

O przyszłości w przeszłości. Perspektywa eschatologiczna w literaturze staropolskiej

Prace
Kulturoznawcze XV
Wrocław 2013

W eseju *Sarmacka „futurologia”* Janusz Tazbir konstatuje, że w kulturze dawnej dociekaniu przyszłości poświęcano znacznie mniej uwagi niż zainteresowaniu przeszłością¹. Podczas gdy przeszłość stanowiła ówczesnie przedmiot wiedzy, bogaty rezerwuar toposów, wątków, motywów, moralnych exemplów czy też była obszarem poszukiwania źródeł stanów społecznych oraz korzeni genealogicznych i dynastycznych, to przyszłość zajmowała dawne umysły głównie z powodów metafizycznych². Troska o przyszłe zbawienie, pośmiertne losy duszy stanowiła więc zasadniczą część ówczesnej refleksji nakierowanej na przyszłość³. Zainteresowanie to wynikało z tej archetypicznej cechy człowieka, jaką jest namysł nad formą przyszłego życia pozagrobowego, ale także z prozaicznych lęków egzystencjalnych, mających swoje źródło w niepewności czasu, w którym nastąpi zgon, zamykających się w formule *mors certa, hora incerta* oraz nieokreślonej rzeczywistości, w której potencjalnie przyszłoby nadal egzystować duszy ludz-

¹ J. Tazbir, *Sarmacka „futurologia”*, [w:] *idem, Prace wybrane*, t. 4. *Studia nad kulturą staropolską*, Kraków 2001. Zob. także *idem, Wizje przyszłości w kulturze staropolskiej*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” 27, 1982.

² J. Tazbir, *Sarmacka „futurologia”*..., s. 132.

³ Tazbir zwraca uwagę, że w dawnej Polsce nie powstały też, inaczej niż w zachodniej Europie, żadne koherentne systemy utopijne. Oprócz elementów chiliastycznych w ariańskiej konfesji braci polskich, sceptycznie odnoszono się do możliwości zaistnienia tysiącletniego królestwa na ziemi (*ibidem*, s. 139–141). Poza moim zainteresowaniem pozostaje tu także całe piśmiennictwo publicystyczne, prognozujące przyszłość polityczną Polski oraz postulujące kierunki przemian społeczno-politycznych Rzeczypospolitej, w tym dzieła takich autorów, jak P. Skargi czy A.F. Modrzewskiego, oraz sposoby przepowiadania i dochodzenia do wiedzy o przyszłości zawarte w staropolskich prognostykach, sybillach, wieszczbach i signach, które obszernie i kompetentnie zbadał w erudycyjnej pracy Jerzy Krocak („*Jeśli mię wieźdźba prawdziwa uwodzi...*”. *Prognostyki i znaki cudowne w polskiej literaturze barokowej*, Wrocław 2006).

kiej⁴. Taka refleksja miała więc charakter eschatologiczny i wybrane teksty literackie przyjmujące tę perspektywę znajdują się w polu mojego zainteresowania w niniejszym tekście jako ilustracja specyficznego zainteresowania tak rozumianą przyszłością⁵.

Na progu podejmowanych czynności badawczych wobec tekstów kultury wypadają działania te uprawomocnić jakimiś przeświadczeniami teoretycznymi. Tym bardziej dotyczy to badań literatury i kultury dawnej, w których obrębie komponent teoretyczny bywał nierzadko marginalizowany⁶, a sama kultura wczesnonowożytna traktowana jako skansen, lamus, rupieciarnia czy składnica starzyzny, do której mało kto chciałby zaglądać z własnej woli. Jak jednak pisał Bogdan Baran, jeśli przeszłość staje się tylko historią, to jej prawda przestaje być wiarygodna, bo historyzm pozwala jedynie ją oglądać, ale nie pozwala jej przemawiać. I właśnie gdy pojawia się niebezpieczeństwo, że odległa dawność może stać się obca, możliwości jej zrozumienia próbuje szukać — jak się wydaje — hermeneutyka, bo właśnie w jej perspektywie ten dystans czasowy traci charakter przeszkody, którą trzeba pokonać, otchłani, którą należy przebyć, a zyskuje status wartości, pozwalając w pełni wyłonić się prawdziwemu sensowi danego tekstu, tak by miał znaczenie⁷. Dla nas. Wydaje się więc, że to hermeneutyka, zwłaszcza Gadamerowska, ocala historyczność dawnych tekstów jako części naszego dziedzictwa, uznaje historyczność jestestwa i uwarunkowanie tożsamości człowieka przez tradycję — ów istotny komponent współczesności, z którym zerwanie prowadzi do zagubienia i zapomnienia wątków koniecznych do zrozumienia siebie i świata⁸. W tak ogólnie zarysowanych ramach teoretycznych zawiera się sposób lektury prezentowanych tu wybranych tekstów literackich o nachyleniu eschatycznym.

Chrześcijańska perspektywa eschatologiczna, a więc refleksja nad mającym nadejść w bliżej nieokreślonej przyszłości nieuchronnym końcem człowieka i świata, była w kulturze średniowiecznej i wczesnonowożytnej obszarem dość

⁴ Na temat lęków egzystencjalnych w literaturze i kulturze dawnej zob. J.K. Goliński, *Okolice trwogi. Lęk w literaturze i kulturze dawnej Polski*, Bydgoszcz 1997, szerzej J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1986; K. Górski, *Teologia w klimacie lęku*, [w:] *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980.

⁵ Pomijam tu z oczywistych względów rozmaite kwestie szczegółowe. Interesuje mnie tu bardziej zespół wyobrażeń obecnych w kulturze staropolskiej nakierowanych na ten horyzont eschatologiczny, przyszłych, tj. pośmiertnych losów człowieka. Na temat eschatologii w kulturze dawnej zob. m.in. J. Kowzan, *Quattuor hominum novissima. Dzieje serii tematycznej czterech rzeczy ostatnich w literaturze staropolskiej*, Siedlce 2003, *passim* (tam też bibliografia).

⁶ Zob. R. Nycz, *Staropolskie atrakcje*, „Teksty Drugie” 1997, nr 4, s. 3.

⁷ Zob. B. Baran, *Wstęp*, [w:] H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. X–XIV.

⁸ Por. J. Kowzan, „Gadanie z duchami”. *Kilka uwag o przydatności hermeneutyki w badaniach nad literaturą dawną*, [w:] *Hermeneutyka i literatura. Ku nowej koiné*, red. K. Kuczyńska-Koschany, M. Januszkiewicz, Poznań 2006.

wysoko produktywnym⁹. W okresie tym namysł podejmowano nie tylko nad Paruzją, jedynym właściwie biblijnym proroctwem, czekającym jeszcze do dziś na wypełnienie, ale dociekano także sposobu pośmiertnej egzystencji w wymiarze indywidualnym¹⁰.

Zainteresowanie tym, co poza światem, jest wszak archetypiczną cechą człowieka, szczególnie gdy dotyczy rzeczywistości pozagrobowej, której tajemniczość dodatkowo determinują ograniczenia religii i dogmatyczna ortodoksja. Dlatego próbę eksploracji zaświatów podejmowano od początku refleksji eschatologicznej w różnych kręgach kulturowych. Przykładowo wskazać można tu asyryjsko-babiloński epos o Gilgameszu, apokaliptykę judeochrześcijańską, mity celtyckie czy partie deskrypcyjne zaświatów w dziełach Empedoklesa, Pindara i Platona. Istotny udział w formowaniu się tradycji literackich opisów eschatologicznych widzeń miała też Wergiliuszowa *Eneida* z VI księgą, przedstawiająca zejście bohatera do królestwa zmarłych. Wędrówki w zaświaty odbywają także inni mityczni bohaterowie kultury antycznej: Tezeusz, Herakles czy Orfeusz. I choć wyobrażenia miejsc pośmiertnego bytowania wiążą się z rzeczywistością pozaziemską, to zawierają one znaczny ładunek treści antropologicznych. Wszak — jak pisze Aron Guriewicz — wyobrażenia zaświatów to nieodłączny komponent, dopełnienie obrazu świata ludzkiego¹¹.

W ten sposób mechanizmy kultury wypracowały przez wieki wiele metod wyobrażeń dotyczących przyszłości eschatologicznej, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i kolektywnym, wypełniając luki w przekazie biblijnym i wychodząc naprzeciw zainteresowaniu rzeczami ostatecznymi, a archaiczny wątek *kathabasis* (zstąpienia do piekła) i *anabasis* (wędrówki do nieba) okazał się tak plastyczny, że wpisywać się weń dawały także treści chrześcijańskie. Jednak niejednoznaczna i powściągliwa w deskrypcji zaświatów biblijna myśl eschatolo-

⁹ Świadczy o tym m.in. bogata literatura przedmiotu, tu tylko przykładowo i wybiórczo: *Last Things. Death and Apocalypse in the Middle Ages*, red. C.W. Bynum, P. Freedman, Pennsylvania 2000; M. Vovelle, *Śmierć w cywilizacji Zachodu. Od roku 1300 po współczesność*, przekł. zbior., Gdańsk 2004; J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, przeł. T. Brzostowski, Warszawa 1998; J. Le Goff, *Narodziny czyśćca*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1997; G. Minois, *Historia piekła*, przeł. A. Dębska, Warszawa 1996. O konstruowaniu pojęcia przyszłości w wiekach średnich zob. J.C. Schmitt, *Appropriating the Future*, [w:] *Medieval Futures: Attitudes to the Future in the Middle Ages*, red. J.A. Burrow, I.P. Wei, Woodbridge 2000.

¹⁰ Na ten temat zob. m.in. J. Kowzan, *Quattuor...*; *idem*, „*Omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi...*”. *Pisarze staropolscy o Sądzie Ostatecznym. Rekonesans*, [w:] *Paradygmat pamięci. Prace dedykowane Antoniemu Czyżowi*, red. A. Borkowski, M. Pliszka, A. Ziótek, Siedlce 2005; J. Sokolski, *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyśćca i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*, Wrocław 1991; A. Nowicka-Jeżowa, *Sarmaci i śmierć*, Warszawa 1992.

¹¹ Zob. A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, przeł. Z. Dobrzyniecki, Warszawa 1987, s. 170.

giczna nie stanowiła koherentnej doktryny¹², a ponieważ wieczność pozagrobo-
wa należy do porządku rzeczy ostatecznych, których „ani oko nie widziało, ani
ucho nie słyszało”, to luki i niedopowiedzenia skrzętnie uzupełniało apokryficzne
piśmiennictwo apokaliptyczne, jak *Księga Henocha* czy *Apokalipsa św. Piotra*,
a potem literatury wernakularne¹³.

Jedną z form opisu przyszłości eschatycznej w kulturze było opowiadanie
o człowieku, który w niezwykle sposób trafiał w zaświaty, po czym powracał
do życia i ujawniał otoczeniu rzeczy „tam” widziane¹⁴. Zazwyczaj wizjoner do-
świadczał tego we śnie, transie, delirium czy innym stanie świadomości, który
współczesna psychologia religii określa mianem *the near-death-experience* —
doświadczenia pobliża śmierci¹⁵.

Struktura takich wizji miała zazwyczaj charakter trójdzielny, a do jej badania
zastosować można narzędzia analizy antropologicznej, jak teorię *rite de passage*,
opracowaną przez Arnolda van Geneppa, a rozwiniętą przez Victora Turnera¹⁶.
Modelowa konstrukcja widzenia podobna była do rytu przejścia między dwoma
różnymi poziomami życia czy stanami mentalnymi. Wyróżnić można w niej trzy
fazy: 1) separacji, to znaczy wyłączenia; 2) środkową, czyli liminalną, oraz 3) re-
agregacji, czyli ponownego włączenia.

Jednym z ciekawszych staropolskich tekstów realizujących ten schemat struk-
turalny jest *Straszliwe widzenie Piotra Pęgowskiego*. Ten anonimowy siedem-
nastowieczny wierszowany utwór przynależy do gatunku widzeń eschatologicz-
nych, które były bardzo popularne w europejskiej kulturze średniowiecznej¹⁷.

¹² Por. P. Müller-Goldkuhle, *Pobiblijne przesunięcie akcentów w historycznym procesie rozwo-
jowym myślenia eschatologicznego*, „Concilium” 1–5, 1969.

¹³ Zob. J. Sokolski, *Pielgrzymi do piekła i raju. Świat średniowiecznych łacińskich wizji escha-
tologicznych*, Wrocław 1995, t. 1.

¹⁴ Jednym ze starszych tekstów tego typu jest przypisywany św. Pawłowi apokaliptyczny apokryf,
któremu początek dały zapewne słowa apostoła z 2 listu do Koryntian: „Jeżeli trzeba się chlubić — choć
co prawda nie wypada — przejdę do widzeń i objawień Pańskich. Znam człowieka w Chrystusie, który
przed laty czteremastu czy w ciele — nie wiem, czy poza ciałem — też nie wiem, Bóg to wie, został po-
rwany do trzeciego nieba. I wiem, że człowiek ten [...] został uniesiony do raju i słyszał tajemne słowa,
których nie godzi się człowiekowi wypowiadać” (2 Kor 12, 1–5). Zob. A. Guriewicz, *op. cit.*; J. Le
Goff, *The Learned and Popular Dimensions of Journeys in the Other World in the Middle Ages*, [w:]
Understanding Popular Culture, red. S.L. Kaplan, Berlin 1984; J. Sokolski, *Pielgrzymi...* (tu: antolo-
gia tekstów wizyjnych; z utworów przytaczanych przez Sokolskiego można wypreparować elementy
kształtujące trójdzielną modelową strukturę i nadbudowujące się nad nią funkcjonalne podobieństwa).

¹⁵ D.M. Wulff, *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*, przeł. P. Jabłoński, M. Sacha-
-Piekło, P. Socha, Warszawa 1999, s. 519. Zob. także C. Zaleski, *Otherworld Journeys. Accounts of
Near-Death-Experience in Medieval and Modern Times*, Oxford 1987.

¹⁶ Zob. V. Turner, *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage*, [w:] *The
Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca 1967, s. 93–111; A. van Gennep, *Obrzędy
przejścia*, przeł. B. Biały, Warszawa 2006.

¹⁷ Wymienić tu można z tych najbardziej znanych m.in. *Wizję Drythelma*, *Wizję Adamnana*,
Wizję Tundala, *Czyściec św. Patryka*, *Wizję Orma*. W fazie pierwszej, wyłączenia, bohaterowie wizji

Bohater wizji, niejaki Piotr Pęgowski z Mazosz, zostaje przymusowo zabrany ze świata doczesnego w powłocę cielesnej, a niemal wszystkie okoliczności tego incydentu zwarte są już w samym tytule dzieła: *Strasliwe widzenie Piotra Pęgowskiego z Mazosz, który dnia czwartego marca w dzień wtorkowy, jadąc z Poznania przez Kalisz, stanął w gospodzie wieczór: po wieczerzy szedł na górę pod dach spać namówiwszy się z sługą swym z wieczora, iż bardzo rano miał wyjechać, a on się uspokoiwszy, Panu Bogu modły oddawał. Zaczem wiatr, szum z deszczem okrutnym i z piorunem powstał, i tegoż szlachcica porwał wichę, gdzie był trzy dni w zatrzymaniu. A sługa jego rano nazajutrz, widząc że pana już nie było w gospodzie, mniemając iż wprzód szedł, pospieszył się i odjechał ku domowi*¹⁸.

Odseparowany w ten sposób od świata realnego wizjoner wkracza w kluczową dla swej wędrówki fazę liminalną. Jej celem jest poznanie przyszłości pozagrobowej. O ile jednak typowe europejskie wizje łacińskie i wernakularne, zarówno w średniowieczu, jak i w czasach wczesnonowożytnych, ukazywały głównie obraz mąk piekielnych, katuszy czyśćcowych i radości niebieskich, to przedmiotem widzenia Pęgowskiego jest Sąd Ostateczny na końcu czasów:

Piotr Pęgowski z Mazosza, będąc w zachwyceniu,
Dziwne rzeczy powiada, które miał w widzeniu;
I niezmiernie strasliwą czynią w sercu trwogę,
Dlatego się wydają ludziom na przestrożę.
W której rzeczy wizerunek był Ostatecznego
Sądu generalnego. Ta rzecz Pęgowskiego

Jak już nadmieniliśmy, ta druga, środkowa faza wędrówki w zaświaty, ma charakter liminalny. Typowe więc jest dla niej zawieszenie dotychczas obowiązujących praw, chwilowa utrata tożsamości czy zdolności poznawczych. Dlatego w fazie liminalnej z pomocą wizjonerowi przybywa przewodnik — *psychopompos*, który objaśnia to, co widzi Pęgowski:

Przydzie do mnie człek jakiś, proszę go „Dla Boga,
Powiedz mi kędym ja jest; wielka na mię trwoga?”
Ten mię zaraz pocieszy: „Nie bój się, ja z tobą,

przenoszeni byli w rzeczywistość nadmysłową we śnie, w transie lub w stanie pozornej, *recte* klinicznej śmierci. Ujawniali oni jednak pewne oznaki egzystencji i zachowywali podstawowe czynności życiowe. Na przykład Orm „około dnia św. Michała tknięty cielesną niemocą, ostrym bólem zaczął być trapiiony i przez osiem tygodni jęcząc z tą chorobą nie przestawał się zмагаć. [...] Pewnej nocy [...] wszystkim obecnym się wydało, że zupełnie z niego uleciał duch życia i ciało pozostało martwe. A gdy nieco później zaczęli go okrywać, tak jak się to czyni ze zmarłymi, postrzegli, że z jego nosa dobywa się leciutki oddech i że około serca odrobina życia wydawała się mieścić” (cyt. za: J. Sokolski, *Pielgrzymi...*, s. 20). Z kolei Alberyk, mnich z opactwa Monte Cassino, zachorował i przez dziewięć dni i nocy leżał jak martwy, a ptak podobny do gołębia wyciągnął jego duszę z otwartych ust i uniósł ją wysoko nad ziemią. Takie stany świadomości za współczesną psychologią religii nazwać możemy *near-death experience*. Na temat NDE zob. C. Zaleski, *op. cit.*

¹⁸ J. Sokolski, *Strasliwe widzenie Piotra Pęgowskiego*, Wrocław 1998.

Patrzaj, co się dzieć będzie, a nie dumaj z sobą.
Wnet tu ujrzysz taką rzecz jeszcze nie widaną
I od początku świata nigdy nie słychaną.

A co obserwuje wizjoner? Oprócz konwencjonalnych elementów Sądu, jak donośne brzmienie tręb wzywających na rozprawę, trybunał świętych i patriarchów, surowość Sędziego i asystujących mu Michała Archanioła, św. Piotra i Maryi, mamy tu także elementy satyry wobec różnych grup społecznych, a szczególnie rozmaitych nacji i konfesji. Na rozprawie obecni więc są, jako podsądni: „Żydzi, Indowie, Grekowie, Tatarzy, Turki, Moskwa, aryjany, ewangelicy czy katolicy”, po kolei stający przed groźnym obliczem Chrystusa. Zresztą drobiazgowo roztrząsanie win każdej z tych grup jest typowe dla staropolskich tekstów apokaliptycznych. Ciekawe w tym utworze jest także odwołanie się do tradycji siedmiu znaków poprzedzających Paruzję¹⁹. Co ważne, poprzedzające Dzień Pański takie oznaki, jak osobiwe zjawiska atmosferyczne, niezwykłe zachowania ciał astralnych czy gwałtowność żywiołów natury, w tym powszechna konflagracja o właściwościach destrukcyjnych i puryfikacyjnych oraz liczna grupa znaków związanych z wojnami, kataklizmami i prześladowaniami są stałym elementem staropolskich opisów nadejścia Paruzji. Znamienne jest jednak, że to nie dziejowa dojrzałość poprzedza kres i do niego prowadzi, ale przeciwnie — rozpad, opór i niezdolność przyjęcia tego, co boskie.

Mamy tu do czynienia niewątpliwie z wizją Sądu Ostatecznego, a raczej jego projekcją. Istotne jest tu to, że powszechny koniec historii, generalna kongregacja wszystkich nacji i konfesji na ostatecznej rozprawie przy końcu świata oglądana jest z perspektywy jednostkowej. Wiąże się to jednak z faktem, że wizje były zasadniczo doświadczeniem prywatnym i indywidualnym²⁰.

Jak już powiedzieliśmy, fazę środkową, liminalną, modelowej struktury ograniczają z jednej strony faza separacji, wyłączenia, z drugiej zaś reagregacji, ponownego włączenia, co *de facto* stanowi *conditio sine qua non* samej wizji. I z takim powrotem do rzeczywistości ziemskiej, której towarzyszy konwersja, poprawa dotychczasowego grzesznika. Z taką sytuacją mamy do czynienia w omawianym

¹⁹ „Po tym, po małej chwili, / poczał być grzmot wielki, Góry się obaliły i pagórek wszelki, / I rozmaite głosy puszczały bydłęta, / Wrzaski zaś przeraźliwe czyniły zwierzęta. / Wody z rzek rozmaitych do morze przybiegły. / Szum wielki udziałąły, gdy się w kupę zbiegły. / Ludzie „Biada” wołali, „zakrycie nas góry / Albo wysokie skały, lub pagórek który!” / Nie był natenczas żaden, co by Boga chwalił, / Spadł zatym ogień z nieba, wszystek świat zapalił” (*Strasliwe widzenie...*, s. 23). Więcej na temat znaków poprzedzających Sąd Ostateczny i jego wizji u Pęgowskiego piszę w artykule: „Już ostatnie lata, już koniec świata”. *Motywy Paruzji w literaturze staropolskiej*, [w:] *Czas Apokalipsy*, red. K. Kopania, Warszawa 2012.

²⁰ Stefan Świeżawski podkreśla powszechne w średniowieczu poczucie oczywistości wizji, wynikające z kapitulacji metafizyki i filozofii spekulatywnej oraz triumfu doświadczenia mistycznego, gdy to, co zmysłowe, nie daje gwarancji pewności naszemu poznaniu. Być może było to przyczyną wzrastającej produkcji i poczytności opisów podróży, także tych w zaświaty. Zob. S. Świeżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV w.*, Warszawa 1978, t. 1, s. 282; t. 6, s. 332.

tekście staropolskim: „A pan Pęgowski trzeciego dnia był przyniesiony na onoż miejsce, który piechotą do domu zaszedłszy, to swoje widzenie wszem wobec rozgłaszał”²¹. Jak zatem widać, po powrocie z zaświatów wizjoner staje się informatorem. Próbuje on opisać to, czego doświadczył.

O ile więc pozagrobowa wędrówka możliwa była dzięki *quasi*-śmierci, porwaniu wraz z ciałem lub sennemu letargowi, to przemiana, poprawa i opowiadanie o przyszłości eschatycznej jest możliwe po wskrzeszeniu lub przebudzeniu. Taka konwersja, obejmująca — jak pisze E. Mielecinski — próbę fizycznej odporności, uciążliwą operację wtajemniczenia i opanowania mądrości, symboliczną krótkotrwałą śmierć, odwiedzenie królestwa zmarłych, kontakt z duchami otwierający drogę do ponownych narodzin i odmiany²², zdradza cechy archaicznego rytuału przejścia, inicjacji o wymienionej tu na początku strukturze trójfazowej: 1. separacji, sytuacji granicznej, wyłączenia, usytuowanie poza czasem, poza społeczeństwem, 2. wizji właściwej, poddanie się obrzędowi, 3. agregacji, włączenie wraz z towarzyszącym temu efektem zmiany²³.

Opisany w widzeniu Pęgowskiego (pomijam tu kwestię konwencji literackiej) Sąd Ostateczny jest jedynym zapowiedzianym prorocstwem w Piśmie Świętym, czekającym jeszcze na wypełnienie. Oczekiwanie na nadejście właściwego, odpowiedniego momentu (owego *kairos*), na ostateczne dopełnienie, rozpoczętego już wraz z pierwszym przyjściem Chrystusa, czasu eschatologicznego wciąż dotyczy ludzkiej egzystencji. Teksty literatury dawnej o Sądzie Ostatecznym są więc nadal żywe, jako świadectwa antycypujące hermeneutyczne doświadczenie bycia wobec tego, co ciągle „jeszcze-nie” nastąpiło.

Ale we wczesnonowożytnej kulturze chrześcijańskiej problematyka eschatologiczna łączy się nie tylko z unaocznianiem w ikonografii i literaturze pozagrobowych spraw przyszłych, ale także przez medytacyjny namysł nad rzeczami ostatecznymi wiąże się z obserwacją samego siebie i refleksyjnym spoglądaniem w głąb swej duszy w ramach preparacji duchowych, przygotowań do jak najlepszego przejścia ze świata ziemskiego do wymiaru nadprzyrodzonego w przyszłości.

²¹ Gdy wizjoner nie jest autorem literackiej wersji wizji, pojawia się problem z odróżnieniem tego, co rzeczywiście zobaczył, a co zostało interpolowane przez narratora. Mamy wtedy do czynienia ze specyfiką przekazu pozostającego na styku dwóch różnych obiegu — ustnego i piśmienne — będącego wynikiem współdziałania osób o odmiennym typie kompetencji. Trudno zatem ustalić, czy literacka wizja utrwała tylko popularne wyobrażenia eschatologiczne, czy ingerencja kultury wysokiej wprowadzała istotne zmiany. Autor mógł podstawiać widzenie pod wzorzec, przyoblekać w znane sobie obrazy, opracowując je zgodnie z tradycją i poetyką gatunku. Niemniej jednak przyjąć można, że forma literacka stwarza ma pozory autentyczności rzekomo prawdziwego widzenia. Z jednej strony mamy więc chaotyczny zapis chorobliwych majaceń Orma, z drugiej zaś przemyślaną literacko kompozycję opowieści przekazanej przez uczonego Bedę.

²² Zob. E. Mielecinski, *Poetyka mitu*, przeł. J. Dancygier, Warszawa 1981, s. 281–282.

²³ M. Eliade (*Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1994, s. 386) zwraca uwagę, że odejście do jaskini, czyli zejście do piekieł lub czyśćca, jest także klasyczną próbą inicjacyjną. Dodajmy inicjacji w wiedzę o przyszłych mękach piekielnych i wiecznej chwale.

Skoro zaś refleksja dotyczyć ma spraw ostatecznych, to należy postępować tak, aby osiągnąć przyszłe dobro, którym jest wieczne zbawienie, a uniknąć przyszłego zła w postaci wiekuistego potępienia. Moralne postępowanie winno kierować się więc szczególnym nawykiem używania rozumu, jakim jest roztropność (Prudencja), dlatego w ikonografii i w literaturze swoistą sygnaturą dzieł o rzeczach ostatecznych są fragmenty biblijne z ksiąg Syracha i Powtórzonego Prawa. „O, bodajże ludzie uważali ostatnie rzeczy! Deut, 32, 29”²⁴.

Swoistym mikrostudium tak pojmowanej roztropności jest *Emblema 96* miecznika mozyrskiego Zbigniewa Morsztyna, którego motto zaczerpnięte z Biblii budująco rozwinięte zostało w epigramie:

Emblema 96

Śmierć na ziemi kosi ludzi kosą, a człowiek w niebo patrzy przez perspektywę.
Napis: O, bodajże ludzie uważali ostatnie rzeczy! Dt. 32, 29.

Kto tak roztropny z śmiertelnego gminu,
Żeby nie tylko bliższego terminu
Wzgląd miał, lecz dalsze upatrował rzeczy,
Jako znikomy żywot jest człowieczy?
Wszyscy jako śnieg od słońca tajemny,
Wszyscy tak jako kwiat wędniemy,
Śmierć przed oczyma zawija się z kosą,
Niejednego w tym momencie wyniosą,
A przecie, jak byśmy na wieki mieli
Żyć, coraz sobie poczynamy śmielej;
Bezpiecznie Boga grzechem obrażamy,
Afektom ciała wodze wyrzucamy,
Które z szatanem ma przewodnią swoją
I z nim na duszę sprzysięgło się moję.
Weź perspektywę, czlecze zaślepiony,

²⁴ Z tego biblijnego passusu oraz z fragmentu Księgi Syracha 7, 40 („In omnis operibus tuis memorare novissima tua et in aeternum non peccabis”, czyli: „We wszystkich sprawach pamiętaj na swój koniec, a nigdy nie zgrzeszysz”), wywiedziona została ważność problematyki rzeczy ostatecznych, które już od wczesnego średniowiecza znalazły się w centrum teologicznej agendy i zajęły poczesne w niej miejsce. Na podstawie tych fragmentów teologowie potwierdzali, że nie ma lepszego lekarstwa przeciw złości grzechowej ani bardziej optymalnych sposobów zachęcających do postaw pozytywnych niż rozmyślanie czterech rzeczy ostatecznych. Jak pisze Helen Cooper (*The Four Last Things in Dante and Chaucer: Ugolino in the House of Rumour*, [w:] *New Medieval Literatures*, 3, red. D. Lawton, W. Scase, R. Copeland, Oxford 1999, s. 39: „The Four Last Things, like the seven deadly sins or the five wits, were one of those standard numbered lists by which medieval apprehension of the world was organized. Death, Judgement, Hell and Heaven were among the key things for humankind to bear in mind — even the most important, those ‘prinsepaly’ to be held in mind, as the quotation from the late medieval Sermons of Dead Men insists: ‘Brothers, you should understand that there’s been four last things which should principally ever be hold in man’s mind: the first last thing is man’s bodily death; the second is the Day of Doom; the third is the pains of hell; the fourth is the joys of heaven’”). Z czasem stały się one podstawą teologicznej doktryny i literackiej tradycji oraz sygnaturą większości dzieł o rzeczach ostatecznych.

Pojrzyj na świetne niebieskie Tryjony,
A sam to uznasz, jak wiele ten traci,
Który nie z niebem, lecz z ziemią się braci.

Przytoczony wcześniej fragment z Księgi Powtórzonego Prawa, wraz z wersem poprzedzającym, w brzmieniu Wulgaty: „Gens absque consilio, utinam sapient et intelligenter ac novissima providerent”, pokazuje, że kluczowym słowem w tym biblijnym cytacie i, jak się dalej okaże, dla tekstu Morsztyna, nie jest wbrew pozorom *novissima*, ale — podkreślona przez jukstapozycję czasowników *sapere* oraz *intelligere* — *providentia* (*providere*).

Pobieżny nawet przegląd ksiąg mądrościowych dowodzi, że pojęcia prudencji i sapiencji często są tam używane synonimicznie, bez wyraźnej dystynkcji semantycznej. Dzieje się tak być może dlatego, że w toku refleksji aretologicznej prudencja określana była właśnie jako pewna forma mądrości, która co prawda sama w sobie nie ma charakteru moralnego, ale jest cnotą intelektualną, służy bowiem prawdzie poznania oraz rozumowi, ma też jednak kluczowe i rozstrzygające znaczenie w podejmowaniu działania²⁵. Uzdalnia bowiem rozum praktyczny do tego, by rozpoznać, co należy uczynić, a czego unikać i jakie środki dobrać, by postąpić w sposób prawy. Jest więc prudencja praktyczną mądrością czy — jak u Arystotelesa — wiedzą (*phronesis*) i zasadą działania. Roztropnym wyciąganiem wniosków z rzeczy przeszłych i teraźniejszych oraz rezolutnym przewidywaniem rzeczy przyszłych. Prowadzić ma więc do obserwacji, rozpoznawania i przewidywania.

Jednak w wypadku *Emblema 96* istotna jest specyficzna relacja cnoty roztropności i czasu. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość to tradycyjnie trzy czasowe domeny tej cnoty²⁶. Zgodnie ze schrystianizowaną klasyfikacją Cyserona, podziałowi czasowemu miały odpowiadać kolejno: *memoria*, *intelligentia* i *providentia*. Roztropność polega bowiem na przywołaniu przeszłości (*memoria*), rozumieniu teraźniejszości (*intelligentia*) oraz przewidywaniu (*providere*) przyszłości²⁷. Czerpiąc zatem naukę z przeszłości, w teraźniejszości należy działać roztropnie, czyli tak, by nie zniweczyć przyszłości. Są to jednak postulaty normatywnego zachowania z zakresu aretologii teoretycznej. Tymczasem ważna jest aplikacja roztropności, jako zasady działania, do *praxis* życia. Dlatego Morsztyn stawia tę kwestię już w inicjalnej części tekstu, formułując problemat jako retoryczną interogację:

²⁵ O roztropności jako cnotie wychylonej ku przyszłości pisze A. Comte-Sponville (*Mały traktat o wielkich cnotach*, przeł. H. Lubicz-Trawkowska, K. Trawkowski, Warszawa 2000, s. 33–40).

²⁶ *Tripartita perlustrat tempora vita*.

²⁷ Roztropność zgodnie z antyczną tradycją i szeroko przejętą zawiera się właśnie zdolność do utrzymywania w umyśle nie tylko teraźniejszości, ale także przeszłości i przyszłości: „ex praeterito praesens prudenter agit, ni futura actione deturpet”. W będącym w powszechnym użyciu w czasach wczesnonowożytnych leksykonie filozoficzno-teologicznym *Repertorium morale* (1489), ułożonym w XIV wieku przez Petrusa Berchoriusa: „sub voce Prudentia. (Prudentia, ‘in praeteritum recordatione, in presentium ordinatione, in futurorum mediatione’)”.

Kto tak roztropny z śmiertelnego gminu,
Żeby nie tylko bliższego terminu
Wzgląd miał, lecz dalsze upatrował rzeczy,
Jako znikomy żywot jest człowieczy?

Ta ekspozycja każe suponować, że w tym Morsztynowym mikrostudium o roztropności, najważniejszą jej częścią jest *providentia*, przezorne (*circumspectio*) przewidywanie rzeczy przyszłych (*respice finem*). *Providentia* jest o tyle ważna, że skoro człowiek ma dokonać przemyślanego, to znaczy roztropnego wyboru działania w przyszłości, musi być zdolny do przezornego przewidywania, co może się stać, gdy taki, a nie inny sposób działania zostanie podjęty. Dlatego tak istotne jest owo „upatrowanie rzeczy dalszych”. To przez przewidywanie człowiek roztropny rozważa możliwe skutki swojego działania: „Dicendum, quod providentia est pars prudentiae, iuvans electionem operabilium ex consideratione futurorum possibilium accidere, propter quae etiam consiliamus” (*De bono* 4.2.4 sol., p. 253).

Często jednak bywa, że taka obserwacja nagim, nieuzbrojonym okiem jest niedoskonała, wtedy należy posłużyć się instrumentem optycznym, który tę obserwację ułatwi, pozwoli dostrzec rzeczy odległe, zauważyć te ważne, a potem z rozważą i roztropnością poddać je duchowej refleksji, medytacyjnemu namysłowi, modlitewnemu rozważaniu.

Roztropność-Prudencja przedstawiana była w ikonografii jako kobieta przeglądająca się w trzymanym przez siebie lustrze i kontemplująca kwestie moralne²⁸, często przecież łączone z eschatologią. Jednak od pierwszej dekady XVII stulecia pocziwe zwierciadło jako instrument wspomagający obserwację i duchową kontemplację rzeczy teraźniejszych i przyszłych zastąpił wynaleziony w 1608 roku przez Galileusza teleskop²⁹.

Dlatego też w emblematyce nie tylko zwierciadło, ale właśnie luneta stała się kolejnym instrumentem optycznym wspomagającym obserwację i duchową refleksję nad rzeczami przyszłymi.

Dziewięćdziesiąty szósty emblemat w zbiorze Zbigniewa Morsztyna nawiązuje do emblematu XIV z księgi I *Pia desideria* Hermana Hugo, utworu będącego dla Morsztyna w gruncie rzeczy jedynie pretekstem (pre-tekstem) do oryginalnego poetyckiego opracowania. Utwory różni rozmiar, rozłożenie akcentów tematycznych, ale także obecność wspomnianej lunety. Hugo w łacińskim tekście o teleskopie w ogóle nie wspomina, choć do ilustracji towarzyszącej emblematowi XIV ten przyrząd optyczny wprowadził Boetius a Bolswert³⁰.

²⁸ Zob. C. Ripa, *Ikonomia*, przeł. I. Kania, Kraków 2009, s. 363, 364.

²⁹ Krótko o odkryciu teleskopu i jego wpływie na nowożytną emblematykę pisze L. Konecny, *Young Milton and the Telescope*, „Journal of Warburg and Courtauld Institutes” 37, 1974, s. 368–373.

³⁰ Zob. H. Hugo, *Pia desideria*, Antwerp 1624 i wyd. następne. Ten pobożny zbiór emblematyczny był bardzo popularny w ówczesnej Europie i twórczo oddziaływał na ówczesną literaturę.



Hermannus Hugo, *Pia desideria*, ilustracja do Emblematu XIV.
Den Haag, Koninklijke Bibliotheek [871 F 61]

Luneta pojawia się także w opartym na pomysle z *Pia desideria* emblemacie anglikańskiego poety Francisa Quarlesa w zbiorze wydany w 1635 roku. Pryzmat i teleskop stanowią tu dwa antytetyczne punkty widzenia, dwie perspektywy: cielesną i duchową, doczesną i nadprzyrodzoną, grzeszną i pobożną.

Roztropność jest więc pewną formą wiedzy moralnej. Pozostaje jednak pytanie, jak człowiek zdobywa taką wiedzę. Otóż wiedza ta pochodzi, jako się rzekło, z przywoływania przeszłości i rozpoznania terażniejszości, ale też innych działań operacyjnych. Rzadko pamięta się bowiem, że *phronesis* składa się nie tylko z wyboru, który jest już rozwiązaniem problemu, ale także z diagnozy będącej drogą do tego rozwiązania. Taka wstępna ocena w położeniu uprzedza wybór rodzaju i kierunku działania.

Człowiek jest podmiotem przemian wanitatywnych i tym zmianom podlega. Ponadto przemijanie doskonale reprezentuje oba aspekty temporalne rzeczywistości, tak istotne w utworze Morsztyna o prudenji (teraźniejszość, stan obecny i przyszłość, stan po przemianie). Ale akcentowanie *vanitas* jako diagnozy eksponuje nie tylko praktyczny i moralny wymiar tej cnoty kardynalnej, lecz także jej wymiar filozoficzny i duchowy. Ten wymiar filozoficzny pokazuje, że natura roztropności leży właśnie w przemianach czasu.

Jednak tak rozumiana cnota roztropności jest możliwa tylko wtedy, gdy przemiany te ukazują pewien porządek i regularność. W świecie nieuporządkowanym przywoływanie przeszłości i obserwacja terażniejszości nie powiedziałyby nam nic o przyszłości. Dlatego Morsztyn w tekście podkreśla nie tylko niestałość świata, ale też jakość obserwowanych zmian. Unaocznia świat podlegający marność, w której jest wszak pewien porządek zasadzający się na ich pewności, prawidłowości i następstwie. W tak zorganizowanym świecie, podlegającym prawom *vanitas*, człowiek roztropany, mając w pamięci przeszłość, rozpoznając terażniejszość i przewidując przyszłość, powinien pogodzić się ze zmianami, którym sam podlega, i do tego dostosować działanie.

W przewidywaniu jest jednak przeszkoda. Przeszkodą — ślepotą. Ślepotą jest tu oczywiście metaforą głupoty jako deficytu mądrości moralnej, czyli cnoty roztropności. Wyrazem głupoty jest przystąpienie do sojuszu z trzema wrogami: szatanem, grzechem i ciałem. Co zatem jest lekarstwem, *antidotum* na tę ślepotę? Trzeźwe sięgnięcie po lunetę, perspektywę, która pomoże dostrzec rzeczy prawdziwe, istotne, ostateczne³¹:

Weź perspektywę, czlecze zaślepiony,
Pojrzy na świetne niebieskie Tryjony,

³¹ Metaforyczną semantykę lunety — perspektywy zasygnalizowała w swoim artykule A. Krzewińska (*Perspektywy eschatologiczne w poezji polskiego Baroku*, [w:] *Religijność literatury polskiego Baroku*, red. C. Hernas, M. Hanusiewicz, Lublin 1995, s. 289). Badaczka jednak porzuca ten wątek, pracuje na innym od mojego materiale, *eo ipso* wydobywając nieco inne tony z barokowego repertuaru poetyckiego.

A sam to uznasz, jak wiele ten traci,
Który nie z niebem, lecz z ziemią się braci.

Luneta staje się tu więc nie tylko rozpowszechnionym w emblematyce metaforycznym instrument unaoczniania i roztropnego przybliżania umysłowi ludzkiemu rzeczy na pozór jedynie odległych, w rzeczywistości zaś istotnych, bo przyszłych i ostatecznych, ale także, a może przede wszystkim, uzbrojeniem oka czy samym okiem, trzecim, wewnętrznym, służącym do wglądu w głąb siebie, do samoobserwacji.

Takie powiązanie przyszłych spraw ostatecznych nie tylko z kategoriami temporalnymi, ale przede wszystkim egzystencjalnymi, wskazanie na wymiar realistyczny i praktyczny eschatologii oraz odrzucenie prostej alternatywy teraźniejszość — przyszłość na rzecz zakorzenienia przyszłości w teraźniejszości egzystencji powoduje, że teksty kultury dawnej mogą być nadal żywe i dotyczyć w nas tego, co, jak określał to Ernst Bloch, już się zaczęło, ale „jeszcze-nie” dokonało³².

³² Wydarzenia eschatyczne obecne są w teraźniejszości, ale też ciągle mają nastąpić, są z tej racji przedmiotem nadziei i oczekiwania na przyszłość. Rzeczywistość eschatologiczna rozpięta jest więc pomiędzy dokonanym już „dziś” a oczekiwanym „jutro”, kiedy pełne napięcia nakładanie się przyszłości na teraźniejszość, wyrastanie teraźniejszości ku koronującemu ją kresowi, współistnienie wypełnionego i zapowiedzianego, daje nadzieję i szansę przemiany egzystencji świata. To stopniowe urzeczywistnianie się eschatonu, nierozzerwalna bliskość teraźniejszości i przyszłości, nastawienie na wprowadzie już rozpoczętą, ale „jeszcze nie” ukończoną, stojącą przed nami przyszłość królestwa jest charakterystycznym rysem myślenia w kulturze dawnej. O wykorzystaniu elementów tradycyjnej eschatologii w utopii *noch-nicht* E. Blocha zob. J. Kowzan, „Jeszcze-nie”. *Wątki eschatologiczne w filozofii nadziei Ernsta Blocha*, [w:] *Z punktu widzenia Szkoły Frankfurckiej. Literatura, kultura, teoria krytyczna*, red. R. Bobryk, J. Zychowicz, Siedlce 2006, s. 89–96.