

DIALOG Z HUMANIZMEM RENESANSOWYM W DZIEŁACH PIOTRA SKARGI¹

ALINA NOWICKA-JEŻOWA*

Sobór trydencki otworzył nie tylko nową kartę historii Kościoła, ale też nowy rozdział historii Europy. Przed realizatorami jego postanowień stało zadanie stworzenia i urzeczywistnienia nowej wizji kontynentu, zdestabilizowanego w dobie reformacji, oraz nowej tożsamości krajów poddanych rekatolicyzacji. Wizja ta obejmowała rozbitą Europę z nadzieją na jej integrację wokół Kościoła rzymskiego, a zarazem aktywizowała potencjał kultury narodowej, by katolicyzm został wcielony w postać „własną” i włączony w konstrukt tożsamościowy.

Projektodawcami przemian kulturowych² i współtwórcami struktur mentalnych, religijnych i społecznych byli działający w Rzeczypospolitej od roku 1564 jezuici. Najwybitniejsi z nich: Jakub Wujek, Piotr Skarga, Stanisław Warszewicki, Stanisław Grodzicki, obdarzeni wyjątkową intuicją, kształtowali formację opartą na zinterioryzowanych w społeczeństwie, choć atakowanych przez protestantów, elementach tradycji, które wywodziły się z obu nieprzerwanie żywych epok: średniowiecza i renesansu. Synteza nie była jednak „powtórką z historii”, lecz doktryną integralnie katolicką, w której to, co jawiło się jako niezgodne z magisterium Kościoła potrydenckiego, zostawało przeformułowane w duchu zweryfikowanej dogłębnie teologii, a zarazem antropologii i zyskiwało rysy ignacjańskie.

* Alina Nowicka-Jeżowa – prof. dr hab., Uniwersytet Warszawski.

¹ Tekst został podany do druku w języku litewskim w tomie rejestrującym materiały konferencji: „Tarptautinė mokslinė konferencija / International conference: „Petras Skarga SJ ir Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės kultūra. 1612–2012“ / „Piotr Skarga SJ and Culture of the Grand Duchy of Lithuania“, Universitas Vilnensis. Institutum Litterarum Ethnographiaeque Lituaniae. Tu przedstawiamy wersję zmienioną i rozszerzoną.

² W syntezie C. Hernasa *Barok* (wyd. piąte zmienione i rozszerzone, Warszawa 1998, s. 180–194) znajdujemy rozdział: *Piotr Skarga jako teoretyk przemiany kulturowej*. Jest to ważne przewartościowanie badawcze. W okresie poprzedzającym syntezę najczęściej pisano o Skardze i jego towarzyszach jako działaczach kontrreformacyjnych. Por. J. Ta z b i r, *Piotr Skarga, szermierz kontrreformacji*, wyd. 2, Warszawa 1983; S. Cie ś l a k, *Marcin Laterna SI (1552–1598). Działacz kontrreformacyjny*, Kraków 2003, *Studia i Materiały do Dziejów Jezuitów w Polsce*, pod red. A. P. Biesia i S. Grzebienia, T 12.

W dialogu z tradycją szczególnie interesujący jest wątek humanizmu. Studia poświęcone temu zagadnieniu³ nie pozostawiają wątpliwości, że w laboratoriach jezuickich kształtowały się cechy swoiste humanizmu porennesansowego. Na marginesie przeprowadzonych już badań chcemy poczynić kilka spostrzeżeń, wynikających z prac nad humanizmem w kulturze polskiej⁴, poprzedzając je uwagami ogólnymi.

Stan badań nad puścizną jezuitów XVI i XVII wieku rejestruje trudności w jej ocenie. Zarówno rozprawy krytyczne, jak apologetyczne świadczą, że sądy wartościujące nie są wolne ani od historycznych stereotypów⁵, ani od preferencji współczesnych uczonych, a specyficzny dyskurs, łączący w trudno zrozumiały dziś sposób bezwzględność pryncypialności z giętkim pragmatyzmem, opiera się próbom pełnego odczytania znaczeń zawartych w dziełach autorów jezuickich⁶.

³ Wśród nich: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 2: *Od Odrodzenia do Oświecenia, Część pierwsza: Teologia humanistyczna*, Lublin 1975; „Dzieje Teologii Katolickiej w Polsce”, pod red. Bpa Mariana Rechowicza. Tu rozprawy: M. Rechowicz, *Uwagi wstępne*, s. 15–32; tenże, *Teologia pozytywno-kontrowersyjna: szkoła polska w XVI wieku*, s. 33–86; B. Natoński, *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna w XVII i XVIII wieku. Nauczanie i piśmiennictwo*, s. 87–220. Studium Natońskiego zostało wydane również osobno pod tym samym tytułem w serii „Klasyki Jezuickiej Historiografii”, t. II (Kraków 2003). Cenne ustalenia znajdujemy w tomach należących do serii „Humanizm. Idee, Nurty i Paradygmaty Humanistyczne w Kulturze Polskiej. Syntezy”: *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, pod red. M. Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa 2009; *Humanistyczne modele kultury nowożytnej wobec dziedzictwa starożytnego*, pod red. M. Prejsa, Warszawa 2010 (tu rozprawa M. Prejsa, *Humanizm potrydencki i nowy model kultury katolickiej /manierizm czy barok?/, s. 153–176); Etos humanistyczny*, pod red. P. Urbańskiego, Warszawa 2010 (tu rozprawa A. Kapuścińskiej, *Vita activa – Vita contemplativa. Praktycyzm i kontemplacyjnizm w polskim humanistycznym piśmiennictwie teologicznym i parenetycznym*, s. 196–202).

⁴ Prowadzonych w latach 2008–2011 w ramach Projektu Badawczego Zamawianego PBZ-MNiSW-03/II/2011: „Humanizm. Idee, nurty, paradygmaty humanistyczne w kulturze polskiej”.

⁵ Utrwalone w tradycji wizerunki Skargi mają cechy uwarunkowanych ideologicznie stereotypów: pozytywnych i negatywnych. Zwraca uwagę sugestywność portretu Skargi-patrioty kreowanego przez Mickiewicza. Za zwrócenie na to uwagi dziękuję profesorowi Julianowi Maślance.

⁶ Duże znaczenie dla właściwej interpretacji przesłania pism jezuickich ma korespondencja, odśladająca mentalność autorów SI i działaczy potrydenckich. Por. cenne edycje epistolografii – dawne (J. Sygański, *Listy Ks. Piotra Skargi TJ z lat 1566–1610*, Kraków 1912; tenże, *Działalność Ks. Piotra Skargi TJ na tle jego listów 1566–1610. Szkic historyczny*, Kraków 1912; tenże, *Listy księdza Jakuba Wujka z Wągrowca z lat 1569–1696, podług autografów wydał i objaśnił ks. J. Sygański*, Poznań 1912; S. Bednarski, *Stosunki kardynała R. Bellarmina z Polską i Polakami (na podstawie korespondencji)*, „Przegląd Powszechny”, 178 (1928), s. 73–96, 150–174; *Korespondencja Hieronima Rozdrażewskiego*, t. 1–2, Toruń 1937, 1939–1947) oraz współczesne (*Korespondencja Stanisława Hozjusza, kardynała i biskupa warmińskiego*, t. V: rok 1564, oprac. A. Szorc, Olsztyn 1976, „Studia Warmińskie” XIII; *Korespondencja Stanisława Hozjusza, kardynała i biskupa warmińskiego*, t. VI: rok 1565, oprac. A. Szorc, Olsztyn 1978, „Studia Warmińskie” XV; *Korespondencja Adama Adamandego Kochańskiego SJ (1657–1699)*, oprac. B. Lisiak przy współpracy L. Grzebienia, Kraków 2005; W. Gramatowski, *Giovanni Sobieski e la Compagna di Gesù. La corrispondenza conservata nell'ARSI, 1670–1694*, „Archivum Historicum Societatis Iesu”, 56 [1987], s. 267–291).

Aby znaczenia te właściwie rozpoznać, trzeba pamiętać o zasadniczej jedności magisterium Kościoła, często niedocenianej w studiach synchronicznych. Trzeba się strzec przed zbyt swobodną atrybucją historyczną poszczególnych elementów obserwowanej struktury, mając na uwadze długie trwanie idei. Trzeba także uwzględnić żywotność dziedzictwa średniowiecznego⁷, które w dobie renesansu nie zostało odrzucone (brak w kulturze polskiej mitu *mare tenebrarum!*), lecz spokojnie kontynuowane i rozsądnie wykorzystywane. Szczególnie owocny okazał się posiew personalizmu chrześcijańskiego, interpretowanego w kategoriach tomistycznych, a także w duchu przyjaznego sprawom ludzkim franciszkanizmu oraz *devotio moderna*, która dowartościowywała godność pracy i życia rodzinnego. Na tym gruncie rozwijały się renesansowe koncepcje *humanitas*, krystalizujące się w dwóch niesprzecznych z sobą, przynajmniej zewnętrznie⁸, wersjach: świeckiej (tj. usytuowanej na obszarze życia doczesnego, nastawionej praktycystycznie), która inspirowała ideologię ziemiańską i rycerską, oraz religijnej (tj. odnoszącej się do metafizycznych źródeł egzystencji), która czerpała nie tylko z nauki Kościoła, ale też z doktryn filozoficznych XV i XVI wieku, głównie z erazmianizmu.

Podając pytanie o dialog jezuitów z dziedzictwem humanistycznym, skupimy się na twórczości Piotra Skargi, reprezentanta pierwszego, najbardziej kreatywnego pokolenia *Societatis Iesu*⁹.

Łatwo spostrzec, że stosunek pisarza do dziedzictwa humanistycznego był ambiwalentny. Zdradzają to wybory form literackich, bliskich szerokiemu odbiorcy, bo wywodzących się ze średniowiecza¹⁰ i popularnych w sferze „niearystotelesowskiego renesansu”: kazań, modlitewnika, narracji hagiograficznych,

⁷ Por. J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce XVI i XVII wieku*, Lublin 1992, s. 37–45; W. Ullmann, *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, przeł. J. Mach, Łódź 1985; D. Galewski, *Jezuici wobec tradycji średniowiecznej. Barokizacja kościołów w Kłodzku, Świdnicy, Jeleniej Górze i Żaganiu*, Kraków 2012. Tu interesujące spostrzeżenia w *Podsumowaniu: Jezuickie zespoły architektoniczne a problem inkulturacji w społeczeństwie protestanckim*, s. 199–202.

⁸ Zewnętrzna niesprzeczność nurtów ideowych, przejawiających się w innych kulturach europejskich jako konkurencyjne lub nawet przeciwne sobie, może być uznana za tendencję kultury polskiej.

⁹ Sylwetki pierwszych jezuitów przedstawia J. Poplatek, *Studia jezuitów polskich w Akademii Krakowskiej w XVI w.*, „Nasza Przeszłość”, XX: 1964, s. 77–111; B. Natoński, *(Szkolnictwo jezuickie w Polsce w dobie kontrreformacji [w:] Wiek XVII. Kontrreformacja. Barok. Prace z historii kultury*, pod red. J. Pelca, Wrocław 1970, s. 313–314) charakteryzuje jezuitów tego pokolenia jako działaczy odznaczających się aktywnością, rozmachem, wojowniczą agresywnością.

¹⁰ Por. tom *La percezione del Medioevo nell'epoca del Barocco: Polonia, Ucraina, Russia. Atti del Congresso tenutosi a Urbino, 3–6 luglio 1989*, a cura di G. Brogi Bercoff, „Ricerche Slavistiche”, XXXVI: 1990. Tu m.in. artykuł autorki *La tradizione medievale nei canti riflessivo-funebri del tardo Barocco*, trad. D. Gandolfo e C. Zawadzka, s. 193–216; A. Nowicka-Jeżowa, *Tradycja średniowieczna w religijności katolickiej XVI w. (Próba spojrzenia ogólnego)* [w:] *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, red. S. Nieznanowski i J. Pelc, Lublin 1994, s. 187–219, „Religijne Tradycje Literatury Polskiej”, pod red. S. Sawickiego, t. IV.

łączących *vitae sanctorum* z biografistyką renesansową. Szczególnie znamienny jest wybór kazania, gatunku nie cieszącego się popularnością wśród pisarzy renesansowych, którzy preferowali deliberacyjne formy parenezy, przede wszystkim dialog, stwarzający partnerską relację z odbiorcą oraz „zwierciadło”, przedstawiające wzorce osobowe. Kazania Skargi łączą w sposób bezprecedensowy wartości intelektualne i literackie retoryki renesansowej z autorytarną poetyką średniowieczną. Utożsamiając się z biblijnym prorokiem, „mężem skargi”, autor *Kazań sejmowych* stosował agresywne środki *vituperatio*; atakował wyobraźnię i afekty odbiorcy, by wzbudzić lęk i poczucie winy. Również w *Żywotach Świętych* starał się Skarga niezwykle skutecznie (o czym świadczy wielka poczytność dzieła) zastąpić spokojną parenetykę zwierciadeł stanowej poczciwości obrazami ofiary i męczeństwa. I choć nie negował etyki „modalnej”, wpisanej w porządek społeczeństwa sarmackiego, a wręcz zalecał wierność obowiązkom stanu, to jednak dowodził, że szczytem życia chrześcijańskiego są cnoty heroiczne, a droga do nich jest dostępna każdemu, kto odpowie na wezwanie do świętości, stanowiącej uniwersalny cel i istotę życia ludzkiego¹¹.

Dystans wobec tradycji literackiej renesansowego humanizmu przejawiał się także brakiem aktywnego udziału w jezuickiej *Europa Litterarum*, która stała się ojczyzną Macieja Kazimierza Sarbiewskiego. Nie nęciła Skargi uczona muza horacjanistów. Skupiony na swojej misji, brał na warsztat tylko dzieła bezpośrednio jej służące: Suriusa i Baronia¹², a także Stapletona¹³.

Są to jednak sprawy zewnętrzne. Rzeczywisty dialog z puścizną renesansowego humanizmu rozgrywał się w sferze ideowej. Przedstawimy niektóre jego wątki, skupiając się na problematyce antropologicznej. Uwagi te będą się odnosić do ideologemu humanistycznego¹⁴, uproszczonego w stosunku do różno-

¹¹ Fragment odwołuje się do rozprawy autorki: *Humanitas w literaturze polskiego renesansu* [w:] *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej. Część pierwsza. Paradygmaty – tradycje – profile historyczne*, pod red. A. Nowickiej-Jeżowej, Warszawa 2009–2010, s. 287–384, „Humanizm. Idee, Nurty i Paradygmaty Humanistyczne w Kulturze Polskiej. Syntezy”, t. I.

¹² *Żywoty Świętych Piotra Skargi* (wydane po raz pierwszy w wileńskiej drukarni Radziwiłłowskiej w 1579 roku) czerpią z tradycji hagiograficznej, kontynuowanej od Jakuba de Voragine do Bollandusa, pozostając w najbliższych relacjach z dziełem kartuza z Kolonii Wawrzyńca Suriusa *De probatis Sanctorum Historiis*, wyd. w 1570–1575. Dzieło Skargi „wiedzie prymat wśród skrótów, tłumaczeń i adaptacji [kompodium Suriusa] w językach narodowych” – pisze Andrea Ceccherelli, *Od Suriusa do Skargi. Studium porównawcze o „Żywotach Świętych”*, przełożyła M. Niewójt, Izabelin 2003, s. 47, „Nauka o Literaturze Polskiej za Granicą”, pod red. A. Nowickiej-Jeżowej, t. VIII. *Roczne dzieje kościelne od narodzenia Pana i Boga naszego Jezusa Chrystusa. Wybrane z Rocznych dziejów kościelnych nazwanych Annales Ecclesiastici Cesara Baroniusza [...]* ukazały się w Krakowie w r. 1603. Monumentalne dzieło Baronia zostało opublikowane w Rzymie w l. 1588–1607.

¹³ Por. W. Germain, *Skarga i Stapleton (Studium porównawcze)*, „Przegląd Teologiczny”, III: 1922, s. 302–327.

¹⁴ Odwołujemy się do definicji humanizmu jako idei antropologicznej, która została przyjęta w tomach syntetycznych serii „Humanizm. Idee, Nurty i Paradygmaty Humanistyczne w Kulturze Polskiej”, jw., a sformułowana i przedyskutowana w szerokim kontekście kulturowym we

rodnych zjawisk kulturowych renesansu, a eksponującego treści sformułowane w tryumfalistycznych manifestach Quattrocenta i rozpowszechniane w wypowiedziach programowych, tych szczególnie, które wyrażały tendencje laickie i przez to stawały się w dobie ofensywy potrydenckiej przedmiotem polemiki. Uproszczenie to może niepokoić badaczy, którzy podążając szlakiem filologicznym, traktują teksty literackie jako oryginalne akty twórcze i starają się dotrzeć do złożonego w nich przesłania autora¹⁵. Jest jednak niezbędne na obszarze historyczno-kulturowym, bowiem w perspektywie kulturoznawczej zaznacza się głównie to, co powtarzalne i uschematyzowane. Miejsce Erazma, zawierającego w swoich dziełach bogactwo myśli, zajmują utrwalające się w sferze mentalnej konstrukty erazmianizmu humanistycznego (Kochanowski), protestanckiego (Rej, Jan Łaski Młodszy, Modrzewski, Wolan), kontreformacyjnego (Krzycki, Reszka, Cichocki), a także takich interpretacji filozofa z Rotterdamu, które służyły polemice (Skarga).

WOBEC PRZESZŁOŚCI.

HISTORIA – DZIEDZICTWO KULTURY ANTYCZNEJ I NOWOŻYTNEJ

Znakiem humanizmu renesansowego jest historyzm: umiejętność rozpoznawania odrębności upostaciowań ponadhistorycznej idei w określonym historycznie czasie. Właściwość ta ulega w pismach Skargi zatarciu, akcentowany jest bowiem metafizyczny, a więc ponadczasowy sens dziejów. Nie interesują też Skargi żywo dyskutowane (by wspomnieć dzieła Giovanniego Pontana, Sperone Speroniego, Francesca Robortella, Stanisława Ȩowskiiego) problemy metodologii humanistycznej, takie jak podział dziejów na epoki czy procedury badań archeologicznych.

Dla humanistów historia jest nauczycielką życia indywidualnego i politycznego w konkretnych okolicznościach, zbiorem egzemplarycznych faktów. Skarga upatruje zaś znaczeń duchowych, ukrytych pod powierzchnią zdarzeń. Interesuje go to, co – niezależnie od determinacji historycznych – prowadzi do zbawienia lub wiedzy na potępienie, a zatem, i przede wszystkim, wartości. Kontrast ten nie przejawia się jednak radykalnie. Z jednej strony: aksjologiczna interpretacja historii nie jest obca traktatom humanistycznym (aczkolwiek kwestia przyczyn upadku starożytnego Rzymu była rozpatrywana już to w kategoriach moralnych, już to historiozoficznych, abstrahujących od moralistyki obywatelskiej); z drugiej: dyskurs Skargi nie zostaje wyzuty z historycznych konkretów, bowiem „tyl-

wstępnym studium autorki: *Nurty humanistyczne w kulturze polskiej. Perspektywy historii idei* [w:] *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej, Część pierwsza*, jw., s. 11–122. W rozprawie tej zarysowany został również model kultury humanistycznej *sensu stricte* (renesansowej) i *sensu largo* (przejawiającej się w kolejnych epokach).

¹⁵ Taką postawę reprezentował w dyskusji nad tym tekstem profesor Juliusz Domański. Za cenne uwagi autorka składa mu serdeczne podziękowania.

ko w konkretnych społecznych zachowaniach, w gotowości wyrzeczeń chrześcijanin daje świadectwo swojej wierze”¹⁶. A zatem

przekraczanie zastanej rzeczywistości dokonywało się jakby w dwóch kierunkach. Z jednej strony mamy ciągłe nawiązywanie do biblijnych wzorców (naród wybrany, prorockie wizje końca czasów), a z drugiej kaznodzieja królewski wskazywał na konkretne możliwości przemiany¹⁷.

Cechą wywodzącą się z doktryny humanistycznej jest wyrazista w programach misyjnych zakonu akceptacja tradycji kulturowej, uznanej za dobro duchowe¹⁸. Realizując misję o zasięgu światowym, Towarzystwo Jezusowe proklamowało uniwersalność Ewangelii, ale też starało się „adaptować” magisterium do dziedzictwa kultur wernakularnych. Koncepcja adaptacji, rozwijana także w Rzeczypospolitej, uznanej za kraj misyjny, inspirowała refleksję kulturoznawczą, badania etnologiczne w duchu humanistycznym oraz – co szczególnie doniosłe – ustalała zasady chrystianizacji dziedzictwa greckiego i rzymskiego. Ujęte w *Ratio studiorum* i rozporządzenia lokalne, wyznaczały one program nauczania szkolnego, które obejmowało rzesze młodzieży i rzeźbiło profile kultury kolejnych pokoleń.

Przekonanie, że historia jest wtopiona w kulturę, która utrwała i przekazuje dobra duchowe, żywił wraz ze swoim zgromadzeniem Piotr Skarga. Stąd pochwała erudycji humanistycznej „retorów, poetów, filozofów, teologów”; „mądryego, gęstego i potężnego pisanie ksiąg we wszystkich naukach”, które „oczy ludziom otwarzają”¹⁹. Należy jednak podkreślić, że akceptacja kultury nie prowadziła do absolutyzowania jej wartości, jak to miało miejsce w tych środowiskach humanistycznych, które się skłaniały do neopoganizmu.

Nauczyciel, założyciel Akademii, a nadto świetny retor czerpał z tradycji antycznej, lecz dostrzegał i korygował to, co uznawał za element obcy, by

¹⁶ S. Obirek, *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi SJ*, Kraków 1994, s. 203.

¹⁷ Tamże, s. 201.

¹⁸ W kontekście tych poszukiwań należy interpretować także działania na rzecz unii brzeskiej. Przygotowując dzieło *O jedności Kościoła Bożego* (1577), Skarga poznawał wieloetniczną kulturę Kresów. Rozmach i nowoczesność działań kulturoznawczych oraz dojrzewająca świadomość konieczności wzniesienia mostu nad przepaścią dzielącą oba światy znalazły odzwierciedlenie w działalności zakonu bazylianów. Por. artykuł autorki: *Bazylianie na Kresach – pośrednicy między kulturą oficjalną a ludową* [w:] *Literatura i instytucje w dawnej Polsce*, praca zbiorowa, red. H. Dziechcińska, Warszawa 1994, s. 58–78.

¹⁹ *Proba Zakonu Societatis Iesu*, Kraków 1607, przedruk [w:] *Obrona jezuitów*, Warszawa 1814, s. 44–45. Cytujemy za Obirkieim, dz. cyt., s. 191. Obszerna literatura przedmiotu informuje o dokonaniach naukowych jezuitów polskich. Por. m.in.: E. Elter, *Adam Kochański TJ, najwybitniejszy przedstawiciel Polski na europejskim terenie naukowym u schyłku XVII w.*, „Sacrum Poloniae Millennium” 1 (1954), s. 209–251; R. Darowski, *Studia z filozofii jezuitów w Polsce XVII i XVIII wieku*, Kraków 1998; *Jezuicka Ars educandi. Prace ofiarowane ks. Profesorowi Ludwikowi Piechnikowi SJ*, Kraków 1995; *Jezuicka Ars historica. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi SJ*, red. M. Inglot, S. Obirek, Kraków 2001.

odbudować chrześcijaństwo integralne. Z wielką przenikliwością rozpoznawał synkretyzm myśli humanistycznej, wzrastający pod auspicjami irenizmu oraz kompromisy powierzchowne, uzyskane na mocy przemilczenia głębszych treści chrześcijaństwa²⁰. Polemizował z koncepcją cnoty autonomicznej, rozpowszechnionej w wersji neostoickiej. Jeśli za Arystotelesem argumentował na rzecz przyjaźni jako najbardziej stabilnej formy miłości, podkreślał, że przyjaźń i miłość doskonała to wewnętrzne „przypojenie się” do Stwórcy²¹, nie zaś – jak dowodzili poprzednicy – wspólne poszukiwanie prawdy ponad ustaleniami konfesyjnymi. Stałe w *Żywotach* kwestionowanie „mądrości tego świata” oraz przeciwstawienie grzeszników ludziom świętobliwym podmywało fundamentalny w doktrynie humanistycznej autorytet intelektualny i moralny antyku²². Na pierwszym planie, zdominowanym w tekstach humanistycznych przez odwołania do dzieł starożytnych, usytuowana została *inventio* biblijna, a elementy zaczerpnięte ze Starego i Nowego Testamentu były łączone tak, by przekaz starożytnej Księgi jawił się jako projekcja prawdy ewangelicznej.

Podobnej kontaminacji, uprawnionej metafizycznym punktem widzenia, podlegała historia Izraela i historia ludu Bożego zamieszkującego Rzeczpospolitą. Jeden jest wszak Bóg, władca narodów; jedno Prawo, określające wartości i antywartości. W ramach struktury aksjologicznej, legitymizowanej przez doświadczenie zbiorowe przodków, zawiera się i kształtuje tożsamość narodowa. Wierność ojczyźnie wymaga realizacji dziedziczonych wartości. Nieuchronnym skutkiem niewierności jest katastrofa państwa – powtarza Skarga nieustannie.

Dodajmy, że podobnie jak renesansowi humaniści Skarga wierzył w uobecnienie przeszłości w jej bohaterach. Gdy jednak tamci wkładali wieczorami togę, by rozmawiać z duchami antycznych mędrców, Skarga proklamował realną i wspomagającą obecność Kościoła Tryumfującego – szczególnie świętych polskich.

BÓG – ŚWIAT – WIECZNOŚĆ

Centrum myśli Skargi, punktem wyjścia wszystkich jego refleksji jest przekonanie, że Bóg jest Panem, który włada życiem ludzkim i losami narodów. Przekonanie to eliminuje rozważania o fortunie czy fatum, powoduje radykalne przeorientowanie dyskursu: z antropocentrycznego na teocentryczny. Nie trzeba dowodzić, że Skargowski obraz Boga, wyłaniający się z Biblii, jest całkowicie

²⁰ Nowa formuła kohabitacji tradycji antycznej z chrześcijaństwem była wielokrotnie rozważana, zasługuje na dalsze, szczegółowe badania.

²¹ Obszerne dywagacje na ten temat w monografii A. Kapuścińskiej, *Żywoty Świętych Piotra Skargi. Hagiografia – parenetyka – duchowość*, Szczecin 2008. Cytat ze s. 168. Do tej cennej rozprawy odwołujemy się wielokrotnie. Autorka cytuje obficie „obroki duchowne” na podstawie wydania *Żywotów Świętych*, Kraków 1610, podając ich lokalizację dzienną.

²² Tamże, s. 166.

wolny od teizmu, charakterystycznego dla elit humanistycznych. Nie ewokuje platońskiej egzageracji, stoickiej kontemplacji kosmosu ani epikurejskiego partnerstwa mędrca ze śmiejącym się Demiurgiem. Doświadczenie metafizyczne wzbudza bojaźń (lecz nie przestrasz), rodzi gotowość do pokornej i cierplivej modlitwy oraz bezwzględne zaufanie splecione z miłością, a zarazem trwanie w relacji dialogu i bezinteresowną realizację woli Bożej²³. Monografistka *Żywotów Świętych* słusznie zauważa, że „Skarga [...] w XVI-wiecznym społeczeństwie pragnął odbudować wiarę głęboką, osadzoną na wewnętrznej więzi z Bogiem i zgodną z duchem pierwotnego Kościoła, a przy tym daleką od zabobonnej dewocji czy chorobliwej egzaltacji”²⁴.

Co się tyczy świata, Skarga – podobnie jak autorzy średniowieczni (głównie św. Bonawentura) oraz humanistyczni – wyraża podziw dla wspaniałości dzieła Bożego i wzywa do radości z piękna stworzenia. Sytuuje jednak wizję świata ludzkiego w kontekście wanitatywnym, zalecając rozpoznanie zła i marności władzy i sławy. Tu okazuje się autorytet trydenckich ustaw. Idąc za nimi, Skarga eliminuje to, co w średniowiecznej medytacji *de mundo immundo* było podstępem duchów obcych chrześcijaństwu: gnostycyzmu i manicheizmu, który odżył w środowisku katarów i innych sekt średniowiecznych, obsesji apokaliptycznych, dydaktyki „przestraszu śmiertelnego”²⁵. Z drugiej strony, destrukuje humanistyczny mit „miasta słońca”, w którym jego twórca chce żyć wiecznie, ciesząc się nieśmiertelną sławą. Ziemia jest przejściowym miejscem bytowania, czasem realizacji misji zleconej przez Boga i walki nieuchronnej, gdyż zarówno ucieczka, jak kwitystyczna inercja sprzeciwiają się godności i powołaniu chrześcijanina. Walka ta, rozgrywająca się na tle horyzontu metafizycznego, nie jest skazana na porażkę. Postęp w cnotach zbliża do ojczyzny niebieskiej²⁶, a możliwość odnowienia życia społecznego urzeczywistni się w Rzeczypospolitej, przez wieki wiernej Bogu i Kościołowi, jeśli tylko „bracia” wyrzekną się prywaty i błędów w wierze i cały lud Boży pozwoli się prowadzić drogą swych przeznaczeń. Takie marzenie pielęgnuje autor *Kazań sejmowych*, spadkobierca a zarazem burzyciel humanistycznych utopii.

²³ W literaturze przedmiotu omawiane są zwykle pragmatyczne programy Skargi: duszpasterski i polityczny. Na głębsze rozpoznanie zasługiwałby osobisty przekaz religijny: ascetyczno-mistyczny. Nie ulega wątpliwości, że doświadczenia kontemplacyjne, a wręcz mistyczne nie były obce jezuitom tego czasu, także autorowi, o którym mowa.

²⁴ Tamże, s. 180 (por. też s. 167, 169–172). Uogólnienie to jest ilustrowane cytatem z analizowanego dzieła (s. 180): „Około [...] modlitew, które pospolicie drukują w Rajach dusznych [...], potrzeba się strzec zabobonów. Bywa tam nie wiem jaka przybłąkana nadzieja [...]. Nie mówienie tylko ustne samo, ale serdeczny a roztropny głos Pan Bóg przyjmuje w pokorze i sercu skruszonym”.

²⁵ Tamże, s. 182–183, 187. Należy jednak zaznaczyć, że Skarga nie pomijał dualistycznych wątków myśli św. Augustyna.

²⁶ Tamże, s. 183.

CZŁOWIEK

Mirosław Korolko nazwał koncepcję Skargi „metafizyczną wersją humanizmu”²⁷. Celność tej formuły potwierdza, już na pierwszy rzut oka, tematyka dzieł: religijna i antropologiczna zarazem. Obie sfery przenikają się, a wręcz utożsamiają z sobą: dyskurs religijny dotyczy człowieka, a wszystko, co ludzkie, objawia prawdę religijną.

NATURA LUDZKA, SENS I CEL EGZYSTENCJI

Autorzy zideologizowanych traktatów *de excellentia ac dignitate hominis* proklamowali indywidualizm, aktywizm i woluntaryzm. Skarga – uczeń i propagator soborowej nauki o człowieku – nie kwestionuje godności i rozumności istoty ludzkiej. Wierzy w możliwość realizacji wielkich powołań, suwerenność osoby, wartość wolnego wyboru. Koryguje jednak radykalnie optymistyczne i demiurgiczne wyobrażenia o człowieku przypomnieniem stłumionej w nich prawdy o skażeniu natury grzechem pierworodnym oraz zaprzecza wierze w samozbawienie i autokreację²⁸. Przypomina, że człowiek kieruje się nie tylko racjonalnym „baczeniem”, należącym do rozumnego ładu wszechrzeczy, lecz pozostaje bytem gignetycznym: musi się nieustannie zmagać z niezbywalną skłonnością do tego, co złe i nierozumne²⁹.

Wynika stąd zdecydowane przewartościowanie modelu antropologicznego formowanego na laickim obszarze humanizmu: uznanie bezwzględnej zależności wobec Boga, przywrócenie przemilczanych dogmatów soteriologicznych, postulowanie walki z grzechem pod hasłem *vince te ipsum* (ewidentnie polemicznym wobec sokratycznego: *nosce te ipsum*)³⁰ oraz wymaganie doskonalenia się w cno-

²⁷ M. Korolko, *O prozie „Kazań sejmowych” Piotra Skargi*, Warszawa 1971, s. 3.

²⁸ Takie wyobrażenia są utrwalone np. w pismach Marsilia Ficina oraz Leonarda da Vinci. *Traktat o malarstwie* wyraża przekonania o demiurgicznej mocy twórczej i nieograniczonych wręcz możliwościach człowieka. Nie można jednak tracić z oczu szerokiego nurtu renesansowego humanizmu chrześcijańskiego, czerpiącego z tradycji patrystycznej. W tym szkicu bierzemy pod uwagę te zjawiska kultury przedtrydenckiej, z którymi się konfrontował Skarga.

²⁹ J. Domański (w cennym studium *Paideia Platona i Humanitas Cicerona. Perspektywa antropologiczna, Humanitas...*, jw., s. 157–163) przypomina, że ten aspekt natury ludzkiej nie był pomijany w rozważaniach o *humanitas*, związanych z tradycją patrystyczną. Por. tenże, *Z dawnych rozważań o marność i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997. Wątki wanitatywne w literaturze humanistycznej wskazuje także J. Czerkawski, dz. cyt., s. 34. Przykładem traktaty Poggia Braccioliniego *De miseria humanae conditionis libri duo* oraz Giovanniego Garzoniego *De miseria humana epistolae consolatoriae* oraz medytacje nad słabością ludzką i iluzorycznością sławy w *Secretum* Petrarcki. Skarga polemizuje jednak z ideologią laicką, wcześniej już poddaną ostrej krytyce ze strony protestanckiej.

³⁰ Por. celne uwagi A. Kapuścińskiej, dz. cyt., s. 147. Trzeba jednak podkreślić, że sprzeciw wobec optymizmu sokratycznego i narcystycznego samopoznania nie oznacza rezygnacji z rozpoznania uwarunkowań natury i egzystencji – zarówno w aspekcie słabości, jak metafizycznych powołań.

tach, szczególnie tak niepopularnych wśród humanistów (zafascynowanych mirażami nieśmiertelności *in memoria et litteris*), jak cierpliwość, posuszeństwo Chrystusowi, Kościołowi i Stolicy Apostolskiej, pokora w cierpieniu, poświęcenie – aż do przyjęcia krzyża. Autor *Żywotów Świętych* nie daje się uwieść iluzji spokojnego i łagodnego osiągnięcia ideału *humanitas*. Dowodzi, że godność i wolność, warunkujące pełne człowieczeństwo, realizują się na drodze kenozy. Podkreśla zarazem, że ekstremalne zaangażowanie i wyrzeczenia nie wystarczą, zarówno bowiem cnoty, jak zbawienie są darami łaski, niezawodnymi, jeśli człowiek podejmuje wysiłek i zachowuje wierność aż do śmierci męczeńskiej. Problematyka charytologiczna – oddalona w pismach humanistów, w luteranizmie zaś radykalnie wyekspozowana – zyskuje w wypowiedziach Skargi formułę ściśle odpowiadającą ustawom trydenckim. Autor nasz szuka właściwego punktu między wolnością i suwerennością Boga a wolnością i suwerennością człowieka. Wyraża sprzeciw zarówno wobec protestanckiej „woli niewolnej”, jak humanistycznego przekonania o autonomii człowieka. Chce zmobilizować czytelników do uruchomienia wszystkich talentów, a zarazem zastąpić zaufanie do samego siebie i wrodzonych uzdolnień ufnością w łaskę Bożą³¹.

Należy wziąć pod uwagę, że reinterpretacja laickiego paradygmatu humanistycznego dokonuje się – pod auspicjami tradycji patrystycznej i nauczania soboru – w kontekstach protestantyzmu i erazmianizmu. Jak ewangelicy i Erazm, tak też Skarga stawia w centrum Chrystusa. Gdy jednak uczniowie Lutra skupiają się na wierze w zbawienie dane bez zasług grzesznika i zacierają do konkluzji: *semper iustus*, a Erazm wierzy, że aktywizacja potencjałów osobowych, rozumne pielęgnowanie cnoty, pogarda dla zła, izolacja w twierdzy wewnętrznej to skuteczne remedia przeciw grzechowi i gwarancja harmonijnego życia, Skarga przekonuje o niemożności zmiany kondycji ludzkiej i pełnego poddania woli rozumowi. Dowodzi iluzoryczności takiego aktywizmu, który nie liczy się ze słabością człowieka. Dostrzega jednak niekwestionowaną wartość działania, angażującego wszystkie potencjały osobowe, a zarazem możliwość heroicznego urzeczywistnienia osoby projektowanej przez Stwórcę. Możliwość tę otwiera naśladowanie Chrystusa: zaparcie się siebie i „stracenie życia”, to jest unicestwienie światowego, wyalienowanego *ego* oraz *fides in omnibus*, a także cierpliwość w przeciwnościach i trwanie w dobrym³².

W tym właśnie, usytuowanym w przestrzeni paradoksu, sposobie egzystencji upatruje nasz kaznodzieja realizacji człowieczeństwa na miarę oczekiwań Boga. Nie trzeba dowodzić, że jest to cecha szkoły ignacjańskiej. Uczeń Loyoli pojmował paradoks tak intensywnego zaangażowania potencjałów osobowych, jakby wszystko zależało od człowieka, przy równoczesnym uznaniu, że wszystko zależy od Boga i należy się podporządkować Jego woli. Wszelka aktywność rozumu,

³¹ Obszernie na ten temat A. Kapuścińska, dz. cyt., s. 161–164.

³² Tamże, s. 150–158, 165–167. Zauważmy na marginesie zbieżność myśli Skargi ze współczesną wiedzą psychologiczną na temat nieautentyczności *ego*, uwikłanego w dyskurs społeczny.

woli, ciała, jak również studia gwarantujące profesjonalizm działań, a ponadto – charakterystyczna dla jezuitów – perfekcyjnie zorganizowana, wyętzona praca, miały służyć „większej chwale Bożej”. Ideał ten łączył w sobie pierwiastki renesansowej *humanitas* z ideałem ascezy, a nadto stawiał przed jezuitą ekstremalne wymagania działania w centrum świata i życia kontemplacyjnego, wolnego od jakichkolwiek pożądlności³³.

W świetle poczynionych uwag jawi się cel pisarstwa Skargi: przywrócenie po okresie pluralizmu i synkretyzmu ideowego integralności chrześcijańskiej nauki o człowieku, ale też odnalezienie w gąszczu doktryn XV i XVI wieku i scalenie elementów, które wzbogacały refleksję średniowieczną, oczyszczoną z *inhonestum*. Tak zamierzona *summa* antropologiczna odzwierciedla ambicje intelektualne pisarza i jego, iście ignacjańską, odwagę. Monografistka *Żywotów...* zauważa w podsumowaniu swoich analiz:

U Erazma, jak i u Skargi, drogą do zbawienia i miernikiem doskonałości żywota jest cnota oraz wola czynu. Autor *Żywotów* buduje jednak model chrześcijańskiej egzystencji, który pozostając autentycznie humanistycznym, ukierunkowanym na ocalenie tego, co w człowieku najcenniejsze – wolności i godności – nie zapomina o istocie chrześcijaństwa; o tym, iż owa *virtus* „ma swe źródło w wewnętrznej czystości, w jakiej żołnierz Chrystusowy utrzymuje własne wnętrze duszy”. [...] zalecenie to nie może być interpretowane jako nawrót do średniowiecznego programu *contemptus mundi*, [...]. *Vince te ipsum* – naczelny postulat antropologii ignacjańskiej realizowany w *Żywotach* – nie jest bowiem unilateralny; dokonuje się w nim idealna synteza zasad ascetycznych i humanistycznych, skierowanych ku wartościom nadprzyrodzonym i doczesnym, boskim i ludzkim [...] oczyszczenie i oświecenie z jednej strony musi opierać się na pragnieniu dogłębnego poznania świata i jego grzeszności [...], z drugiej zaś – na życzliwym zwróceniu się ku światu jako dziełu Bożemu godnemu naszego podziwu i miłości. Tak więc przewyciężyć samego siebie [...], to oderwać się „od samolubnej i ciasnej miłości siebie, budząc w duszy miłosne zainteresowanie obiektywną rzeczywistością Boga i świata, Boga w świecie i świata w Bogu”³⁴.

Zamykając ogólną charakterystykę koncepcji antropologicznej zawartej w pismach Skargi, zwróćmy bardziej szczegółowo uwagę na kilka jej elementów:

³³ Por. H. Rahner, *Geneza i duch pobożności ignacjańskiej*, przełożył M. Bednarz [w:] Św. Ignacy Loyola, *Pisma wybrane. Komentarze*, t. 1, oprac. M. Bednarz przy współpr. S. Filipowicza i R. Skórki, Kraków 1968, s. 611, 633–638, 666–676. Odwołujemy się do rozprawy *Humanitas w literaturze polskiego renesansu...*, s. 372. O trudności sprostania temu zadaniu świadczą Skarga i Sarbiewski. Obaj skarżyli się na „dworskie roztargnienia, interpelacje i podróże”, marzyli o „zamknięciu w komorze z bracią ubogą”, prosili o zwolnienie z wyczerpujących obowiązków kanzodziejów dworskich. Że nie była to konwencjonalna retoryka, świadczy śmierć Sarbiewskiego *in media vita*. Por. C. Lechicki, *Jezuici i Skarga na dworze Zygmunta III*, Lwów 1929, s. 18–19, 31; *Korespondencja Macieja Kazimierza Sarbiewskiego ze Stanisławem Łubieńskim*, tłum. i oprac. J. Starnawski, Warszawa 1986.

³⁴ A. Kapuścińska, dz. cyt., s. 158–159. Zawarte w cytacie przytoczenie ze wskazanej wyżej rozprawy Rahnera w wydaniu z roku 1991, s. 69. Autorka odwołuje się też do: Św. Ignacy Loyola, *Pisma wybrane. Komentarze*, opracował M. Bednarz przy współpracy S. Filipowicza i R. Skórki, t. 2, Kraków 1968, s. 502.

zanegowanie linearnej koncepcji rozwoju osobowego, rozważania o powszechności powołania chrześcijańskiego, dowartościowanie męstwa oraz reinterpretację wzorców rycerza i obywatela.

VOCATIO AD MAGNITUDINEM

Humanistyczna (głównie platonizująca) antropologia zakłada procesualność rozwoju osobowego – od *amor vulgaris* do *amor coelestis*. Życie mędrca to stałe dążenie wzwyż, aż do osiągnięcia szczytu *humanitas*, niebotycznie odległego od nizin zamieszkałych przez *profanum vulgus*. Skarga również postrzega życie jako drogę, eliminuje jednak konotacje platońskie i nie wierzy w postępowanie bezwzględne. Sytuuje człowieka między dobrem a złem, w stałym zagrożeniu upadkiem, tym boleśniejszym, im z większej wysokości. Tylko na mocy łaski, przy stałej współpracy z Bogiem jest możliwe utrzymanie trudnej równowagi między biegunami aktywności i rezygnacji z siebie, wezwaniem do dobra i skłonnością do złego.

W ciągłym napięciu egzystencjalnym rodzą się męstwo i niewzruszona stałość. Żelazny charakter bohaterów Skargi, ich heroiczna cierpliwość kontrastuje z „miękkim *ego*” twórców humanistycznych: delikatnych, wrażliwych, egotycznych, przywykłych do luksusu, nieskłonnych do bezpośredniej konfrontacji, a za to świetnie znających strategię nikodemizmu.

Nie tylko Skarga, zwany Plutarchem chrześcijańskim, ale też inni jezuici dają przykład siły wewnętrznej, weredyczności, wysokiego etosu pracy. Interesującym tego dokumentem jest wskazana wyżej korespondencja biskupa płockiego Stanisława Łubieńskiego i Macieja Kazimierza Sarbiewskiego.

POWSZECHNOŚĆ I AUTORYTETY

Humanizm – szczególnie w wersji platonizującej – przejawiał tendencje ekskluzywne i elitarne. Pełne człowieczeństwo, zdobywane w trudzie autokreacji, było traktowane jako osiągnięcie indywidualne, niekwestionowana i trwała zdobycz mędrca stojącego ponad tłumem istot homoidalnych. Wtajemniczenie w prawdy duchowe dane było wybranym (stąd poetyka „podwójnego wykładu”). Projekt Skargi przeciwstawia się spotęgowanej *hybris* twórców humanistycznych i restytuuje chrześcijańską ideę powszechności poznania Boga (osiąganego przez wiarę, praktykowanie cnót i lekturę Pisma Świętego) oraz wezwania do doskonałości. Mimo ograniczonych niewątpliwie możliwości odbiorcy, autor *Żywotów...* przedstawia arkana *via illuminativa*, a zarazem podkreśla, że praktyki oczyszczające nie mają charakteru propedeutycznego, lecz są konieczne na dalszych etapach drogi do świętości³⁵.

³⁵ A. Kapuścińska (dz. cyt., s. 152–153, 175) rejestruje nawiązania do Ojców Kościoła i pisarzy średniowiecznych, głównie Bonawentury. Badaczka stwierdza (s. 152–153): „Skarga wielokrotnie podkreśla, że fundamentem wszelkiego oczyszczenia musi być wiara – prymarna i podstawowa cnota chrześcijańska; pokora, która pozwala na krytyczny ogląd własnej grzeszno-

Szacunek należny, zdaniem Skargi, każdemu, kto podąża drogą wiodącą ku doskonałości chrześcijańskiej, nie oznacza wszakże oddalenia autorytetów. Gdy jednak humanizm laicki, mimo immanentnego sceptycyzmu, hołdował mistrzom antycznym, ze „świętym Sokratesem” na czele, i oddawał cześć pismom „boskiego Platona”, a protestantyzm odrzucał magisterium Kościoła rzymskiego, nie ufał tradycji i kontestował kult świętych, w świecie Skargi na niewzruszonym piedestale pozostają Pismo Święte, Kościół katolicki i tradycja chrześcijańska, a przedmiotem czci i naśladowania są święci, ucieleśniający chrześcijańskie wzorce osobowe³⁶. Konstruowanie wzorców oraz identyfikowanie ich z realnymi osobami nie jest oczywiście niczym nowym na tle humanizmu, obfitującego w narracje biograficzno-parenetyczne. *Novum* polega na zmianie ich aksjologicznego przesłania. Wzorce podane w *Żywotach Świętych* są utworzone z teologii cnót³⁷, nie zaś „poczciwości”, to jest zrationalizowanej, świeckiej cnoty, usytuowanej w życiu doczesnym.

Stosunek do autorytetów pozwala zrozumieć zasadnicze przewartościowanie, które zmieniło bieg kultury. Mirosława Hanusiewicz-Lavallee pisze:

Dokonująca się już w latach dwudziestych konfesjonalizacja humanizmu może być rozumiana jako rodzaj reakcji na ową wpisaną w intelektualne procedury humanistów nieustanną – a jakże męczącą – gotowość do wątplenia. A zatem trzeba było wreszcie rozstrzygnąć, trzeba było się opowiedzieć i odpowiedzieć. Ideał *humanitas*, w jego afirmacji krytycznego, poszukującego umysłu, ukształtowanego wszakże przez pokorne studia, i wolności, która otwierać ma ku wszelkiemu poznaniu, nie miał już mocy ocalającej. Umiarkowany sceptycyzm [...] nie mógł zatryumfować w ogarniętej wojnami religijnymi Europie³⁸.

HOMO MILITANS

Obraz człowieka walczącego ze światem, szatanem i ciałem pojawiał się w literaturze chrześcijańskiej przez stulecia. Zarysowany w Listach św. Pawła, podlegał stałej interpretacji w pismach patrystycznych, monastycznych od wczesnego średniowiecza do końca epoki, by następnie zyskać wykładnię humanistyczną

ści i słabości; a także wytrwałość, która gwarantuje osiągnięcie celu chrześcijańskiej egzystencji. Jednak rozwojowi tych cnót musi towarzyszyć ciągłe oczyszczanie się z grzesznych skłonności i namiętności, którymi skażona jest po grzechu pierworodnym natura ludzka. Tak więc w pewnym sensie *via purgativa* trwa przez całe życie, gdyż zaniechanie ustawicznej walki «z szatanem, ciałem i światem» oznacza nieuchronny powrót do dawnych błędów, a nawet jeszcze groźniejszy upadek duchowy”.

³⁶ Por. M. Korolko, dz. cyt., s. 73–75.

³⁷ Autorka dziękuje profesorowi Romanowi Mazurkiewiczowi za przypomnienie o teologicznych konotacjach pism Skargi. Godna uwagi jest przede wszystkim obecność w jego pismach wątków diskutowanych i rozstrzyganych w Trydencie.

³⁸ M. Hanusiewicz-Lavallee, *Humanitas w kręgu napięć baroku* [w:] *Humanitas...*, jw., s. 407. Autorka odwołuje się do monografii E. Rummla, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, Oxford 2000, s. 50–51 i R. H. Popkina, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford 2003, s. 21–25.

w Erazmowym *Enchiridionie*, i wkrótce objawić się w *Ćwiczeniach duchownych* Ignacego, który odrzucił karierę rycerską na rzecz walki o królestwo Chrystusa³⁹. Obraz ten stał się ikoną doby potrydenckiej, a doświadczanie człowieczeństwa jako walki, indywidualna i zbiorowa mobilizacja do konfrontacji ze złem – charakterystycznym tej doby przejawem.

Piotr Skarga, gorliwy promotor wzorca militarnego, dyskutował z pozycji ignacjańskich z poglądami Erazma. Jak słusznie twierdzi Mirosława Hanusiewicz-Lavallee, łagodnemu sceptycyzmowi Erazma autorzy potrydenccy przeciwstawiali „natchnioną pewność”⁴⁰, która stawia przed człowiekiem walczącym większe wymagania, ale też potęguje jego siły. Rycerz Erazma był samotny, lecz samowystarczalny. Obwarowywał się przed dawnymi grzechami w twierdzy ugruntowanej, rozumnej cnoty. Żołnierz Skargi wie, że „bojowanie byt nasz podniebny”⁴¹, a przeciwnicy atakują nieustannie. Nie chroni się przed nimi, lecz staje w szranki, przekonany, że nie pozostanie sam i uzyska niezawodne wsparcie Boga⁴².

Przypomnijmy w tym miejscu, że zasadą retoryki Skargi jest zespolenie treści duchowych (walki wewnętrznej) z ich konkretnymi desygnatami (walki z wrogami wiary i Rzeczypospolitej), a perswazja retoryczna kształtuje się zgodnie ze strategią adaptacji kulturowej. Ignacjańska *ars bellandi* rozgrywa się nie tylko we wnętrzu człowieka, ale też w sarmackim teatrze wojny. Pisarz posługuje się bliską odbiorcy frazeologią i obrazowaniem militarnym, przywołuje sarmacki stereotyp śmierci rycerskiej oraz związane z nim wartości. Dostrzega jednak ograniczenia i nieprzystawalność tego stereotypu do wymogów etyki chrześcijańskiej i dokonuje ważnych korekt. Kwestionuje (jak wskazywaliśmy) podporządkowanie czynów rycerskich marzeniu o sławie na ziemi, nagrodą jest bowiem chwała w niebie. Dowodzi, że z powołaniem chrześcijańskim wiążą się nierozdzielnie: maksymalizm celów, odpowiadających godności ludzkiej, heroiczne zaangażowanie w walkę ze złem, nie tylko w świecie, ale też w sobie, o czym zapominano w przekonaniu, że śmierć na polu bitwy gwarantuje miejsce w niebie, bez względu na grzechy osobiste. Nade wszystko stara się Skarga wszczepić w mentalność rycerzy dialektykę przyjęcia odpowiedzialności, bez-

³⁹ Obszernie na ten temat A. Kapuścińska, dz. cyt., rozdz. V: *Miles Christi. Parenetyka chrześcijaństwa zaangażowanego*, s. 145–189; M. Lenart, *Miles pius et iustus. Żołnierz chrześcijański katolickiej wiary w kulturze i piśmiennictwie dawnej Rzeczypospolitej (XV–XVIII w.)*, Warszawa 2009, „Studia Staropolskie. Series Nova”, t. 21.

⁴⁰ M. Hanusiewicz-Lavallee, dz. cyt., s. 409.

⁴¹ Dziękuję profesorowi Andrzejowi Borowskiemu za zwrócenie uwagi na ważność „kontekstów Kochanowskiego i Sępa” dla zrozumienia Skargi.

⁴² Zagadnienie relacji ignacjanizmu do erazmianizmu omawiają: J. C. Olin, *Erasmus and St. Ignatius Loyola* [w:] *Six Essays on Erasmus and a Translation of Erasmus' Letter to Carondelet, 1523*, New York 1980, s. 75–92; P. Urbański, *Natura i łaska w poezji polskiego baroku (okres potrydencki)*. *Studia o tekstach*, Kielce 1996, s. 46–50; A. Kapuścińska (dz. cyt., wskazany wyżej rozdz. V: *Miles Christi...*) podkreśla zdecydowaną odmienną obu wzorców.

kompromisowej wierności i poświęcenia, a zarazem uznania zależności od Boga, który „wojną władnie”. Przypomina o karności żołnierskiej i posłuszeństwie, które nie były stałymi cnotami sarmackich rycerzy. Pisarz przyznaje jednak, mając na uwadze zarówno wolnościowy ideologem sarmacki, jak naukę chrześcijańską, że karność nie jest ślepym posłuszeństwem. Tylko wolny wybór, wynikający z wiary i etosu indywidualnego, motywuje podporządkowanie się rozkazom, skłania do służby i rodzi gotowość złożenia życia w ofierze dla ojczyzny i Kościoła.

Dowartościowując indywidualizm, wkorzeniony w mentalność mieszkańców Rzeczypospolitej, Skarga dostrzegał i doceniał produktywność ideologii wzrastającej na gruncie idei narodu wyróżnionego misją walki w świętej sprawie⁴³. I zapewne najważniejszym (w aspekcie historycznym) dokonaniem pisarza było przeniesienie wzorca *homo militans* na obszar wspólnotowy: *natio militans*. Otwierało to drogę koncepcjom historiozoficznym, z których po katastrofie „potopu” wyłonił się mesjanizm.

HOMO CIVIS

Humanistyczny wiek XVI wykreował obraz obywatela doskonałego – Cynnynta – który reprezentował etos rycerski, ziemiański i retoryczny. Ideologia demokracji szlacheckiej zakładała połączenie wszystkich ról i upatrywała w tym godności prawdziwego szlachectwa⁴⁴. Skarga nie uchylała tego paradygmatu, wszczepionego w mentalność powszechną. Starał się jednak zespolać wzorzec świecki z religijnym i wyznaniowym, a co więcej (jak zauważyła monografistka *Żywotów...*), odbudowywał autorytet Kościoła katolickiego na płaszczyźnie rozważań społeczno-politycznych. Również Barbara Otwinowska dowodziła, że Skarga dokonał (niemożliwej u Reja) sakralizacji pojęcia ojczyzny, utożsamiał je z ideałem moralnym i religijnym⁴⁵. Stanisław Obirek twierdził ponadto, że sakralizacja ojczyzny, a zarazem poświęcenego jej czynu, nie miała sensu teokratyczno-kościelnego, lecz narodowo-patriotyczny. Skarga aprobował aktywność polityczną o tyle, o ile była ona zakorzeniona w porządku metafizycznym⁴⁶. W projektowanym przez niego państwie „polityka powinna być podporządkowana religii”, a ustroj państwowy utożsamiał się z ładem w Kościele, więc „nie

⁴³ Rozróżnienie ideologii i idei zostało uzasadnione i wyjaśnione w rozprawie autorki *Nurdy humanistyczne w kulturze polskiej*, jw., s. 48–59.

⁴⁴ Obszerniej na ten temat w rozprawie autorki *Humanitas w literaturze polskiego renesansu*, jw., s. 339–340.

⁴⁵ B. Otwinowska, *Wyraz „Ojczyzna” na przestrzeni życia i twórczości Jana Kochanowskiego*, „Poezja” 1980, nr 8/9, s. 67.

⁴⁶ „Cóż tu ma czynić miłośnik czci Bożej i Kościoła Bożego, i Ojczyzny, i sumnienia swego stróż dobry? [...] Pierwej wiecznej ojczyzny nabywać niżli ówczesnej” – pisał Skarga w *Dyskursie na konfederację z 1607 roku*, cyt. [za:] M. Korolko, „Klejnot swobodnego sumienia”. *Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573–1658*, Warszawa 1974, s. 367.

zawsze było jasne, czy jest mowa o Kościele, czy o państwie⁴⁷. Dodajmy, że koncepcja ta nie odwoływała się do zasady *cuius regio, eius religio*; wynikała z immanentnie religijnej i etycznej interpretacji historii; z przekonania, że wielkość i godność ludu Bożego objawia się w podjęciu zaszczytnej misji *antemurale christianitatis*.

Jak doszło do tak zdecydowanego przewartościowania? Aby odpowiedzieć na to pytanie, zauważmy najpierw, że doktryna polityczna i obywatelska autora *Kazań sejmowych* zbierała plon humanistycznej myśli politycznej, wyrastającej na gruncie arystotelizmu, platonizmu i stoicyzmu, a rozwijającej się nieprzerwanie od Machiavellego do bliskich Skardze Suareza i Bellarmina. *Inventio* Skargi obejmowała także dzieła polskich teoretyków ustroju. Koncepcje autorów renesansowych weryfikowała praktyka i ona też uzasadniała proponowane przez naszego pisarza zmiany⁴⁸.

Egzekucja praw rozwijała się pod hasłami godności i wolności obywatela, była oparta ideologicznie na mitach antropologicznych humanizmu, a przede wszystkim na wierze w racjonalność suwerennych wyborów jednostki, pozytywną orientację aktów woli, naturalną harmonię dobra indywidualnego i zbiorowego. Wizja idealnej demokracji szlacheckiej okazywała się jednak utopią. W dość osobliwej „monarchii mieszanej” panował polityczny niedowład, dyktat interesów partykularnych, demagogia rozpolitykowanych „panów braci”, hałaśliwe spory religijne, których absurdalna niekompetencja przerażała już Kochanowskiego. Etyka niezależna „człowieka poczciwego” (czyli cnotliwego w sensie stoickim), jak również etos *artis bene dicendi* (która uzasadniała wysoką pozycję obywatela-mówcy) okazały się w praktyce iluzoryczne i często służyły promowaniu własnych interesów, osłoniętych dyskursem wartości.

Skarga poddał *status quo* ostremu osądowi. Nie odrzucał jednak uformowanego w poezji Kochanowskiego pojęcia ojczyzny i jego aksjologicznej konotacji. Akceptował zasadnicze przesłanki antropologiczne i retoryczne pryncypiów renesansowych.

Podobnie jak poprzednicy, autor *Kazań sejmowych* sytuował ideologem obywatelski na gruncie personalistycznym. Podtrzymywał przekonanie, że działanie dla dobra ojczyzny wynika z suwerennego wyboru moralnego. Zachowywał humanistyczną wiarę w potencjały twórcze jednostki, w motywującą siłę zasad etycznych, w wartość zaangażowanego ideowo działania (stąd krytyka kwietyzmu, który penetrował kulturę ziemiańską), w moc braterskiej jedności. Postulował odpowiedzialność indywidualną za dobro wspólne i wymagał, by aktywność

⁴⁷ S. Obirek, dz. cyt., s. 167, 175, 202. Na innym miejscu (s. 211): „W gruncie rzeczy dla Skargi zarówno Kościół, jak i państwo stanowiły jedną rzeczywistość”. Por. szerszy kontekst rozważań tamże na s. 151–180.

⁴⁸ Należy podkreślić, że owa praktyka nie ograniczała się do obserwacji zdarzeń politycznych. Skarga był jednym z *patres aulici*, działał na dworze królewskim. Jego doświadczenia polityczne omawia C. Lechicki, dz. cyt., *passim*.

obywatelska nie hołdowała korzyściom prywatnym, lecz pozostawała wielkodusznym aktem bezinteresownej ofiary. Przekonanie to, znamienne „anty-makiawelskie”, pozostanie charakterystyczne dla polskiej myśli politycznej.

Skarga rozgranicza przy tym zdecydowanie dobro od interesu. Dzielił z Kochanowskim wiarę, że gdy obywatel rezygnuje *pro publico bono* z partykularnych korzyści, chroni także dobro własne, które jest tożsame z dobrem zbiorowym.

Człowiek Skargi to nadal *homo rhetoricus*. Pisarz kierował się przekonaniem, że retoryka może pozostać elementem ideału obywatelskiego i oddziaływać skutecznie na postawy ludzkie, jeśli zostanie oddana w służbę Bogu i będzie czerpać ze Słowa objawionego⁴⁹. Cel ten powodował reinterpretację formuły *artis bene dicendi*. *Bene* to nie tylko perswazyjny skutek mowy, formującej pozytywne postawy polityczne, ale też, i przede wszystkim, przekaz wartości służących zbawieniu.

Prymarna wartość obywatelska: braterska jedność, zyskuje w pismach Skargi nowe, głęboko teologiczne, a zarazem konfesyjne znaczenie, wyrażające się w ewangelicznym symbolu szczepu winnego. Wspólnota realizuje się w miłości, która jest w pismach Skargi proklamowana jako nadrzędna zasada etyczna, spełnienie człowieczeństwa, źródło rozwoju i rękojmia jedności państwa. Myśl to nienowa, lecz pozbawiona konotacji Ficiniańskich, rozpowszechnionych w dobie humanizmu, skupiona wokół idei *amor Christi*, przynaglającej do naśladowania Mistrza⁵⁰.

Metaforą integralności państwa jest ciało. Zauważmy, że ma ona podwójną proveniencję: Platońską i Pawłową (ta sytuuje się na pierwszym planie). Metafora ciała zawiera w swoim polu semantycznym zróżnicowane *significans* choroby, zranienia, rozwoju i obumierania, rozerwania i zrastania. Tu pojawia się topika więzów krwi (Ojczyzna-Matka i bracia), sąsiedztwa, solidarności narodowej i państwowej. Wszystko, co prawdziwie służy organizmowi, jakim jest naród, ale też wielonarodowa Rzeczpospolita, jest dobre i owocne, zarówno w doczesności, jak wobec wieczności.

Z przesłanek tych (które wpisywały się w istniejący już etos polityczny, lecz kształtowały nowy jego paradygmat) rodził się optymizm, przenikający – na mocy paradoksu – pisma wieszczące ruinę Rzeczypospolitej. O optymizmie Skargi świadczy wola przemian i wiara w możliwość ich realizacji, przekonanie, że po przewyciężeniu inercji uruchomione zostaną energie pozwalające zrealizować bohaterską misję. Tę, utajoną pod *vituperatio*, warstwę znaczeń można dostrzec, porównując *Kazania sejmowe* z *De vanitate consiliorum* (1699 i nast.) Stanisława Herakliusza Lubomirskiego.

⁴⁹ O wierze Skargi w moc sprawczą słowa B. Otwinowska, dz. cyt.; S. Obirek, dz. cyt., s. 179.

⁵⁰ Obszernie na ten temat A. Kapuścińska, dz. cyt., s. 151, 167 n. Badaczka wskazuje odwołania do Tomasza à Kempis.

Może właśnie trudny optymizm Skargi spowodował, że stworzona przez niego wizja obywatela i państwa, łącząca ideę polityczno-patriotyczną i religijną, dała początek swoistej formacji humanizmu polskiego, obdarzonej mocą długiego trwania i wyjątkową produktywnością ideologiczną, dominującej do XIX wieku i niewygasłej w następnym stuleciu.

POSTAWA KONFESYJNA

Sante Graciotti dowodził, że chrześcijaństwo traciło w okresie humanizmu charakter wyznaniowy⁵¹. Jeśli nawet jest to sąd zbyt kategoryczny i jednostronny (*vide* humaniści protestanccy w rodzaju Melanchtona), to nie ulega wątpliwości, że doświadczenie religijne wielu twórców humanistycznych (np. Kochanowskiego) nie podlega ścisłym delimitacjom doktrynalnym. Natomiast w środowisku Skargi granice wyznaniowe są zarysowane zdecydowanie, a stosunek do innych wyznań – konfrontacyjny⁵². Postawa ta – ewidentnie przeciwna irenizmowi i tolerancji renesansowej – przejawia jednak pewne związki z formacją humanistyczną. Wartością nadrzędną jest w obu przypadkach integralna, organiczna jedność: *Unum*, podniesione przez Ficina do rangi boskiej, a przez neostoików czczone jako doskonały kosmos. Na mocy analogii mikro- i makrokosmosu jedność jest także gwarancją istnienia państwa. Postulując ją, Kochanowski wymaga, by zaniechać sporów w imię wyższej niż przekonania religijne racji stanu. Zamoyski upatruje jedności w pluralizmie zagwarantowanym tolerancją wyznaniową. Dla działaczy SI jedność warunkująca ocalenie państwa oznacza w sferze ideowej podporządkowanie wszystkich działań miłości, a w sferze politycznej – jednorodność konfesyjną. Sposobem zapobieżenia sporom jest powrót do *status ante* – Rzeczypospolitej wiernej Rzymowi. Tak pojęta jedność obejmuje horyzont uniwersalny, a jest zakorzeniona w wieczności, o czym przekonuje dedykowany królowi traktat *O rządzie i jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim i ruskim od tej jedności odstąpieniu* (1590)⁵³. Ostatnie słowo renesansowego humanizmu utożsamia się zatem – paradoksalnie – z teokratycznym uniwersalizmem, zrodzonym w średniowieczu⁵⁴.

⁵¹ S. Graciotti, *Polska humanistyczna i europejska Respublica Litterarum* [w:] *Humanitas...*, jw., s. 254.

⁵² Przykładem bezkompromisowej walki wyznaniowej jest agresywne kazanie w dniu zjazdu stężyckiego 9 kwietnia 1606. C. Lechicki (dz. cyt., s. 23) przypomina, że Skarga nauczył się języka niemieckiego, by skuteczniej podjąć polemikę z protestantami. Również jego konfratry, *patres aulici*: Bartsch, Rabe to gwałtowni polemicy wyznaniowi.

⁵³ W tym duchu również Mateusz Bembus pisał traktat *Ormiańskie nabożeństwo i wzywanie ludzi tego narodu do jedności w wierze i miłości Kościoła świętego* (Kraków 1630).

⁵⁴ Zwracają tu uwagę zbieżności z Długoszem: „Sposób Długoszowej narracji o dziejach Kościoła i państwa odzwierciedla dualizm średniowiecznego ustroju polegający na ścisłym współistnieniu obu instytucji, które przy całej odrębności organizacji i praw miały wspólny cel: zachowanie ładu moralnego” (U. Borkowska, *Treści ideowe w dziełach Jana Długosza. Kościół i świat poza Kościołem*, Lublin 1983, s. 93); por. S. Obirek, dz. cyt., s. 211.

Konkludujmy: Owocem twórczości Skargi i współczesnych mu jezuitów było zdecydowane i konsekwentne przeformułowanie humanistycznej wizji świata, antropologii, systemu wartości, koncepcji politycznej oraz wzorców osobowych. Kategorie godności, wolności, jak również projekty ojczyzny, państwa, czynu rycerskiego, misji obywatela i narodu zyskały sens *par excellence* religijny. W potrydenckim modelu *humanitas* mądra tolerancja poprzednich pokoleń dla tego, co ludzkie, a niedoskonałe, ustępowała przed wezwaniem do doskonałości. Podkreślone zostały maksymalistyczne wymagania (ignacjańskie *magis* wybrzmiewa tu z wielką siłą), wyostrzony imperatyw odpowiedzialności za kulturę i cywilizację, za losy narodu. Pod piórem Skargi załamywało się humanistyczne dowodzenie niesprzeczności etosów – starożytnego i chrześcijańskiego, a fundamentalne prawdy wiary zostały przywołane kategorycznie, nie pozostawiając niedopowiedzeń, tak charakterystycznych dla humanistycznego nikodemizmu.

Projektowany przez Skargę etos walki kontrastował z mitami antropologicznymi humanistycznego renesansu oraz z taką interpretacją *paidei*, która odsuwała z pola widzenia rzeczywistość zła i obiecywała trwały pokój w „mieście słońca”. Uwieńczeniem „bojowania” z ciałem, światem i szatanem oraz z przeciwnikami ojczyzny i Kościoła stała się *Visio beatifica*, nie zaś harmonijna pełnia samorealizacji w doczesności.

Agresywność w demaskowaniu grzechów publicznych, brak konformizmu (typowego dla późniejszych pokoleń jezuitów, wtopionych w szeroki nurt kultury szlacheckiej) nie powodowały jednak odrzucenia idei sarmackiej. Przeciwnie, Skarga szukał miejsc wspólnych projektu ignacjańskiego i formacji ukształtowanej na humanistycznym gruncie demokracji szlacheckiej. Polemizując z renesansowymi marzeniami o nieśmiertelności, nie odmawiał jednak bohaterom sarmackim chwały w wieczności.

Z czasem, wraz z odmianą fortuny sarmackiego oręża i narastaniem – szczególnie po „potopie” – świadomości tragicznego wymiaru historii, wzorzec ignacjański tracił dynamikę⁵⁵, a maksymalistyczny program pokolenia Skargi dezaktualizował się pod naporem płytszej, lecz szerokiej fali religijności zbiorowej. Pozostaje to jednak *ante fores* naszych rozważań.

⁵⁵ Dodajmy nawiasem, że należałoby rozważyć możliwość rozróżnienia humanizmu jezuitckiego, wyrażającego się m.in. w poezji horacjańskiej, i humanizmu ignacjańskiego, przenikniętego wysokimi ideami Loyoli.

Alina Nowicka-Jeżowa

PIOTR SKARGA'S DIALOGUE WITH RENAISSANCE HUMANISM

Summary

The article tries to outline the position of Piotr Skarga in the Jesuit debates about the legacy of humanist Renaissance. The author argues that Skarga was fully committed to the adaptation of humanist and even medieval ideas into the revitalized post-Tridentine Catholicism.

Skarga's aim was to reformulate the humanist worldview, its idea of man, system of values and political views so that they would fit the doctrine of the Roman Catholic church. In effect, though, it meant supplanting the pluralist and open humanist culture by a construct as solidly Catholic as possible. He sifted through, verified, and re-interpreted the humanist material: as a result the humanist myth of the City of the Sun was eclipsed by reminders of the transience of all earthly goods and pursuits; elements of the Greek and Roman tradition were reconnected with the authoritative Biblical account of world history; and man was reinscribed into the theocentric perspective. Skarga brought back the dogmas of the original sin and sanctifying grace, reiterated the importance of asceticism and self-discipline, redefined the ideas of human dignity and freedom, and, in consequence, came up with a clear-cut, integrist view of the meaning and goal of the good life as well as the proper mission of the citizen and the nation.

The polemical edge of Piotr Skarga's cultural project was aimed both at Protestantism and the Erasmian tendency within the Catholic church. While strongly coloured by the Ignatian spirituality with its insistence on rigorous discipline, a sense of responsibility for the lives of other people and the culture of the community, and a commitment to the heroic ideal of a *miles Christi*, taking head-on the challenges of the flesh, the world, Satan, and the enemies of the *patria* and the Church, it also went a long way to adapt the Jesuit model to Poland's socio-cultural conditions and the mentality of its inhabitants.