymi wartościami, prowadzi człowieka ku upadkowi:

Ten nasz dom – ciało, dla zbiegłych lubości  
niebacznie zajrzając duchowi zwierzchności,  
upaść na wieki żądać nie przestanie.  
(*Sonet IV*, w. 6-8)

Człowiek *Rytmów* wobec potężnych zakusów diabelskich – świadomy własnej bezsilności – zanosi błagalne pytanie do Boga: „Cóż będę czynił w tak straszliwym boju?” (w. 9). Wołanie Sępa, targanego wewnętrznymi sprzecznościami rozbrzmiewa tonem aklamacji św. Ignacego, który:

Pewnego razu, gdy był szczególnie dręczony, zaczął się modlić i w zapale głośno wołać: „Pomóż mi, Panie, bo nie znajduję żadnego lekarstwa u ludzi, ani u żadnego innego stworzenia. Gdybym sądził, że będę mógł je znaleźć, żaden trud nie byłby dla mnie za wielki. Ukaż mi, Panie, gdzie mógłbym znaleźć lekarstwo!”<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> Tamże, [140], s. 61.

<sup>55</sup> Tamże, [141] - [142], s. 61.

<sup>56</sup> Tamże, [142], s. 61.

<sup>57</sup> I. Loyola, *Autobiografia, czyli Opowieść Pielgrzyma*, (23), Kraków 1994, s. 52.

Św. Paweł miał sprawdzone remedium:

Przyobleczcie pełną zbroję Bożą, byście mogli się ostać wobec podstępnych zakusów diabła. Nie toczy my bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw duchowym pierwiastkom zła na wyżynach niebieskich.

(Ef 6, 11-12).

Aby znaleźć siłę do tego, co Szarzyński nazwał „wojną [...] z szatanem, światem i ciałem”, a Loyola określił mianem „działania przeciw własnej swojej zmysłowości i przeciw swojej miłości cielesnej i światowej”, potrzebna jest łaska od Boga. O ten dar wspólnymi głosem obaj zabiegają. Św. Ignacy kieruje „prośbę o poznanie podstępów złego przywódcy i o pomoc w ustrzeżeniu się przed nim”<sup>58</sup>. Sęp złoży deklarację całkowitej zależności od Chrystusa:

Królu powszechny, prawdziwy Pokoju,  
zbawienia mego jest nadzieja w Tobie.  
(*Sonet IV*, w. 11-12)

Na końcu – posługując się paradoksem – prosi o łaskę przyjęcia w szeregi wojska Chrystusa-Króla. W podobny sposób uczył Loyola, twierdząc że wszelkie zwycięstwo uzależnione jest od daru łaski, uzdalniającej do wzniosłych porywów ducha, a nie od suwerennej decyzji człowieka, jak przedstawiał to Erazm. Walka, do której powołuje Chrystus, wiedzie przez trud samozaparcia i sprzeniewierzenia się własnej naturze, dramatycznie rozdartej wskutek grzechu. Bez pomocy „z góry” człowiek nie będzie w stanie zapanować nad jej buntowniczym usposobieniem. Toteż konieczne staje się stłumienie wszelkiego oporu i dobrowolne *fiat* powiedziane Bogu. W specyficzny sposób rozumie więc św. Loyola pojęcie aktywizmu. Jak zauważa Karol Górski – hiszpański święty, trawestując słynną maksymę św. Augustyna o Opatrzności, „stawiał zasadę, że należy pracować tak, jakby wszystko zależało tylko od nas, a równocześnie być przekonanym, że Bóg sam wszystkiego dokona, a nie my” – i dodaje: „uczniów świętego Ignacego obowiązywało żołnierskie posłuszeństwo i walka ze złem zarówno w sobie, jak i poza sobą”<sup>59</sup>.

Ostatecznie obaj – Loyola i poeta – wyznają gotowość poddańczej i dobrowolnej służby, prosząc jednocześnie o łaskę przyjęcia pod sztandar Chrystusa. Sęp ogłasza *credo* swojej heroicznej postawy:

Ty mnie przy sobie postaw, a przepiecznie  
będę wojował i wygram statecznie.  
(*Sonet IV*, w. 13-14)

<sup>58</sup> I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, s. 56.

<sup>59</sup> K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 159.

Zaś Loyola składa przysięgę wierności Bożej sprawie:

Odwieczny Panie wszystkich rzeczy! Oto przy łaskawej pomocy ofiaruję się w obliczu nieskończonej dobroci Twojej [...]. Chcę i pragnę i taka jest moja dobrze przemyślana decyzja, byle to było ku lepszej służbie Tobie i większej Twojej chwale [...]<sup>60</sup>.

Aby zostać żołnierzem Chrystusa, należy uznać Jego zwierzchnictwo i zdobyć się na Tomaszowe wyznanie: „Pan mój i Bóg mój”. Następnie trzeba zechcieć usłyszeć Jego wołanie i uczestniczyć w trudach duchowej wojny z siłami ciemności. Wsparcie ze strony Boga okaże się tym większe, im Jego żołnierz włoży więcej wysiłku do walki ze złem. Podobnych refleksji brak u Erazma, natomiast gdy Sęp pisze w *Sonecie II*:

O, Święty Panie, daj, niech i my mamy,  
to, co mieć każesz, i Tobie oddamy!  
(w. 13-14)

nie można wykluczyć oddziaływania ignacjańskiego apelu o ufnie pełnienie obowiązków rycerza-chrześcijanina. *Rytmy* nie odwzorowywały jednak metody pobożności medytacyjnej *Ćwiczeń duchownych*. Mniej lub bardziej świadomie poeta powtarzał w swej poezji pewne etapy ignacjańskich rozważań. Oto bowiem rozpoznanie sytuacji człowieka w świecie:

Niestale dobra! O, stokroć szczęśliwy,  
który tych cieniów w czas zna kształt prawdziwy  
(*Sonet I*, w. 13-14)

stanowiło asumpt do dobrowolnego zrzeczenia się własnej woli na rzecz poddaństwa Bożego:

Proch podnóżka Twojego - czemu wolność mamy  
Twych ustaw ustępować, w których żywot znamy,  
[...]  
a utwierdź wolność chceniu, której nie zna użyć;  
(*Pieśń II*, w. 13-14, 19)

i czyniło z człowieka uczestnika walki duchowej:

Ty mię więź, Ty sturuj sam - tak skończę bieg w cale.  
(*Pieśń IX*, w. 16)  
[...] będę wojował i wygram statecznie.  
(*Sonet IV*, w. 14)

Rozsiane w poezji Sępa okruchy medytacji ignacjańskich świadczą o jego znajomości *Ćwiczeń duchownych*, ale nie układają się w obręb konkretnych wierszy w wyrazisty paradygmat. Obdarował zatem Sęp bohatera swojej poezji dwoistą charakterystyką

<sup>60</sup> I. Loyola, *Autobiografia...*, s. 45-50.



ką. Wyłaniał się z *Rytmów* człowiek święty, w swojej bierności całkowicie oddany Bogu, a jednocześnie pełniący aktywną służbę dla Jego chwały. Śmierć dla świata staje się konsekwencją wielkiego pragnienia życia dla Chrystusa. Podobnie jak u Loyoli – jest to „dwoistość, właściwa doktrynie służby: obojętny sobie samemu, chrześcijański rycerz, [...] nie przestaje troskać się, działać i poświęcać, ale w imieniu Boga i boską, nie własną mocą<sup>61</sup>.

W kontekście problematyki rycerskiej *Ćwiczeń duchownych* Loyoli zastanawia w *Rytmach* kolejność sonetów. *Sonet I* i *Sonet II* są jakby poetyckim powtórzeniem tematyki pierwszego tygodnia medytacji (nędza człowieka i świata spowodowana grzechem, krótkość życia, oddalenie od Boga, niepewność):

I. chciwa [...] śmierć – tuż za nami spore czyni kroki!  
(w. 1-2)  
błędów mych widzę, które gęsto jedzą  
strwożone serce ustawiczną nędzą,  
(w. 6-7)

II. Z wstydem poczęty człowiek, urodzony  
z boleścią, krótko tu na tym świecie żywie,  
(w. 1-2)

Z kolei *Sonet III*, wprowadzając motyw *deesis*, zawiera wołanie do Matki Bożej o łaskę pośredniczenia w modlitwie o przyłączenie pod sztandar Jej Syna:

III. Tyś jest dusz naszych jak księżyc prawdziwy, [...] (w. 9)  
Ale <Ty> zarzą już nam nastań raną,  
pokaż Twego słońca światłość żadaną.  
(w. 13-14)

Jednocześnie zapowiada wątek *athleta Christi* i koncepcję bojowania, obecne w *Sonecie IV*, który, jak to zostało pokazane wyżej, nawiązywał do ignacjańskich *Rozważań o dwóch sztandarach*. Tam również modlący się kandydat zanosił błaganie do Maryi o wyproszczenie „u Syna i Pana swego łaski, aby [...] [go] przyjął pod swój sztandar”<sup>62</sup>. Żołnierz Loyoli w *Kontemplacji pomocnej do uzyskania miłości* całkowicie oddaje się Chrystusowi-Wodzowi:

Zabierz, Panie, i przyjmij  
Całą wolność moją,  
Pamięć moją i rozum,  
I wolę mą całą,  
Cokolwiek mam i posiadam.  
Ty mi to wszystko dałeś –  
Tobie to, Panie, oddaję.  
Twoje jest wszystko.

<sup>61</sup> J. Błoński, *dz. cyt.*, s. 188.

<sup>62</sup> I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, [147], s. 62-63.

Rozporządzaj tym w pełni  
Wedle swojej woli.  
Daj mi jedynie miłość Twą i łaskę,  
Albowiem to mi wystarcza<sup>63</sup>.

Sęp w *Sonecie V* składa deklarację miłości do swego Pana, w której znajdzie realizację platońska koncepcja *circuitus spiritualis*, zawarta w dwuwierszu *Sonetu II*:

O święty Panie, daj, niechaj i my mamy  
to, co mieć każesz, i Tobie oddamy.  
(w. 13-14)

Targany wewnętrznie bohater *Sonetów* i *Pieśni* mógł dostrzec w doktrynie Loyoli szansę odnalezienia swoistego *axis mundi*. Byłby to „stały punkt”, utwierdzony na fundamencie dyscypliny duchowej, który pozwalałby osiągnąć uspokojenie (przynajmniej częściowe) własnego „ja”.

*Sonet IV*, stanowiący *credo* refleksji o wojnie duchowej Szarzyńskiego, posiada charakter palimpsestu w tym sensie, że na jego wymowę złożyły się różne tradycje rozważań o walce duchowej chrześcijanina z wrogami zbawienia. Zapoczątkował ją już Hiob słynnym: „Czyż nie do bojowania podobny żywot człowieka?” (Hi 7, 1). Sęp nawiązał w tytule do biblijnego wersetu, czyniąc z niego punkt wyjścia do omówienia kondycji własnej natury, doświadczanej wewnętrzną walką ducha i ciała. Ale był jeszcze św. Paweł dostrzegający podobny stan własnego jestestwa, był Augustyn boleśnie przeżywający dramat „bycia pomiędzy” *tempus* i *aeternitas*. Szarzyński swój status ontologiczny określił mianem „bytu podniebnego”, zamieszkującego niedoskonały świat ziemski, o którym Kohelet powiedział kiedyś: „marność nad marnościami” (Koh 1, 2). Powyżej sfery księżycza roztacza bowiem swą doskonałość wieczne niebo, ku któremu dąży walczący duch, upatrujący w nim perspektywę szczęśliwego obcowania z *Summum bonum*. Tym sposobem autor *Sonetu IV* wpisał się w polifoniczną tradycję wywołów o walce chrześcijanina z podstępными działaniami nieprzyjaciół.

Tytuł sonetu korespondował również ze słynnym traktatem Innocentego III *De contemptu mundi*, w którym zawierało się kategorię stwierdzenie:

Żołnierstwo tedy jest żywot ludzki na ziemi. Aż to nie prawe żołnierstwo, gdyż rozliczni a rozmaici nieprzyjaciele na nas ustawicznie godzą [...]. Szatan i Człowiek, Świat i Ciało? Szatan ze złościami i pożądliwościami, Człowiek z bestyjkami, Świat z elementy i żywioły, Ciało ze zmysłami [...]. Lecz nasze bojowanie nie jest przeciw ciału i krwi, ale przeciwko księżętom i mocom, naprzeciwko rządcom świata tych ciemności, naprzeciwko duchom nieczotliwym a złym na powietrzu<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> Tamże, [234], s. 95.

<sup>64</sup> Innocenty III, *O wzgardzie świata albo o nędzy stanu człowieczego*, cyt. za: J. Błoński, *dz. cyt.*, s. 185.

Płynące z literatury ascetyczno-mistycznej inspiracje czerpał Sęp głównie za pośrednictwem hiszpańskiego mnicha Ludwika z Granady, który pozostawał dla niego szczególnie bliską postacią<sup>65</sup>. Fascynacja sposobem życia hiszpańskiego zakonnika wpłynęła w jakimś stopniu na duchowość Szarzyńskiego i zapewne przyczyniła się do przekładu *Różańca*<sup>66</sup>. Granada miał w chwile „zawieszenia” związane z niemożnością rozeznania co do kierunku rozwoju wewnętrznego. Miał wybór między mistycyzmem, do którego tęsknił, a ascetyzmem<sup>67</sup>. Oficjalnie cofnął się przed wkroczeniem na drogę religijnej samotności (być może z obawy przed działaniami kontrreformacyjnymi w Hiszpanii) w duchu pozostawał jednak na poły mistykiem.

Pierwotny plan medytacji Granady zakładał „ukształtowanie chrześcijanina doskonałego” poprzez zindywidualizowane praktyki religijne i stanowił pokłosie jego humanistycznego światopoglądu. Idea „chrześcijanina doskonałego” miała zaś nawiązywać do antycznej kategorii piękna i biblijnej tradycji, określającej człowieka mianem Bożego arcydzieła. Plan hiszpańskiego zakonnika na gruncie Europy Środkowej, gdzie żywe były spory konfesyjne, został przyćmiony aurą przygnębienia i niepokoju. Podczas medytacji samotne sumienie stawało się polem wewnętrznej walki i konfliktem duchowych władz, kończącym się często porażką. To wzmagало poczucie dramatyzmu i nieporadności. Samozadowolenie ustępowało miejsca samoudręczeniu. Osiągnięcie duchowej harmonii, która miała stać się udziałem wierzącego, stawało się trudne<sup>68</sup>.

Mimo niewątpliwego wpływu refleksji mistycznej Granady Szarzyński – zdaniem Jana Błońskiego – skłaniał się raczej ku drodze ascetycznej, co wynikało z jego potrzeby doświadczenia widzialnego autorytetu, jakim był Bóg i Kościół. Wybierając mistyczne oddalenie od świata, mógłby osiągnąć upragniony spokój bez ascetycznego bojuwania ze światem i własną naturą. Tym samym musiałby pogodzić się z perspektywą samotności, połączoną z brakiem jakichkolwiek zewnętrznych zapewnień.

Poprzez *Rytmy* przebija strach przed samotnością w ogóle i przed dramatyczną wizją bycia sam na sam z własnym „ja”. Toteż Sęp domaga się autorytetu – twierdzi Błoński – z którym mogły podjąć – już wówczas nie beznadziejną (bo wspólną) – walkę z przeciwnościami. Kontrreformacyjna dyscyplina duchowa i eklezjalna tym wewnętrznym pragnieniom Sępa wychodziła naprzeciw<sup>69</sup>. Płynący z doktryny ignacjańskiej ascetyczny nakaz walki w służbie Chrystusa niewątpliwie wskazywał jakiś kierunek.

<sup>65</sup> *Wprowadzenie do lektury*, [w] Mikołaj Sęp Szarzyński, *Poezje zebrane*, wyd. R. Grześkowiak, A. Karpiński, przy współpracy K. Mrowcewicz, Warszawa 2001, s. 27-28.

<sup>66</sup> Tamże, s. 27-28.

<sup>67</sup> Osobliwe koincydencje z medytacją o *Dwóch sztandarach* Loyoli stwarza refleksja Granady na temat konieczności przeciwstawienia się własnemu „ja”. W swym dziele w polskim przekładzie zatytułowanym *Abyś nie zapomniał, że jesteś chrześcijaninem* (przeł. K. Niklewiczówna, Poznań 1987) pisze: „Sługa Boży rozumie dobrze prawdę tej nauki, podwiązuje szaty i chwytą za broń przeciw samemu sobie aby walczyć pod królewskim sztandarem i pod szlachetnym Wodzem” (s. 296). Walka o tyle będzie możliwa, o ile jej fundament będzie tkwił w zawierzeniu Chrystusowi-Wiecznemu Bojownikowi na rzecz zbawienia świata. Granada dodaje: „Naśladuj Pana we wszystkim co możesz [...] walcz u Jego boku [...]” (s. 208). Kiedy indziej wspomina o udziale łaski Bożej w pokonywaniu przeciwności zewnętrznych i wewnętrznych – związanych ze skutkami grzechu pierwotnego: „Nie ma na świecie rzeczy tak trudnej, której by nie mogła pokonać usilna wytrwałość w połączeniu z łaską Bożą” (s. 305). Zob. A. Del Rio, *Historia literatury hiszpańskiej. Podręcznik*, t. 1, *Od początków do 1700 roku*, Warszawa 1970, s. 250-252.

<sup>68</sup> Por. J. Błoński, *dz. cyt.*, s.180-184.

<sup>69</sup> Por. *Tamże*, s. 180-184.

\*\*\*

O jakości bycia w świecie zależy sposób istnienia człowieka. Problematyka wojny duchowej w poezji Mikołaja Sępa Szarzyńskiego ujmuje osobę ludzką jako jednostkę działającą, która poprzez działanie w świecie doczesnym określa swoje miejsce w bycie wiecznym<sup>70</sup>. Warto przypomnieć, że czynności żołnierskie ukazane w *Rytmach* nie sprowadzają się tylko do działań natury duchowej, lecz znajdują swoją eksplikację także w wymiarze realistycznym, dosłownym, co znajduje odzwierciedlenie w utworach patriotycznych (*Pieśń V. O Fridruszu*<sup>71</sup>, *Pieśń IV. O Strusie*<sup>72</sup>).

W pieśniach poeta traktuje o niezłomnej służbie ojczyźnie, męstwie na polu bitwy, a w końcu bohaterskiej śmierci. Nieprzyjaciel znajdował się na zewnątrz, był wrogiem państwa zdolnym odebrać zdrowie i życie. W walce z pogańskimi Tatarami polegli Fridrusz i Strus. Nieprzyjaciel istniał nie tylko w rzeczywistości zewnętrznej. Wszelkie zmagania dobra ze złem miały miejsce w samym człowieku. Bohater *Rytmów* miał świadomość ścierania się w nim antagonistycznych sił, wiedział, że trzeba mu będzie zmagać się z własną niedoskonałością w imię jedności z Bogiem. Walcząc z szatanem, światem i ciałem zyskiwał miano rycerza Chrystusowego.

Ale nawet heroiczne czyny obrońców państwa polskiego ukazane przez Szarzyńskiego w *Rytmach* nie pozostają bez wpływu na ich losy w bycie pośmiertnym. Okazuje się bowiem, że działania materialne mogą być rozpatrywane z punktu widzenia celu ostatecznego. Słowa Kochanowskiego: „A jeśli komu droga otwarta do nieba / Tym co służą ojczyźnie” znajdują w tych wierszach potwierdzenie. Bohaterowie utworów patriotycznych Sępa mają świadomość posłannictwa religijnego narodu, są przeświadczeni, że poprzez walkę, jaką toczą z niewiernymi, zyskują sobie nagrodę życia wiecznego.

W poezji Szarzyńskiego czyny wojenne pierwszego rodzaju (walka z ziemskim nieprzyjacielem) używają swoich nazw i kategorii działaniom wewnętrznym. Dzięki temu możliwe staje się obrazowe przedstawienie rzeczy dziejących się w sferze ducha. Aktywistyczna koncepcja losu człowieka uwidoczniła się w poezji Sępa w skojarzeniach i metaforach militarnych. Życie jest zatem „bojowaniem”, „strasliwym bojem”, jednostka ludzka prowadzi wojenne zmagania z „zazdrosnym wojskiem”, szatan okazuje się być „hetmanem ciemności”, a Bóg „ratunkiem duszy”, „stworzenia obrońcą”.

<sup>70</sup> Problematyce tej poświęcił swoją książkę M. Lenart, *Miles pius et iustus. Żołnierz chrześcijański katolickiej wiary w kulturze i piśmiennictwie dawnej Rzeczypospolitej (XVI-XVIII w.)*, Warszawa 2009.

<sup>71</sup> *Pieśń o Fridruszu* opiewa bohaterską śmierć jednego z członków wielkich rodów Rusi Czerwonej, Fridrusza Herburta, dworzanina królewskiego. Jako chorąży dworski (od 1517) wslawił się bohaterstwem w walce z Tatarami. 2 sierpnia 1519 roku przeszedł do historii jako niefortunna bitwa stoczona pod Sokalem – twierdzą nadbużańskiej, niedaleko Zamościa. Nie tylko Sęp podjął się próby uwiecznienia fatalnego starcia polskiego oddziału z Tatarami. Czyny dzielnego Herburta opisał również Marcin Bielski w *Kronice to jest historii świata*, Stanisław Orzechowski w *Quincunx to jest Wzór Korony Polskiej na cynku wystawiony*. Zob. *Objaśnienia*, [w] Mikołaj Sęp Szarzyński, *Poezje zebrane*, Warszawa 2001, s. 169-172.

<sup>72</sup> *Pieśń o Strusie* stanowi kontynuację problematyki zapoczątkowanej w *Pieśni o Fridruszu*. Sęp nawiązał do wydarzeń z 1571 roku, kiedy to w bitwie nad rzeką Rastawicą poległ od tatarskich strzał Stanisław Strus herbu Korczak. Polskimi oddziałami dowodził wówczas hetman koronny Jerzy Jazłowiecki. Żarliwość heroizmu, honor, pragnienie sławy i chęć zasłużenia się ojczyźnie, to wszystko charakteryzuje sylwetkę Strusa, który podobnie jak Herbert przedkładał honor żołnierza nad możliwość ocalenia życia. Zob. *Objaśnienia*, [w] Mikołaj Sęp Szarzyński, *Poezje zebrane*, s. 172-175.

„Aniołów wojska” walczą w wojnie światła z ciemnością.

Bohater *Rytmów* walczy o Boga. Gdy człowiek znajduje się blisko Stwórcy świat przestaje być atrakcyjny i pociągający. Ale dusza uwięziona w ciele, zawieszona między *tempus* a *aeternitas* egzystuje w ciągłym niepokoju spowodowanym brakiem bezpośredniej relacji z Absolutem. Szarzyński podobnie jak Granada postrzega ziemski czas w kategoriach próby. W tym czasie „danym” i „zadany” można wykreować wieczność narzucając sobie odpowiednią dyscyplinę, trud kształtowania wewnętrznego. W świetle problematyki wojennej autora *Rytmów* interpretacja świata jest jednoznaczna: należy walczyć ze złem otoczenia i w swoim własnym, po to, by nie dać odcisnąć w swym sercu znaków przemijania. Jako *miles peregrinus* poeta przelamuje bariery własnego ciała na drodze ku spotkaniu z Bogiem i doświadczeniu Absolutu. Dla Szarzyńskiego najważniejsze wartości osadzone są w przestrzeni *aeternitas* i dla nich rycerz Chrystusa gotowy jest zanegować wartości doczesne. Czas, w którym poeta przeżywa swoją walkę, zostaje uświęcony „poprzez rodzące się [w nim – T. L] przecucie, że w trudach i niedolach nie żyje na darmo, ale dzięki uczestnictwie w walce, o stawkę najwyższą”<sup>73</sup> – istnieje dla Boga.

Dla bohatera *Rytmów* świat wyszedł z pierwotnego toru wskutek sprzeniewierzenia się Bożej woli przez pierwszego człowieka. Wrzucony w rzeczywistość, która tak daleko odeszła od dawnej harmonii, naznaczony stygmatem wewnętrznego rozdarcia i rozpięty między antynomiami bytu, zaczyna zwracać swoje pragnienia w kierunku prawdziwej szczęśliwości, którą utożsamia ze spoczynkiem w Bogu. Sępowi cisną się na usta pełne tęsknoty słowa św. Augustyna: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie” (*Wyzn.*, I 1). W imię tej tęsknoty podejmie trud zmagania z przeciwnościami zagradzającymi drogę do *Summum bonum*. „Jak gorąco pragnąłem, Boże mój, o, jakże ja pragnąłem odlecieć od rzeczy ziemskich do Ciebie!” (*Wyzn.*, III 4) – powtórzy Sępowy pielgrzym i rycerz za myślicielem z Tagasty.

Byt ziemski, który postrzegał jako niewolę, rodził w pielgrzymie gorące pragnienie niebiańskiej ojczyzny. Jak przystało na prawdziwego żołnierza Chrystusa, wyrzeka się doczesnej rzeczywistości i oddaje w niewolę Boga. Paradoksalnie odzyskuje wolność, by stanąć przy Stwórcy, i u Jego boku prowadzić bój z nieprzyjaciółmi duszy. Gdyby jego wola skłonna była tylko do „czynienia zła”, całe bojowanie nie miałyby sensu. Wolna wola Sępa jest co prawda wolą skażoną w skutek grzechu pierworodnego, ale nie ciąży jedynie ku złu<sup>74</sup>. Już sama egzystencja w przestrzeni wyboru, zmagania z

<sup>73</sup> D. Künstler-Langner, *Przeżycie czasu w poezji Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*, [w] „*Corona scientiarum*”. *Studia z historii literatury i kultury nowożytnej ofiarowane Profesorowi Januszowi Pelcowi*, red. J. A. Chrościecki, Warszawa 2004, s. 113.

<sup>74</sup> Jak twierdzi K. Mrowcewicz, który umieszcza *libertas* w przestrzeni *malum*: „Szarzyński godzi w neoplatońską, renesansową koncepcję wolności, ponieważ wolność to dla niego *malum*, a nie *dignitas*” (K. Mrowcewicz, *Czemu wolność mamy?...*, s. 255). Oznaczałoby to, że wcześniej czy później wolność musiałaby ulec złu, a więc czyniłoby z Bożego daru wolności nie błogosławieństwo, lecz przekleństwo. Człowiek otrzymałby od Stwórcy wolność, jak wszystko inne, by móc ją wykorzystywać i cieszyć się nią, a więc zgodnie z logiką badacza (wolność=*malum*), by grzeszyć, czyli czynić złe. Nie wydaje się, aby bohater *Rytmów* był wolny tylko do czynienia zła i dlatego postanawia zrzec się wolności. Jest on również wolny do czynienia dobra, gdyż jego imperatyw ucieczki od skażonej wolności wypływa z pragnienia wybrania dobra, a nie chęci „zniewolenia” się

wrogami duszy, świadczy, że walka ma sens i że człowiek posiada również moc decydowania. Siłę do bojowania daje zespolenie woli własnej z miłującą wolą Stwórcy. Żołnierz Szarzyńskiego rezygnuje z własnej wolności – ale „tej właśnie wolności aktem”<sup>75</sup>. W zrzeczeniu się własnej woli nie chodzi Sępowi o ucieczkę przed walką, ale o chęć przebywania z obiektem miłości. Wzorem św. Ignacego Loyoli i św. Ludwika z Granady zapiera się samego siebie, wyrażając tym samym zgodę na działanie w nim Bożej woli. Nie ucieka od wolności, ale całym sobą mówi Bogu „tak”<sup>76</sup>.

Podważając tezę, mówiącą, że „pokój szczęśliwość” Szarzyński twierdzi, iż bierność człowieka na tym świecie nie przynosi mu żadnych korzyści w perspektywie wiecznej. Wobec tego przeciwstawia jej przekonanie, że prawdziwy sens egzystencji kryje się w nieustannym podejmowaniu aktywności, której istota zawiera się w walce o nadrzędne wartości.

U progu barokowego świata pełnego niepokoju, miraży, niebezpieczeństw człowiek Sępa musi podjąć się niezwykłego heroizmu, by ostać się wobec zgubnych propozycji świata. „Byt podniebny” zawieszony między „świętą i niezmierną światłością” a „srogim hetmanem” ciemności, postawiony jest wobec ciągłego dokonywania wyboru. Bóg zaś nie wyręcza człowieka we wszystkim: obdarzając wolną wolą daje możliwość opowiedzenia się po stronie dobra. Duchowa walka Szarzyńskiego przebiega pod znakiem pielgrzymowania do upragnionej wieczności. Rycerz staje się pielgrzymem, a celem ostatecznym – niebo. Walczący bohater *Rytmów* jest świadomy, że świat jest znakiem próby, przechodnią gospodą, w której można się na chwilę zatrzymać, ale nigdy na stałe. Brak aktywności równoznaczny z doczesnym pokojem, który usypia wolę dając złudny pozór bezpieczeństwa, oznacza zagładę człowieka w perspektywie celu ostatecznego. Wojna duchowa w poezji Szarzyńskiego określa życie jako „zadanie do wypełnienia”.

---

nim. Istota problemu wolności nie tkwi w predylekcji do czynienia zła, ale ku czemu osoba ludzka kieruje swoje pożądanie, i co poczytuje za największe dobro w danym momencie. Por. M. Strykowska, *Problematyka wolności w poezji Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*, [w] „*Corona scientiarum*”..., s. 104-106.

<sup>75</sup> M. Strykowska, *Problematyka wolności w poezji Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*, [w] „*Corona scientiarum*”..., s. 106.

<sup>76</sup> Por.: tamże, s. 104-106.

Resume

Tomasz Lawenda

**Augustinian and Ignatian literary themes in Mikołaj Sęp Szarzyński's poetic reflection on spiritual war**

The author analyses Mikołaj Sęp Szarzyński's poetry in the context of Szarzyński's conversion as well as the issue of struggle in the name of Christ. The aim of research was identification with inspirations of Saint Augustine's, Erasmus's of Rotterdam and Saint Ignatius's of Loyola works. *Confessiones* by Saint Augustine depict the history of conversion in a model way, while Sęp Szarzyński's poems are spiritual diary of converted human being. Platonism and Augustinian literary themes identified in Szarzyński's poetic work emphasize dualistic nature of world and human being. On the other hand, the poet had been searching for authorities, which could have helped him to overcome his own weaknesses. He found the answer in spiritual discipline of the Counter-Reformation. The direction was charted by ascetic imperative of struggle in the name of Christ from Ignatius of Loyola doctrine. According to M. Sęp Szarzyński, passive behaviour in the face of world's reality was not beneficial. That is why, he encouraged to sustain activity in struggle for superior values as a real meaning of human existence.



