

## ZAGADNIENIA DUCHOWO-CIELESNE W POEZJI MIKOŁAJA SĘPA SZARZYŃSKIEGO

**Mgr Anna Kryszczuk**  
*Uniwersytet Warszawski, Warszawa*  
*Wydział Polonistyki*  
akryszcz@wp.pl

### Streszczenie

Artykuł dotyczy problematyki duchowo-cielesnej w szesnastowiecznej poezji religijnej Mikołaja Sępa Szarzyńskiego. Omawia kategorie duszy ludzkiej i ciała w aspekcie filologicznym, antropologicznym, filozoficznym, biblijnym (problem ciała u św. Pawła). Bada wzajemne relacje między duszą a ciałem w jednostce ludzkiej przedstawione w poezji Sępa. Uwzględnia konteksty kulturowe, filozoficzne i teologiczne epoki wpływające na kształtowanie się znaczenia terminu „dusza” i „ciało” w literaturze religijnej XVII w. Artykuł porusza związane z tym problemy chaosu i porządku oraz dualizmu moralnego.

### Wstęp

Wspomniany poeta jest w odczuciu współczesnych nam odbiorców literatury sztandarowym przykładem barokowego rozdarcia. Słowa „wąły, niebaczny, rozdwojony w sobie” stały się hasłem rozpoznawczym świadomości antropologicznej nie tylko Sępa, ale ogólnie barokowego oglądu człowieka. A więc – rozdźwięk, sprzeczność – oto z czym kojarzyć się może wizja człowieka (a ściślej rdzenia człowieczeństwa, jakim jest dusza ludzka, oraz ciała) w poezji religijnej baroku. Opinia ta, kryjąca w sobie tradycję badawczą idącą za Janem Błońskim, wydaje się mi nieco jednostronna i powierzchowna. Kryje się za tym cały szereg problemów badawczych. Przede wszystkim – jaka jest wizja duszy i ciała u Sępa, czy jest ona bardziej filozoficzna, czy też biblijna? Czy dualizm i dychotomia barokowego człowieka to jedynie fantazmagorie funkcjonujące w tradycji badawczej? Chciałabym się zastanowić nad wpływami koncepcji biblijnych i filozoficznych na obraz duszy i ciała. Badając ten najistotniejszy element człowieczeństwa wedle Biblii, ówczesnej nauki Kościoła oraz filozofii, chcę odkryć wyłaniający się obraz człowieka i świata z kart poezji Sępa.

## Tradycja biblijna

Trudno mówić o teorii biblijnej, ponieważ ta posiada mniej lub bardziej spójny, ustalony system twierdzeń. W stosunku do Biblii możemy dyskutować raczej o pewnym obrazie człowieka, który nie uzurpuje sobie prawa do funkcjonowania na zasadach elementu w systemie. Warto wspomnieć również o źródłach kulturowych, z których czerpie Pismo Święte. Biblia potraktowana jako słowo Boga skierowane do człowieka powstawała w kulturze semickiej (głównie asyryjskiej i egipskiej), wpływ grecki jest widoczny bardzo wyraźnie dopiero w ostatnich księgach Starego Testamentu. Z Biblii wyłaniają się więc pewne wyobrażenia o człowieku, które zwięźle przedstawia Lech Stachowiak.

Badacz ten wymienia dwie główne koncepcje: monistyczną w Starym Testamencie oraz dualistyczną, wyrosłą pod wpływem filozofii greckiej, w Nowym Testamencie. Pierwsza z nich pojmuje

*człowieka za niepodzielną całość o czynnościach psychicznych nieodłącznych od indywidualnego organizmu. Poszczególne organy, takie jak ciało, pierwiastek życiodajny, duch, serce, nerki – to nie części człowieka w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale funkcjonalne przejawy o określonym zasięgu działania. Najpospolitsze doświadczenie codzienne uczy na przykład, iż oddech jest najpewniejszym wskaźnikiem życia; stąd starotestamentalny pierwiastek życiodajny rozumiano właśnie jako „tchnienie życia” ożywiający ciało i używano na przemian jednego i drugiego na określenie ludzi (por. Joz 10, 28–37 z Rdz 6, 13–17; Ps 16, 25 i cz.). Tak zrozumiany życiodajny pierwiastek nie jest identyczny z duszą odróżniającą człowieka od zwierząt. Tak w nim, jak i w ciele oraz innych organach może przejawiać się cała osobowość człowieka.<sup>1</sup>*

Przytoczyliśmy charakterystykę pierwszej z dwu koncepcji biblijnych, teraz objaśnimy drugą z nich. Dualizm ducha i ciała wywodzi się prawdopodobnie ze starożytnej filozofii greckiej o podłożu orfickim. Według Stachowiaka kultura helleńska [k]ażę [...] odróżniać w człowieku dwa diametralnie odmienne elementy: ciało, wykładnik materialnej, niższej strony jestestwa człowieka, i duszę, pochodzenia boskiego, dążącą do wyzwolenia się z więzów ciała.<sup>2</sup>

Tradycja biblijna stopniowo<sup>3</sup> przyswajała sobie w Księgach Starego Testamentu elementy greckiej koncepcji człowieka. Różnica polegała na tym, że [h]elleńska koncepcja była nie tylko antropocentryczna, ale i w przeciwieństwie do biblijnej – dualistyczna. Punktem jej wyjścia [...] było rozróżnienie między ciałem (sarx), ukształtowaną w jednostkę materią (soma) a wcieloną w niej duszą (psyche).<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Stachowiak, L., *Biblijna koncepcja człowieka. (Monizm czy dualizm?)*, s. 210–211, [w:] W nurcie zagadnień posoborowych, t. II, red. Bejze, B., Warszawa 1986.

<sup>2</sup> Tamże, s. 211.

<sup>3</sup> Tamże, s. 221–224. Tam czytelnik znajdzie szczegółowe informacje o drogach przemian wizerunku człowieka w Biblii.

<sup>4</sup> Tamże, s. 221.

## Dusza i ciało w poezji Sępa – analiza filologiczna

Sonet IV *O wojnie naszej, którą wiemy z szatanem, światem i ciałem* Sęp zaczyna tezą ogólną na temat życia człowieka. Refleksję o relacjach duszy i ciała prowadzi w kolejnych strofach tego utworu.

*Pokój – szczęśliwość, ale bojowanie  
był nasz podniebny. On srogi ciemności  
hetman i świata łakome marności  
o nasze pilno czynią zepsowanie*  
(Sonety, 4, w. 1–4, s. 35)<sup>5</sup>

W skali makro toczy się bój między światem materialnym a duchowym. Celem przeciwników duszy jest jej „zepsowanie”, czyli wytrącenie ze stanu idealnego, pogorszenie się jakości stanu duszy człowieka na ziemi. Sęp zaczyna od ogółu – bada świat i człowieka w makrokosmosie. Wers pierwszy łączy się z ostatnim strofy.

„Szczęśliwość” to pokój, czyli de facto brak zmiany, stałość. Jej realność w życiu doczesnym jest przekreślona przez następujące po niej słowo: „ale”. Ono stawia granicę między tym co realne, a tym co idealne.

Na przeciwnym końcu strofy znajdujemy tak ważne „zepsowanie”, dotyczy ono nie tylko człowieka, niszczonego w wojnie przez „srogię ciemności hetmana”, ale również w szerszej perspektywie materii ziemskiej. Sęp widzi nikłość świata i człowieka wobec „srogości” i „łakomości” jego przeciwników czyniących wszystko, aby ostatecznie go „zepsuć”, tj. oddalić od zbawienia. Słowa „[n]ie dosyć na tym” świadczą o negatywnej ocenie stanu ciągłego zagrożenia podczas wojny, jaka się toczy w makrokosmosie.

Podobną matrycę przykładu do człowieka i dochodzi do zatrwającego wniosku, że i tam występuje ta sama sytuacja. Porównuje więc obie te przestrzenie, pojmując je jako makro- i mikrokosmos.<sup>6</sup> Człowiek jest odwzorowaniem wyższego porządku.

Uświadomienie sobie, że chaos panuje nie tylko w świecie, ale kaleczy również jednostkę ludzką<sup>7</sup>, jest przerażające dla Sępa. Poeta podkreśla nieszczęście, jakie jest

<sup>5</sup> Wszystkie cytaty poezji Sępa pochodzą z wydania: M. Sęp Szarzyński, *Poezje zebrane*, wyd. R. Grześkowiak i A. Karpiński przy współpracy K. Mrowcewicz, Warszawa 2001. Przy cytowaniu utworów Sępa z *Poezji zebranych* opieram się na przyjętej przez wydawców numeracji w obrębie sześciu działów, na jakie podzielono wiersze. Na początku podaję nazwę działu, po nim numer znajdującego się w nim utworu, następnie wersy i stronę. W tej pracy badam poezję Szarzyńskiego, opierając się na wynikach badań zaprezentowanych we wspomnianym wyżej wydaniu krytycznym, m.in. w części *Objaśnienia*.

<sup>6</sup> „Człowiek jest zwierzęciem rozumnym, a przeto istotą złożoną: pokrewną po części aniołom, którzy mają rozum, ale którzy – według późniejszego, scholastycznego poglądu – nie są zwierzętami, po części zaś bydłem, które są zwierzętami, ale nie rozumnymi. Daje to nam jeden z sensów, w którym człowiek jest „małym światem”, czyli mikrokosmosem. Wszystkie sposoby istnienia w całym wszechświecie składają się na niego; jest on przekrojem bytu. Jak powiada Grzegorz Wielki (540–604) – „ponieważ człowiek ma istnienie (esse) pospół z kamieniami, życie z drzewami, a rozsądek (discernere) z aniołami, słusznie jest nazywany światem” [przyp. 14 *Moralia* VI, 16]”, C.S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, przeł. W. Ostrowski, Kraków 1995, s. 155.

<sup>7</sup> Krzysztof Mrowcewicz ma inną opinię w tej mierze: „[w] „Rytmach” widać wyraźnie wielkie napięcie między doskonałością tradycyjnego modelu kosmosu a chaosem ludzkiej egzystencji. W poezji Sępa świat jest bowiem wciąż doskonałą kulą, otoczoną skomplikowaną machiną sfer niebieskich. Jednak im bardziej uporządkowane jest niebo, tym mniej zrozumiałe są ludzkie sprawy”, K. Mrowcewicz, *Trivium poetów polskich epoki baroku: klasycyzm, manieryzm, barok*, Warszawa 2005, s. 92. Podobne do tego badacza stanowisko prezentuje D. Śniezko: „Jeśli więc sfera boska jest domeną wiecznego pokoju, a porządek natury

powodowane przez ciągłą walkę rozgrywającą się już na niższym poziomie – we wnętrzu człowieka.

*Ten nasz dom-ciało, dla zbiegłych lubości  
niebacznie zajrzając duchowi zwierzchności,  
upaść na wieki nie przestanie.//  
Cóż będę czynił w tak straszliwym boju,  
wąty, niebaczny, rozdwojony w sobie.*  
(Sonety, 4, w. 1–4, s. 35)

Poeta mówi, że walka to naturalny stan bycia człowieka na ziemi. Nie to jednak przeraża Sępa – toczy się bowiem znacznie straszliwsza od tej rozgrywanej na ziemi – to wojna domowa we wnętrzu człowieka. Dusza walczy ze swoim domem-ciałem. Jest to skutek buntu ciała. Buntuje się ono wobec ustalonej hierarchii duchowo-cieleśnej, w której prym wiedzie dusza. Wszystko to dla *zbiegłych lubości* czyli przemijających rozkoszy i uciech. Dobra doczesne, do których dąży w swym przyrodzeniu ciało należą do porządku przemijającego.

Dlaczego dusza w poezji Mikołaja Sępa Szarzyńskiego ma zwierzchność nad ciałem? Odpowiedzi udziela nauka katolicka, według której

*przez rozum i wolną wolę jest dusza obrazem – co prawda bladym i słabym – Boga, który zna wszystko w swojej wszechwiedzy i panuje jako Król nad stworzeniem. W ten sposób dusza w porządku przyrodzonym jest bytem duchowym nieśmiertelnym, podobnym do Ducha wiecznego, którego nazywamy Bogiem. Wynika z tego, że człowiek również w przyrodzonym porządku rzeczy winien dawać postuszeństwo duszy i podporządkować jej ciało<sup>8</sup>.*

Mimo wątpliwości ciała to właśnie od niego autor zaczyna refleksję w Sonecie IV. Ciało pojmowane jako dom walczy z nadrzędną duszą. Dowodzi to wagi przykładanej przez poetę do elementu cielesnego w walce rozdzierającej u samej podstawy jednostkę ludzką.

Ciało jest domem człowieka, jak twierdzi w szóstym wersie Sęp, ale bynajmniej nie on jest autorem tej tezy. Poeta czerpie z tradycji biblijnej, gdzie ciało określone zostało jako: *ziemski dom nasz tego mieszkania*<sup>9</sup> (por. 2Kor 5, 1). Obraz walki duszy ze słabym, podatnym na światowe rozkosze ciałem wydaje się homogenizacją kilku tradycji.<sup>10</sup>

---

świadczy o wymuszonej jakby przez Boga zgodzie żywiołów, to duchowa przestrzeń człowieka będzie u Szarzyńskiego zawsze terytorium bitewnym”, Śniezko, D., *Mikołaj Sęp Szarzyński*, Poznań 1996, s. 65.

<sup>8</sup> Bless, H., *Zarys psychiatrii duszpasterskiej*, Warszawa 1980, s. 19.

<sup>9</sup> Motyw ten obecny jest też w PnP, gdzie domostwo Oblubienicy jest kojarzone z domem cielesnym duszy. Por. P. Stępień, *Z literatury religijnej polskiego średniowiecza. Studia o czterech tekstach. Kazanie na dzień św. Katarzyny. Legenda o św. Aleksym. Lament świętokrzyski. Żołtarz Jezusow*, Warszawa 2003, passim.

Motyw ciała jako domu duszy znajdujemy np. w poezji Wespazjana Kochowskiego: „Ciało, domownik zły, wala się w błocie nieprawości; jako wieprz tyjąc młótem rozkoszy” (Psalmodia polska II, w.5), cyt. [za:] Kotarska, J., *Ad caelestem adspirat patriam. Problem dualizmu natury ludzkiej w poezji polskiego baroku*, s. 316, [w:] *Literatura polskiego baroku w kręgu idei*, red. Nowicka-Jeżowa, A., Hanusiewicz, M., Karpiński, A., Lublin 1995.

<sup>10</sup> Łączy się z tym obrazem motyw rycerza chrystusowego i walki duchowej, który ma w tradycji chrześcijańskiej bardzo długą historię. Dopiero dwa lata po śmierci Sępa ukazało się w Wilnie łacińskie wydanie *Ćwiczeń duchownych Loyoli* (1583 r.). Natomiast poeta miał okazję zapoznać się z twórczością Luisa de Grenady, przypomnijmy, że jego dzieło *Guía de pecadores* w przekładzie Warszewickiego pt. *Przewodnik*

Prawdopodobnie drogi zarówno skomplikowane, jak i różnorodne przywiodły Sępa do takiego „walecznego” obrazowania relacji duchowo-cielesnych. Zakończenie utworu jednak nie pozostawia wątpliwości co do rozstrzygnięcia walki. Na retoryczne pytanie „Cóż pocznę?” pada jednoznaczna odpowiedź:

*Królu powszechny, prawdziwy Pokoju<sup>11</sup>,  
zbawienia mego jest nadzieja w Tobie.//  
Ty mnie przy sobie postaw, a przepiecznie  
będę wojował i wygram statecznie.*  
(Sonety, 4, w. 1–4, s. 35)

Poświęćmy teraz nieco uwagi budowie analizowanego utworu, aby dowiedzieć się, jak Sęp widzi relacje duszy i ciała. Zanalizujmy drugą strofę wiersza, dla przypomnienia brzmi ona następująco:

*Ten nasz dom-ciało, dla zbiegłych lubości  
niebacznie zajrząc duchowi zwierchności,  
upaść na wieki nie przestanie.*  
(Sonety, 4, w. 5–8, s. 35)

Badana zwrotka sonetu to jedno zdanie składniowo niepoprawne. Zawiera wers trzeci z elipsą. Brakuje spodziewanego orzeczenia „żądać” lub „starać się” uzupełniającego frazę „upaść na wieki nie przestanie”.

Czasownik „upaść” występuje w trybie dokonanym i może oznaczać dążenie ciała do wiecznego upadku, co często jest równoznaczne z potępieniem człowieka w grzechu.

Do tej pory analizowaliśmy relacje, w których dusza i ciało występowały jako antagoniści na drodze do zbawienia. Ograniczone podobieństwo tej relacji do wzorca platońskiego (którego nie pozwala uznać w pełni biblijne pojmowanie ciała jako domu

---

*grzesznych ludzi*, ukazało się po raz pierwszy w roku 1567, później miało wznowienia w latach 1570 i 1579. W przekładzie tego samego tłumacza w 1577 r. ukazały się w Polsce fragmenty z *Libro de la oración y meditación* pt. *Zwierciadło człowieka chrześcijańskiego*, por. hasło „Hiszpańsko-polskie związki literackie” [w:] *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, Wrocław–Warszawa–Kraków 1990, s. 266. Obraz walki w poezji Sępa nasuwa skojarzenia z motywem *milites christianus*, choć u Sępa Chrystus rzadko występuje literalnie. Medytacje w tradycji chrześcijańskiej są chrystocentryczne, ale Syn Boży de facto pojawia się rzadziej od Boga Ojca na kartach *Rymów*. Dla przykładu jest on obecny w *Epitafijum albo napisie na grób pannie Annie Stawskiej* (*Epitafia*, 13, w. 8, s. 82). Częściej obecny jest w omowniach opartych na Biblii: w Sonecie IV to „król powszechny” (Por. Ap 19, 16; 1Tm 6, 15, Pseudo-Dionizy Areopagia, *O imionach bożych* 12, s. 1–2). Następnie jest określany jako „prawdziwy Pokój” (por. Iz 9, 6; J 16, 33; Areopagita, op.cit. 11, s. 1–5, adresy bgr podają za *Objaśnieniami* w wydaniu krytycznym poezji Sępa, s. 147). Chrystus występuje w kontekście Pana Zastępów, mimo że tradycyjnie to Bóg jest tak ukazywany. Obecność Chrystusa jest też sygnalizowana pośrednio zwrotami zakładającymi jego istnienie typu „Panno bezrówna, stanu człowieczego/ wtóra ozdobo”. Imiennie jest wspomniany tylko raz w *Epitafijum albo napisie na grób pannie Annie Stawskiej*: „cna dusza na mieście szła świętem zgotowane/ tak nam każe jej wiara i stałe ufanie/ wierzyć, które tu miała w Tobie, Ch<r>yście Panie”. Zdaje się przeważać idea starotestamentowego Boga Stwórcy, Władcy i Ojca. Być może istnieją pewne związki z filozofią erasmiańską, będącą podstawą reformy Lutera. Opierała się ona w głównej mierze na Starym Testamencie, a postać Chrystusa znajdowała się na dalszym planie.

<sup>11</sup> Bóg jako pokój w przeciwieństwie do bojowania człowieczego występuje wielokrotnie na kartach poezji Sępa. Określenie to ma swój rodowód biblijny, (por. J16, 33, Iz 9, 6). Obecne jest u Dionizego Pseudo-Areopagity (*O imionach bożych*) 11, s. 1–5 oraz u Ludwika z Granady. Ten motyw pojawia się też w V Pieśni na kształt psalmu LXX, adresy bgr [za:] jw.

„dom-ciało”) ulega transformacji, gdy napotykaemy teologiczną interpretację stosunku duszy do ciała w parafrazach biblijnych psalmów.

Nadeszła stosowna pora, aby ujawnić perspektywę teologiczną, z jakiej Sęp postrzega interesujący nas problem. Przytoczmy fragment Psalmu LVI paraphrasis:

*Twą łaską wolny, pomocą Twą nogi  
moje nie zstąpią z Twojej świętej drogi,  
dokąd duchowi mojemu mieszkanie  
w tym wątłym ciele będzie, o mój Panie.*  
(Parafrazy psalmów, 3, w. 45–48, s. 43)

We fragmencie tym Sęp zwraca uwagę na współistnienie obu elementów w planie zbawienia. Nie chodzi mu bynajmniej o pejoratywne nacechowanie „wątłości” ciała, sugerujące koncepcję dualistyczną człowieka. Ma na myśli rzecz zupełnie inną: ciało jest konieczne duszy na drodze do Boga. Tylko w związku z materią dusza może realizować boską wolę. Innymi słowy, tylko połączenie duszy z ciałem tworzy człowieka.<sup>12</sup> Duch mieszka w wątłym ciele i ten stan charakteryzuje życie istoty ludzkiej na ziemi. To duch ożywia ciało i nadaje mu status żyjącego. Parafrazując wypowiedź poetycką Sępa, powiemy: „nie zgrzeszę, wolny łaską Boga i wsparty Jego pomocą, dopóki będę żył, czyli będzie we mnie dusza”.

Według autorów najnowszej edycji *Poezji zebranych Sępa* w swoim tłumaczeniu parafrazy psalmu LVI Geорга Buchanana<sup>13</sup> podkreśla dualizm człowieka.<sup>14</sup> U Buchanana słowa Sępa „dokąd duchowi mojemu mieszkanie/ w tym wątłym ciele będzie” brzmią: „dum spiritus fovebit artus (dopóki duch będzie ożywiać członki”<sup>15</sup>). Nie pora tu na dociekanie, czy Buchanan używa terminu „spiritus” w sensie teologicznym jako życie nadprzyrodzone dane człowiekowi przez Boga, choć zdaje się, że o tym właśnie jest mowa. Należy skupić się na znaczeniu literackim tego fragmentu parafrazy psalmu LVI (w. 45-48).

Po raz kolejny Sęp mówi, że ciało to dom człowieka i mimo jego słabości jest integralną częścią człowieka. Pojawia się w tym fragmencie jednak myśl nowa – ciało ma udział w zbawieniu człowieka. Autor pozostaje tu pod wpływem nauki chrześcijańskiej, wedle której ciało wspólnie z duszą stanowiło jedność, i jako takie było ważne dla Boga w ziemskim dążeniu człowieka do Niego. W *Encyklopedii Biblijnej* czytamy:

---

<sup>12</sup> Akwinata opiera się w *Summie* nie tylko na arystotelizmie, ale bardzo ważne są też Biblia oraz pisma patrystyczne Ojców Kościoła, a pośród których często występuje Augustyn. Św. Tomasz mówi o człowieku, że to compositum, byt złożony z duszy i ciała (por. *Wstęp do kwestii 75 S. Swieżawskiego* [w:] św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii I, 75-89*, przeł. i oprac. S. Swieżawski, Kęty 1998, s. 10). Ma ono znaczenie uzupełniające wobec duszy. „Według św. Tomasza dusza ludzka nie jest – jak w augustynizmie – pod każdym względem całkowitą substancją duchową. Jest ona substancją niepełną pod względem gatunku, tzn. jest tylko „częścią” gatunku ludzkiego, gdyż do pojęcia tego gatunku nie należy sama dusza, ale również i ciało; wprawdzie nie ciało tego oto człowieka, ale abstrakt: ciało ludzkie w ogóle, tzw. materia communis. Ściśle się więc wyrażając, do gatunku „człowiek” nie należy sama dusza, lecz byt złożony z ciała i duszy rozumnej”, tamże, s. 11.

<sup>13</sup> Według wydawców *Poezji zebranych ...*, *Parafraza Księgi psalmów* Szkota Geорга Buchanana (wyd. pierwsze w 1566r.) była wykorzystywana przez Jana Kochanowskiego a później Sępa. Parafraza psalmu LVI Sępa jest przekładem wiersza Buchnana, z małymi zmianami, por. Aneks [w:] M. Sęp Szarzyński, *Poezje ...*, op. cit., s.231.

<sup>14</sup> Por. *Objaśnienia* [w:] M. Sęp Szarzyński, *Poezje ...*, op.cit., s. 155.

<sup>15</sup> Tamże, w. 47–48.

W NT, pod wpływem kultury greckiej, rozróżnienie między widzialnymi i niewidzialnymi stronami ludzkiego bytu oraz ich odrębnością staje się bardziej wyraźne. Nie wynika jednak z tego żadne pomniejszenie znaczenia tego, co fizyczne. Nauka o wcieleniu Chrystusa i zmartwychwstaniu ciał potwierdza psychosomatyczną jedność bytu ludzkiego, na którą wskazuje się już w akcie stworzenia.<sup>16</sup>

Aby lepiej zrozumieć sens całości strofy, wróćmy do pierwszego wersu przytoczonej już parafrazy psalmu LVI. Człowiek wolny (od grzechu pierworodnego – przypomnienie moje – A.K.) dzięki łasce bożej (czyli udzieleniu Bożej pomocy) nie zstąpi z Jego drogi do końca swego życia. Jest to równoznaczne z obecnością duszy w ciele. To ona jest tym życiodajnym pierwiastkiem<sup>17</sup>, który niesie życie i pozwala spełniać życiowe powołanie człowieka. Wszelkie starania duszy wpływają na człowieka dzięki jej zakorzenieniu w ciele. Bez „wątego”, „zaślepionego” żądzą „próżną, szkodną” ciała zbawienie nie jest możliwe. Sęp wchodzi w ten paradoks wiary oparty na zjednoczeniu duchowości i słabej cielesności człowieka na drodze do Boga. Tak zdefiniowane ciało konkuruje ze swoją „zwierzchnością”. Na uwagę czytelnika zasługuje argumentacja tego podporządkowania i sprzeciw wobec anarchistycznych dążeń – *Niech się wstyda, że pragnie duszy swej panować;/ słuszniej wiecznej ma służyć, co się musi psować.*

W tym fragmencie pojawia się równanie, wedle którego stałość to dobro, a zmienność to zło. Pojawiło się ono u Parmenidesa, ale obecne jest też u św. Augustyna, który mówi: *Usłyszałem w głębi serca Twój głos, Panie, mówiący mi dobitnie, że Ty jesteś wieczny i że Ty jedynie masz nieśmiertelność, gdyż nie ma w Tobie żadnej zmiany: ani przekształcenia, ani ruchu; ani też wola Twoja nie zmienia się z upływem czasu; wola bowiem, która się zmienia, nie jest nieśmiertelna.*<sup>18</sup>

Dariusz Śnieżko również zauważa prawidłowość, w której stałość to dobro, natomiast opozycyjnie zmienność to psucie się i zło: *To jednak, co ruchome, zawsze będzie mniej doskonałe od tego, co nieruchome i wieczne – a to są atrybuty „pierwszego poruszyciela” – samego Boga.*<sup>19</sup>

Przy lekturze tego fragmentu nasuwać się może na myśl motyw platońskiej jaskini, w którym widać dwa światy – idealny, o duchowej naturze oraz będący jego odbiciem świat materialny, doczesny. Jakkolwiek badacze wskazują na źródła chrześcijańskie tego wątku w poezji Sępa.<sup>20</sup>

Sęp daleki jest od spirytualizmu platońskiego, tu ciało i dusza wyznaczają nierozzerwalną jedność natury człowieka. Co więc wywołuje stan człowieka, o którym Sęp pisze: „wąty, niebaczny, rozdwojony w sobie”? Jest on spowodowany zakłóceniem boskiego porządku makrokosmosu przez bunt niższego elementu wobec wyższego w hierarchii. Teologowie średniowieczni uznawali, że człowiek został stworzony przez Boga w stanie „pierwotnej sprawiedliwości”. Posiadał on łaskę uświęcającą, ale – co

<sup>16</sup> *Encyklopedia Biblijna*, red. Achtemeier, P.J., Warszawa 1999, s. 182–183.

<sup>17</sup> „Termin „duch” odpowiada hebrajskiemu *ruah* i greckiemu *pneuma* – słowom oznaczającym pierwotnie ‘wiatr’, ‘technienie’, a także ‘życiodajny element’. Wraz z przymiotnikiem „święty” odnosi się do ducha Boskiego, tj. Ducha Boga”, hasło „Duch” [w:] *Encyklopedia Biblijna...*, op.cit., s. 218.

<sup>18</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 308.

<sup>19</sup> Śnieżko, D., *Mikołaj Sęp...* op.cit., s. 51.

<sup>20</sup> Obraz materialnego świata odwodzącego człowieka od jego prawdziwego celu do którego dąży dusza, jest obecny przede wszystkim w Biblii, podjęty został przez Boecjusza, Ludwika z Granady i wielu innych chrześcijańskich pisarzy, por. K. Mrowcewicz, *Trivium poetów polskich...* op.cit. s. 119.

znacznie ważniejsze – w świecie i człowieku panował doskonały porządek. Każdy element był absolutnie posłuszny wyższemu. *Sumienie – Bogu, wola – sumieniu, ciało ze swoimi popędami – woli, a nawet rośliny i zwierzęta – człowiekowi.*<sup>21</sup>

„Pierwotna sprawiedliwość” oznacza hierarchiczny porządek istoty ludzkiej i otaczającego go świata. Warunkiem szczęścia człowieka jest przestrzeganie boskiego porządku. Grzech pierworodny, bunt woli i rozumu wobec Boga zburzył hierarchię, zniszczył porządek. Następnie ciało wystąpiło przeciw woli, odmówiło posłuszeństwa człowiekowi inne żyjące istoty na ziemi. Świadomym aktem woli człowiek sprzeciwił się bożemu porządkowi i zgrzeszył. Sęp ma jasno sprecyzowane poglądy na temat porządku świata i człowieka, ale dostrzega w świecie siły, które się buntują. Wie natomiast, gdzie szukać ratunku – u Boga. On jest królem całego stworzenia, panuje nad wojną duchowo-materialną panującą w makro- i mikrokosmosie.

*Cóż będę czynił w tak straszliwym boju,  
wątły, niebaczny, rozdwojony w sobie?  
Królu powszechny, prawdziwy Pokoju,  
zbawienia mego jest nadzieja w Tobie.*  
(Sonety, 4, w. 9–12, s. 35)

### **Zagadnienia etyczne w kontekście duchowo-cieleśnej natury człowieka**

Świat przestrzeni literackiej Sępa jest światem etycznym<sup>22</sup>, na jednej szali tej samej wagi stoją stałość i zmienność oraz dobro i zło. To wartościowanie jest widoczne również w następnym cytacie:

*Co na świecie? Chyba błąd, kłopoty, marności,  
imię tylko pokoju snadź i szczęśliwości,  
którą widzi, a nie zna duch, chciwy lepszego,  
będąc jakmiar związany od sługi swojego*  
(Pieśni, 9, w. 5–8, s. 59)

Ze słów Sępa wynika, że duch widzi, czyli rozumie<sup>23</sup> szczęśliwość, ale jej nie zna, pragnie prawdziwej wartości. Ciało jest sługą ducha.

---

<sup>21</sup> Wildiers, N.M., *Obraz świata a teologia. Od średniowiecza do dzisiaj*, przeł. Doktor, J., Warszawa 1985, s. 79.

<sup>22</sup> Jan Błoński pisze, że w poezji Sępa „troska moralna przeważa jednak nad mistyczną”, zob. J. Błoński, *Mikołaj Sęp Szarzyński a początki polskiego baroku*, Kraków 1996, s. 68. Rzeczywiście znaczenie etyczne słów i symboli, które to dominują nad znaczeniami realnymi rzeczy, interesuje Sępa najbardziej: „Świat jest Szarzyńskiemu dostępny nie w zmysłowym widzeniu, ale w wewnętrznej medytacji. Podobnie pojęcia o tyle go interesują, o ile przyswoiło je moralne sumienie, o ile nabyły uczuciowego rezonansu” jak podaje wspomniany badacz, [w:] Błoński, J., *Mikołaj Sęp Szarzyński a początki...*, op.cit., s. 64.

<sup>23</sup> W filozofii starożytnej Platona i Arystotelesa dzielono władze duszy na wyższe i niższe. Te pierwsze umożliwiały poznanie niematerialne, zaliczały się do nich wzrok i słuch. Słowo „widzieć” znaczyło „rozumieć”, co trafne jest również w wypadku poezji Sępa. Uwagi M. Hanusiewicz, piszącej o Decymkach myśli świętych Lubomirskiego, można odnieść w tym zakresie do badanej twórczości Sępa: „[można] rozpoznawać [w utworze Lubomirskiego – przypominie moje – A.K.] echo tradycji i topiki platońskiej, przenoszącej fizyczną władzę widzenia w dziedzinę intelektu i duszy. W utworze Lubomirskiego „wewnętrzne” i „zewnętrzne” zmysły wydają się jednością; oczy, które nie widzą blasku, koloru, nie odróżniają obrazów rzeczy i perspektywy, to bez wątplenia oczy fizyczne, lecz są one także „złym



Sęp zdaje się opowiadać za koncepcją, w której bardzo wyraźnie jest widoczna hierarchizacja elementów duchowych i cielesnych w człowieku. Odkryliśmy podczas analizy, że poeta zdecydowanie broni wyższości ducha nad ciałem. Uważa on, że dusza powinna kierować poczynaniami człowieka, nie zaś jego ciało, będące pod władzą omylnych zmysłów. Problem polega na tym, że ciało nie chce się duszy podporządkować.

Jego bunt sprawia, że człowiek jest „wąty, niebaczny, rozdwojony w sobie”. Nęka go wewnętrzny brak harmonii przyrównany swą intensywnością i wpływem na całokształt ludzkiej natury do „straszliwego boju”, w którym człowiek jest zagubiony: *Cóż będę czynił w tak straszliwym boju,/ wąty, niebaczny, rozdwojony w sobie?* (Sonety, 4, w. 9–10, s. 35)

Sęp uważa, że człowiek jest wewnętrznie sprzeczny. Ta sprzeczność ludzkiej natury zachodzi między duszą a ciałem, jednak walka między nimi jest zawsze prowadzona w kontekście dążenia do jedności duchowo-cielesnej prowadzącej ku zbawieniu. Śnieżko na ten temat wyraża się sposób następujący:

*Wymknęcie się z porządku [harmonii świata i życia w łasce Boga – przypomnienie moje – A.K.] jest tedy gorzkim owocem pierwotnego występku; przestrzeń wnętrza zaś, zanim stanie się teatrem heroicznego zmagania, jest przede wszystkim azylem nieładu, co u Sępa zwykle znaczy: przestrzenią zakłóconej hierarchii. Poszukując definicji samego siebie, poeta znalazł się oto na antypodach optymistycznych rojeń myślicieli neoplatonickich: człowiek nie jest mikrokosmosem, nie odwzorowuje niestety wszechświata; nie jest chyba nawet, jak to pięknie sformułowano, „gościem w kosmosie”[za Błońskim – przypomnienie moje A.K.]. Jest banitą. A to znaczy – wyjętym spod prawa.<sup>24</sup>*

Nie można się zgodzić z opinią, że u Sępa występuje „przestrzeń zakłóconej hierarchii”. Poeta zatrzymuje się nad każdym z elementów świata, waży go i ocenia. „Cena” dla ludzi wieków dawnych oznaczała „wartość”, „szacunek”. Świadczą o tym poniższe dwa przytoczenia:

*Bojaźń wyrodna w serce me nie wchodzi,  
lecz mogąc pomóc żywiąc, umrzeć szkodzi,  
choć miejsce wzywa i dusza uczciwa  
krwią, ciałem, zbroją sławę kupić chciwa.<sup>25</sup>*  
(Pieśni, 5, w. 17–20, s. 53)

*„O moc, o rozkosz, o skarby pilności,  
choćby nie darmo były, przedsię szkodzą,*

---

przewodnikiem” duszy i umysłu. To rozum bowiem miał poznawać, a – zwiedziony przez „ślepe oczy” – grzązł w ułudzie”, M. Hanusiewicz, *Świadectwo zmysłów” w poezji religijnej XVII wieku [w:] Literatura polskiego baroku...*, op.cit., s. 343.

<sup>24</sup> Por. Śnieżko, D., *Mikołaj Sęp...*, op.cit., s. 60.

<sup>25</sup> Krew oznacza życie, jest synonimem śmiertelnej walki w obronie wolności i wiary. Za pomocą tego krótkiego wyczerpanego, odpowiadającemu formalnie skupieniu kilku słów-kluczy Sęp oddaje pełnię dramatu: obraz walki zbrojnej na śmierć i życie. Czyni to podając czytelnikowi w określonej kolejności trzy słowa: krew, ciało, zbroja. Wypada zaznaczyć, że w tradycji biblijnej krew była siedliskiem duszy. Stąd dalej w utworze odejście duszy Frydrusza poeta łączy z utratą krwi: „Aż go znamienity/ duch ze krwią odbie<g>ł, padł”.

*bo naszą chciwość od swej szczęśliwości  
własnej, co Bogiem zowiemy, odwodzą.//  
Niestaje dobra! O stokroć szczęśliwy,  
który tych cieniów w czas zna kształt prawdziwy.*  
(Sonety, 1, w. 9–14, s. 33)

Tak więc powtórzmy: Sęp bardzo dokładnie zastanawia się nad każdą z wartości duchowych i materialnych, z którą ma do czynienia człowiek. Są to „moc”, „rozkosz”, „skarby pilności”, „sława”, najważniejsza wartość i cel ludzkiego życia – „Bóg”.

W *Pieśni o Frydruszu* przedstawionej jako pierwsza z dwóch utworów na tej stronie Sęp wnikliwie bada kilka wybranych wartości. Strofa stanowi w istocie jedno, skomplikowane składniowo zdanie, którego dopiero dokładniejsza analiza pozwala na dotarcie do sedna wypowiedzi, jakim jest hierarchia wartości.

Poeta zadaje zasadnicze pytanie – czy warto umrzeć za sławę, choć ukrywa je pod szeregiem innych dylematów. W pierwszej kolejności za ochroną życia przemawia jego własna przydatność jako żywego człowieka, ale nie to stanowi rdzeń tej retorycznej konstrukcji. Jej istotą, głównym punktem jest hierarchizacja wartości oraz chłodna wycena wartości transakcji. Stawką jest wieczna sława, duma ze spełnienia obowiązku patriotycznego w zamian za życie.

Na jednej szali stawia więc umiłowanie życia. Na drugiej – sławę oraz obowiązek walki w obronie ojczyzny wynikający z poczucia wspólnoty z rodakami. Wreszcie miłość do ojczystego kraju, którego losy ważą się właśnie na wspomnianym symbolicznie „miejscu”. Dodatkowo ściśle praktyczne względy, takie jak własna przydatność jako dowódcy w późniejszym okresie.

Sytuacja kupna-sprzedaży w odniesieniu do życia i sławy bohaterskiej stoi w sprzeczności z etosem rycerskim. To niebywałe, że najwyższe wartości są przedmiotem transakcji. Zastanawiająca jest również kolejna rzecz. Z retorycznego punktu widzenia ta chłodna kalkulacja jest mało prawdopodobna wobec sytuacji lirycznej, w jakiej poeta umieszcza bohatera – pośród chaosu i huk wojennego.

Zbliżamy się do odpowiedzi, co jest najważniejsze. Ucieczka od walki, uwikłanie się w targ, czyli kalkulację wartości życia i sławy wobec konieczności podjęcia decyzji o obronie kraju, jest dla rycerza wstydem. Tu nie można się wahać ani zatrzymywać. A więc pada odpowiedź – od życia ważniejsza jest sława i „lepsze ojczyzny szczęście”.

*Ale jeszcze trwa ten targ! Otwórz bronę!  
Otwórz, już mię wstyd mieć za obronę!  
Niechaj przyptłaci pohaniec zdrażliwy,  
że tył mój widział, gdym zbrojny i żywy!*  
(Pieśni, 5, w. 21–24, s. 53)

Nadeszła pora na przeanalizowanie drugiego cytatu z punktu widzenia hierarchizacji wartości. Przypomnijmy wspomniany wyżej cytat:

*O moc, o rozkosz, o skarby pilności,  
choćby nie darmo były, przedsie szkodzą,  
bo naszą chciwość od swej szczęśliwości  
własnej, co Bogiem zowiemy, odwodzą.*  
(Sonety, 1, w. 9–12, s. 33)

„Moc” równoznaczna z władzą, „rozkosz” – przyjemności cielesne, „skarby pilności” odczytane jako dobra materialne lub nawet wiedza człowieka – wszystkie mają swoją cenę, ale zdaniem poety „choćby nie darmo były, przedsie szkodzą”. Szkada polega na pogwałceniu hierarchii, w której człowiek ma przede wszystkim chwalić i wielbić Boga, dążyć do niego jako do gwaranta szczęścia. Każdy z elementów ma swoją cenę i miejsce w hierarchii.<sup>26</sup> Świadczy to o tym, że wewnątrz człowieka nie jest „przestrzenią zakłóconej hierarchii” jak sądzi Dariusz Śnieżko.

Hierarchia wartości materialnych i duchowych jest dla człowieka jednoznaczna i stabilna, na jej czele stoi „szczęśliwość własna” duszy, czyli Bóg. Podobnie ciało ma być podporządkowane duszy przynależnej Bogu.

Przeanalizowanie obu fragmentów pozwala nam twierdzić, że w poezji Sępa nie ma „zakłóconej hierarchii” o której pisze Dariusz Śnieżko, poeta wie, co jest ważniejsze.

Występuje natomiast bunt elementów niższych – cielesnych wobec wyższych – duchowych, ale zawsze buntujący się jest mniej ważny. Podsumowując – czym innym jest wystąpienie wobec hierarchii, a czym innym „hierarchia zakłócona”. Nie należy mylić obu tych zagadnień.

Relacja między duszą a ciałem ma miejsce także na płaszczyźnie estetycznej. Wzorem piękna dla duszy jest nie tylko harmonia sfer niebieskich, ale również ciało! Przeczytajmy strofę, o której mowa:

*Nie wierzę temu, w tak ciele nadobnem  
i ku przedniejszym aniołom podobnem  
by się okrutność sroga znaleźć miała:  
łaskawe duchy śle Bóg w piękne ciała.  
(Erotyki, 3, w. 13–16, s. 63)*

Bogactwo tradycji, z których czerpie poeta pozwala mu więc zbudować również inny wzorzec dla duszy – jest nim piękno i harmonia ciała, które pociąga za sobą piękno duszy. Widać tu wyraźnie różnorodność tradycji, z jakich czerpał Sęp: grecka kalokagatia została rozbudowana i wykorzystana w renesansowej refleksji neoplatonickiej. Motyw kobiety anioła był bardzo popularny u Petrarce. Określana jako „*donna angelicata*”, miała być niebiańskim aniołem przebywającym chwilowo na ziemi, a nawet dowodem na istnienie Boga.<sup>27</sup>

W erotyku pt. *Frasunek*<sup>28</sup> Sęp nie czyni herezji – ciało nie wpływa na duszę samodzielnie, jest tylko albo aż wzorem piękna dla duszy, a owo odwzorowanie odbywa się za wolą Boga. Śle on dobrą duszę (w znaczeniu psychiki, nie pierwiastka boskiego, nieśmiertelnego) w piękne ciało. Sęp żali się na cierpienia miłosne w przestrzeń własnego serca, nie konkretyzuje ich sprawy, nie zwraca się z żadnym pytaniem czy apelem.

Ciało jest elementem brany pod uwagę nie tylko w zbawieniu człowieka. Widać ich wzajemne związki z duszą także na gruncie estetycznym. Zaskakująca jest kolejność wpływu: piękno ciała implikuje piękno duszy.

<sup>26</sup> Por. Wildiers, N.M., *Obraz świata...*, op.cit., s. 77.

<sup>27</sup> Por. *Objaśnienia...*, s. 186-187, por. też Maver, G., *Petrarkizm w poezji polskiej* [w:] tegoż, *Literatura polska i jej związki z Włochami*, wybór, przekł. i oprac. Zieliński, A., Warszawa 1988.

<sup>28</sup> *Frasunek* to erotyk trzeci według numeracji w *Poezjach zebranych*, na s. 63. Nie należy mylić go z erotykiem szesnastym pt. *Frasunk* na s. 73.

Przejdźmy do kolejnego wątku naszych rozważań. Poeta podejmuje w swej twórczości również tematy związane ze śmiercią człowieka, eschatologiczne.

Sęp rozpatruje problem złożoności ludzkiej natury pod względem pośmiertnej sławy powstałej po godnie przeżytym życiu. Cześć i chwała oraz pamięć potomnych to zasługa nie tylko osiągnięć na polu bitewnym, ale również świętości życia zmarłego.

*Domy, skąd cz<ę>ść śmiertelną wiodłaś, dobrze znając  
a dusze nieskończonej sprawy uważając,  
nie tylko cię piramid abo ma<u>seotów,  
ale też godną znamy ołtarzów, kościołów*  
(Epitafia, 9, w. 1–4, s. 80)

Sęp podkreśla wagę zarówno szlachetnego urodzenia „domów ojców” czyli rodów Odrowążów i Piastów, jak i cnotliwości duszy na drodze do świętości. Wspomniana szlachetna „cz<ę>ść śmiertelna” to równorzędne dopełnienie duszy ukierunkowanej w czasie doczesnego życia człowieka i Boga. Z harmonijnego zespolenia obu komponentów człowieczeństwa powstaje świętość, czyli „godność ołtarzy kościołów”. Stoi ona znacznie wyżej od wspaniałości grobowców<sup>29</sup> (czyli czci i chwały oddawanej przez potomnych), co oczywiście nie dziwi.

### **Czy antropologia Sępa jest dualistyczna?**

Warto zadać pytanie o poglądy Sępa na temat antropologii człowieka. Powróćmy do fragmentu *Pieśni o Frydruszu: choć miejsce wzywa i dusza uczciwa/ krwią, ciałem, zbroją sławę kupić chciwa*. (Pieśni, 5, w. 17–20, s. 53)

Widzimy wyraźnie podkreślane u Błońskiego „dzielenie” przez Sępa komponentów ludzkiej natury. Powstaje pytanie, czy wymienienie „krew, ciało, zbroja” to użycie przez poetę jednej z arsenалу figur retorycznych – synekdochy – czy też świadectwo poglądów na temat ontologii człowieka? Być może, że obie hipotezy są słuszne. Poeta często stosuje trop pośredni między synekdochą, metonimią a alegorią, zastępuje jedne pojęcia innymi. Prowadzi to do nadania słowom abstrakcyjnym konkretnego bytu, właściwszego raczej personifikacjom niż suchym terminom. Błoński opisuje to zjawisko w sposób następujący: *gwałtowne przejścia od pojęcia do rzeczy, dokonywane przy pomocy brutalnych nieraz metafor, z reguły przydają istnienia abstrakcjom, uwidoczniając wewnętrzne dramaty*.<sup>30</sup>

W badanym kontekście „krew, ciało, zbroja” rozpatrywane łącznie oznaczają śmiertelną walkę w obronie ojczyzny. Ale walka ta zostaje przedstawiona jako handel, targ, wymiana zbywalnymi dobrami. Sprzedaje ten, kto je posiada. Dusza uczciwa (czyli pełna czci do Boga, pokorna) chce kupić sławę. Wynika stąd, że dusza dysponuje

---

<sup>29</sup> „Egipskie piramidy i mauzoleum, legendarny grobowiec władcy Karii, Mausolosa (377-352 p.n.e.) , wzniesiony w Halikarnasie, to budowle zaliczane do siedmiu cudów świata”. Parafrazę tekstu Marcjalisa na ten temat, znajdujemy u Jana Smolika (*Epitafium ućciwej żenie* 1-2): „Egipskie piramidy ani mauzoły/ nie mają nic zacnością nad ten marmur goły”. Zgodnie z poetyką panegirycznego epitafium cześć winna być nieśmiertelna, ponadto tekst wymaga uspoijnienia – „duszę nieskończoną” dopełnia „część śmiertelna”, *Objaśnienia...*, [do:] [9] Insy tejże, w. 3, s. 203.

<sup>30</sup> Błoński, J., *Mikołaj Sęp Szarzyński a początki...*, op.cit., s. 61. Dla omawianego zagadnienia ma jednak znaczenie cały rozdział jego pracy zatytułowany *Poezja wnętrza*.

„towarem” jakim w tym kontekście jest ciało, byłoby więc ono jej własnością. Ceną sławy jest „krew, ciało, zbroja”.

Termin „dusza” występuje jako element konstytuujący człowieka, zarządzający pozostałymi częściami. Dusza posiada wolę i chce uczestniczyć w transakcji, rozporządzając swoim niższym, nierozumnym elementem, czyli ciałem.

Paradoks rządzi światem refleksji poetyckiej Sępa. Ale właśnie on podkreśla nierozzerwalną jedność duchowo-cieleśną człowieka. Między duszą a ciałem zachodzą obustronne wpływy i mimo ustalonej hierarchii „pan” czasem jest pod władzą swego „sługi”.

## Podsumowanie

Fakt, że Sęp nie buduje antropologicznej całości, wydaje się jego odpowiedzią na pytanie, kim jest człowiek. To jego antropologia: widzi on jednostkę ludzką jako podzieloną i wewnętrznie sprzeczną. Sprzeczności powodowane są przez grzech, ruch i zmianę (tożsamą dla Sępa z „psowaniem się”<sup>31</sup>). Ta sprzeczność nie wyklucza jedności duchowo-cieleśnej w perspektywie zbawczego dzieła Chrystusa.

Moim zdaniem status człowieka u Sępa określa dualizm duchowo-cieleśny, czyli rozdarcie między duszą a ciałem. Widać zakorzenienie tego wątku w tradycji chrześcijańskiej<sup>32</sup>, ale również możliwe są wpływy orfickie i platońskie będące pierwszym fundamentem, na jakim opierało się chrześcijaństwo pierwszych wieków.<sup>33</sup>

Należy jednak bardzo wyraźnie zaznaczyć, że nie chodzi o dualizm ontologiczny, o podłożu filozoficznym. To dualizm bardziej umiarkowany, w sensie głównie moralnym, aksjologicznym. Jak wielokrotnie wspominałam, cała przestrzeń rozważań poetyckich Sępa zawiera się głównie na płaszczyźnie aksjologicznej. Podmiot liryczny staje wobec moralnych dylematów, w których musi przyjąć określone stanowisko, opowiadając się za dobrem lub złem.

<sup>31</sup> Por. „myśli cukrują nazbyt rzeczy one / które i mienić, i muszą się psować”, (Sonety, 5, w. 3-4, s. 35).

<sup>32</sup> M. Hanusiewicz uważa, że u chrześcijańskich twórców poruszających tę problematykę mamy do czynienia jedynie z rzekomym dualizmem antropologicznym, który jako taki nie godzi w ich ortodoksyjność. Por. M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Warszawa 1998, s. 219.

<sup>33</sup> Według M. Hanusiewicz „Są one [judeochrześcijańskie pojęcia antropologiczne – przypomnienie moje – A.K.] nieskończenie odległe od radykalnego dualizmu greckiego, zakładającego nie tylko substancjalne zróżnicowanie, ale i napięcie między duszą a ciałem”, tamże, s. 220. Obie tradycje nie są jednak tak odległe, jak pisze wspomniana badaczka. O wzajemnym (choć w stopniu ograniczonym) przenikaniu się ich w Biblii bardzo interesująco piszą autorzy hasła „dusza” w *Encyklopedii Biblijnej*: „Dla Hebrajczyka „dusza” oznaczała jedność osoby ludzkiej; Hebrajczycy byli żywymi ciałami, a nie mieli ciała. To hebrajskie pole znaczeniowe zostało naruszone w Księdze Mądrości przez wprowadzenie greckiej idei duszy. Wyraźny stał się dualizm między duszą a ciałem: „śmiertelne ciało przygniata duszę” (9, 15). Przemijającemu ciału przeciwstawia się nieśmiertelną duszę (3, 1-3). Tego typu dualizm może zakładać wyższość duszy nad ciałem.

W pismach NT „dusza” zachowuje zasadnicze hebrajskie pole znaczeniowe: „Dusza” oznacza życie: Herod czytał na duszę Jezusa (Mt 2, 20 [BT: życie]); ktoś może zbawić duszę albo zabrać duszę (Mk 3, 4 [BT: życie]). Śmierć przychodzi, gdy Bóg zażąda duszy (Łk 12, 20). „Dusza” może oznaczać całą osobę: nawróciło się „trzy tysiące dusz” (Dz 2, 41; por. Dz 3, 23). „Dusza” oznacza istnienie osoby po śmierci (por. Łk 9, 25; 12, 4; 21, 19); chociaż nie dostrzega się obecności greckiej idei nieśmiertelnej duszy różnej od śmiertelnego ciała. Wpływy greckie można jednak znaleźć w 1 P w uwadze na temat „zbawienia dusz” (1,9) Umiarkowany dualizm zauważa się w przeciwstawieniu ducha ciału, a nawet duszy, przy czym „dusza” oznacza w tym przypadku życie, które jeszcze nie zostało ogarnięte łaską”, *Encyklopedia biblijna*, op.cit., s. 162.

Ciało i dusza, mimo że ścierają się w „strasliwym” boju, to jednak stanowią jedność w dążeniu człowieka do zbawienia. Nie podzielam poglądów Dariusza Śnieżki, twierdzącego, że:

*[a]ntropologia Sępa jest natomiast, z grubsza tymczasem rzecz biorąc, radykalnie i pesymistycznie dwudzielna: uwydatnia nieustanną rywalizację dwóch konkurujących ze sobą pierwiastków – ciała (wraz z całą sferą zmysłowości) i duszy, a są to wartości o przeciwstawnych kierunkach ruchu; ciało poddane grawitacji grzechu, jest dla duszy balastem ciężącym ku otchłani.<sup>34</sup>*

Stwierdzamy bowiem nie tyle obecność „radykalnej i pesymistycznej dwudzielności” ontologicznej, ile umiarkowany dualizm na płaszczyźnie moralnej. „Dwudzielność pesymistyczna i radykalna” natury ludzkiej w twórczości Sępa zastanawia szczególnie w kontekście reformy potrydenckiej podkreślającej uświęcenie ciała przez akty Wcielenia i Zmartwychwstania Chrystusa. Mirosława Hanusiewicz pisała: *[s]ensualna wyrazistość poezji barokowej w większości krajów europejskich ma podstawę w potrydenckim dążeniu do przewyciężania heterodoksyjnego dualizmu antropologicznego, będącego – z jednej strony – dziedzictwem renesansowego platonizmu, z drugiej zaś – praktyki reformacyjnej.<sup>35</sup>*

Relacje między duszą a ciałem w poezji Mikołaja Sępa Szarzyńskiego są nie tyle dychotomiczne, co dualistyczne. Pierwsze pojęcie z filozoficznego punktu widzenia to jedynie metoda podziału wyczerpującego na dwie części<sup>36</sup>, natomiast drugiemu podziałowi towarzyszy nieodłącznie wartościowanie członów.<sup>37</sup>

Warto zadać pytanie dlaczego badacze twierdzą, że w poezji Sępa „ciało poddane grawitacji grzechu, jest dla duszy balastem ciężącym ku otchłani”<sup>38</sup>. Czy takie rozumienie jest zgodne z przesłaniem biblijnym?

<sup>34</sup> Śnieżko, D., *Mikołaj Sęp...*, op. cit., s. 61.

<sup>35</sup> Hanusiewicz, M., *Święte i zmysłowe...*, op.cit., s. 84.

<sup>36</sup> „dychotomia (z gr. *dichotomia*= podział na dwie części). 1.metodologicznie: „Podział logiczny jakiegoś pojęcia na dwa wykluczające się człony, które wyczerpują jego zakres. 2. nazwa jednego z argumentów Zenona z Elei przeciwko ruchowi”, hasło „dychotomia” [w:] Podsiad, A., Słownik terminów i pojęć filozoficznych, Warszawa 2000, s. 197.

<sup>37</sup> „dualizm(z łac. *dualis* – podwójny) – opozycyjna i wykluczająca się dwoistość rzeczy, zasad, wartości i poglądów; stanowisko filozoficzne, w którym przyjmuje się w strukturze bytu istnienie dwóch przeciwnych pierwiastków, dwóch sprzecznych zasad rządzących światem, dwóch zwalczających się sił: dobra i zła. D. jako filozoficzna interpretacja rzeczywistości nie jest przeciwieństwem monizmu, głoszącego jedność wszechrzeczy (wszystko z jednego i wszystko jest jednym), ani też nie jest formą pluralizmu, uznającego bytowanie wielości różnorodnych rzeczy, a także złożenie rzeczy z wielu różnorodnych elementów.. D. to wizja świata rozdartego w sobie na świat dobra i zła, prawdy i fałszu, bytu i niebytu, świat w którym zwalczają się dwie przeciwstawne siły, w którym zasada sprzeczności jest prawem bytowania i poznania. [...]Problematyka d. wyrasta z błędnego rozumienia świata, który albo pojmowany jest monistycznie (wszystko jest z jednego i wszystko jest jednym) albo skrajnie pluralistycznie (wszystko jest czym innym i przeciwnym), albo skrajnie atomistycznie. Rozwiązaniem tego problemu było odkrycie – dokonane przez Arystotelesa i dopełnione przez Tomasza z Akwinu – złożeniowej struktury bytów oraz analogicznego sposobu bytowania, zgodnie z którym należy odróżniać przeciwieństwa od sprzeczności. Przeciwieństwa nie naruszają jedności i pluralizmu rzeczy (np. lewa i prawa ręka, kobieta i mężczyzna), natomiast sprzeczności wprowadzają rozdziarcie i d. (byt – niebyt, istnieć – nieistnieć, duch- ciało). To pierwsze nie jest podstawą d., zaś to drugie stanowi o d. w każdej formie”, hasło „dualizm” autor hasła Andrzej Maryniarczyk [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. nac. Maryniarczyk, A., T. II, C-D, Lublin 2001, s. 727-729.

<sup>38</sup> Por. Śnieżko, D., *Mikołaj...*, op.cit., s.61.

Odpowiedź wiąże się ze zbyt literalnym odczytywaniem tekstów św. Pawła, w których termin „ciało” kojarzony ze śmiercią, grzechem był przeciwstawiany „duchowi” (w rozumieniu potocznym „duszy”) jako życiu, świętości, dobru. Stąd wpływały, czasem zbliżające się nieco do manicheizmu, dualistyczne interpretacje relacji ciała i duszy.

Tymczasem przeczytajmy ustęp z *Listu do Galatów* i następujące po nim objaśnienie:

*Oto, czego uczyć: postępujcie według ducha, a nie spełniajcie pożądania ciała. Ciało bowiem do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało, i stąd nie ma między nimi zgody, tak że nie czynicie tego, co chcecie. [...] A ci, którzy należą do Chrystusa Jezusa, ukrzyżowali ciało swoje z jego namiętnościami i pożądaniem. Mając życie od Ducha, do Ducha się też stosujmy. (Ga 5, 16–26).*<sup>39</sup>

Objaśnienie do 5, 16-26 brzmi:

*Wyraz „duch” użyty w tym urywku może oznaczać bądź Ducha Świętego, bądź zespół Jego darów, bądź utworzoną pod Jego wpływem postawę człowieka, kierującą jego postępowaniem; „ciało” oznacza skrótowo całą zepsutą grzechem pierwotnym naturę człowieka. Por. Rz 8, 5-18.*<sup>40</sup>

Poglądy, według których grzeszne ciało jest balastem duszy i popycha ją do otchłani grzechu, być może biorą swój początek z niezrozumienia przesłania św. Pawła. Nie potępia on ciała człowieka jako takiego, a raczej „życie według ciała”, czyli życie niezgodne z Prawem Bożym. Św. Paweł mówi: *Któż mnie wyzwoli z ciała tej śmierci, [co wiedzie ku] tej śmierci? Dzięki niech będą Bogu przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego! Tak więc umyśłem służę Prawu Bożemu, ciałem zaś – prawu grzechu (Rz 7, 24-25).*<sup>41</sup>

„Ciało” to synonim „całej upadłej natury człowieka”, a nie w znaczeniu potocznym materii cielesnej. Nie jest jej przeznaczona śmierć i potępienie, wręcz przeciwnie „ciało” ma udział w zbawieniu. W objaśnieniach do *Biblii Tysiąclecia* czytamy: *Traktując całą naturę nierozumną jako osobę zapowiada św. Paweł, że przez grzeszącego człowieka użyta do złych celów i pohańbiona, w przyszłej chwale doczeka się także i ona przywrócenia do nadanej przez Stworzyciela godności i udziału w pewnego rodzaju uwielbieniu.*<sup>42</sup>

Mirosława Hanusiewicz uważa, że przeciwstawienie obecne u św. Pawła jest nie tyle ontologiczne, ile moralne, a jako takie nie ma nic wspólnego z dualizmem greckim. Podkreśliła wagę ciała w *Listach św. Pawła*, w których „człowiek jest cielesną jednością, którą nazywa grecki termin soma, [...] w istocie swej dobrą, choć złączoną przez grzech z tym, co śmiertelne, skłonne do upadku (u św. Pawła sarx). Nie tyle ma on ciało, ile nim jest.”<sup>43</sup>

Twórczość Mikołaja Sępa Szarzyńskiego jako jednego z czołowych reprezentantów poezji religijnej przełomu XVI i XVII wieku jest zakorzeniona w tradycji

---

<sup>39</sup> *Biblia Tysiąclecia*, oprac. zespół biblistów polskich, Poznań – Warszawa 1983, s. 1322. Wszystkie cytaty w pracy pochodzą z tej Biblii.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Tamże, s. 1282.

<sup>42</sup> Tamże, objaśnienie do Rz 8, 19-22, s. 1283.

<sup>43</sup> Hanusiewicz, M., *Święte i zmysłowe ...* op.cit., s. 220. Autorka na tej samej stronie powołuje się na Henry’ego Robinsona, według którego człowiek jest „ciałem uduchowionym, a nie ucieleśnioną duszą”.

biblijnej. W tej wątle i psujące się ciało zyskiwało swoją godność i wagę poprzez Wcielenie Chrystusa. Hanusiewicz pisze, że [t]aka jest biblijna „teologia ciała” – i mimo ciśnienia konwencjonalnej, helleńskiej topiki pogardy dla ciała, barokowi poeci nie mogli przecież owego przesłania Pisma po prostu przeoczyć.<sup>44</sup>

Czy umiarkowany dualizm duszy i ciała w poezji Sępa jest zgodny z doktryną katolicką? Można stwierdzić, że tak. Nawet pod zarzutem anachronizmu – ze względu na niezmiennosc głównej linii katolickiej nauki o człowieku – zasadne w tym przypadku wydaje się powołanie na opinie badaczy współczesnych teologii katolickiej. Austin Warren powiedział: *Katolicyzm ustawicznie potwierdza, że zmysły, afekty i wyobrażenia są – podobnie jak ciało – integralną częścią człowieka i muszą ze sobą współpracować w służbie Bożej, że władze niższe mają być narzędziem wyższych.*<sup>45</sup>

Warto zacytować również innego współczesnego teologa, bp Lecha Kaczmarka: *Człowiek jest istotą złożoną z duszy i ciała. Stanowi jedność psychofizyczną, w której dusza włada ciałem, a jednocześnie jest z nim złączona. Dzięki ciału ludzkiemu dusza włącza się w kontakt ze światem. Ciało stanowi barierę ducha, ogranicza swobodę jego działania, uzależnia go i włącza w obce jego naturze procesy biologiczno-chemiczne.*<sup>46</sup>

Sęp jest daleki od unicestwienia ciała, jakie postulował manicheizm. Mimo tonu ascetycznego, nie przechodzi w niezdrową dewocję. Sięgnijmy jeszcze do słów biskupa: *Dalszą cechą zdrowej religijności jest umiejętność przestrzegania hierarchii wartości duchowych nad cielesnymi, tak jednak, by za wszelką cenę unikać manichejskiego podejścia, które nastawione jest przeciwko ciału i materii. Chrześcijaństwo nigdy nie było manicheizmem, a polecając ascezę ciała i jego podporządkowanie duchowi, zawsze otaczało ciało człowieka należną czcią i szacunkiem.*<sup>47</sup>

Należy jeszcze dodać, że u Sępa występuje problem z „ciałem”: raz jest ono posiadane (bo za nie można „sławę kupić”), raz obdarzone wolą, która „upaść na wieki żądać nie przestanie”.

Na koniec przywołajmy wniosek końcowy pracy. Stosunek duszy do ciała człowieka cechuje umiarkowany dualizm na gruncie moralnym. Nie jest to ścisły dualizm bytowy oparty na filozofii platońskiej. U Sępa raczej przeważa wpływ tradycji biblijnej na obrazowanie relacji duszy i ciała.

---

<sup>44</sup> Tamże, s. 220–221.

<sup>45</sup> Warren, A., Crashaw, R., *A Study in Baroque Sensibility*, London 1939, s. 66. Przytoczenie [za:] Hanusiewicz, M., *Święte i zmysłowe ...* op.cit., s. 84.

<sup>46</sup> Kaczmarek, L., *Człowiek – istota religijna*, [w:] *W nurcie ...*, op.cit., s. 199.

<sup>47</sup> Tamże, s. 205.