

Ireneusz Szczukowski
 Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

„RZUĆŹE TO OKO NA ZWIERCIADŁO CIAŁA JEZUSOWEGO”. WOKÓŁ KAZAŃ O PIĄCI ZMYŚLACH CIAŁA LUDZKIEGO SAMUELA WYSOCKIEGO

W badaniach nad kulturą doby baroku pojawia się trafne przekonanie, że sfera zmysłów odgrywała niezwykle ważną rolę w sposobie postrzegania świata, stanowiła nie tylko źródło jego percepcji, ale rozstrzygała o kształcie dzieł literackich odwołujących się do „oka” czy „ucha” odbiorcy¹; decydowała wreszcie o deskrypcji *sacrum* i *profanum*, która łączyła się z jakościami sensualnymi, angażującymi „całego” człowieka w jego skomplikowanej strukturze bytu cielesno-duchowego. To przede wszystkim Mirosława Hanusiewicz zauważyła, że barokowy świat iluzji i olśnień naznaczył literaturę XVII wieku, w której doświadczenie religijne wyrażano za pomocą logiki zmysłowych wrażeń².

Tę logikę odnajdujemy nie tylko w tekstach poetyckich czy prozatorskich, ale w licznych kazaniach doby baroku czy czasów saskich, w których tematyka ludzkich zmysłów nader często pojawia się w moralizatorskich uwagach odsyłających zarówno do zróżnicowanych konfiguracji semantycznych, jak i do zadomowionych w kulturze wczesnonowoczesnej trybów postrzegania ludzkiej sensualności³. Celem niniejszego artykułu będzie zatem analiza mów kościelnych *O pięci zmysłach ciała ludzkiego* Samuela Wysockiego (żyjącego w latach 1706–1771 pijara, krakowskiego i warszawskiego kaznodziei oraz nauczyciela gramatyki i retoryki), które doskonale uwidaczniają postrzeganie sfery sensualnej w dyskursie kaznodziejskim oraz ukazują, do jakich narzędzi perswazyjnych

¹ Zob. np. H. Dziechcińska, *Oglądanie i słuchanie w kulturze dawnej Polski*, Warszawa 1987.

² M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin 1998.

³ Zob. B. Cieszyńska, *Okna duszy. Pięć zmysłów w literaturze barokowej*, Bydgoszcz 2006.

czy reguł interpretacyjnych odnosił się barokowy predykant, budując cykl swych tematycznych oracji.

Na początku należy zaznaczyć, że mowy Wysockiego zawarte zostały w zbiorze *Adwent z postem kazaniem o Sądzie Bożym, męce Pańskiej, o pokucie, umartwieniu pięciu zmysłów i inszych prawdach wiary chrześcijańskiej [...]* (Warszawa 1749) i jak łatwo się domyślić, wpisują się w schemat oracji związanych z okresem Wielkiego Postu. Zarówno tematyka omawianych tekstów, jak i ich kształt zdradzają swe zakorzenie w ówczesnych sztukach przepowiadania warunkujących i wyznaczających zasady predykanckich dzieł⁴.

Kaznodzieja buduje swe mowy, rozkładając je na dwie części – „punkty”, jak sam zaznacza, których celem jest rozważenie znaczenia zmysłów w kontekście pasji Chrystusa. Dokonuje zatem swoistej archeologii grzechu, sięgając do Księgi Rodzaju, sceny zaistnienia pierwotnej zmy. To zawarty w tej księdze opis rajskiego ogrodu, ze względu na swój potencjał imaginatywny i dyskursywny, stanowił doskonały przedmiot inwencji, a opalizujący swym sensualnym kształtem owoc jabłka wzmagał moralistyczne przestrogi przed sferą zmysłów, w ocenie ascetów niejednoznaczną, kierującą człowieka ku temu, co ziemskie i zarazem śmiertelne⁵. Tak też czyni Wysocki, wyzyskując stereotypowy wątek zerwania „kąska” z drzewa żywota, nęcącego swym powabem, ale ukrywającego „wszystkie jady, żądła, trucizny, bóle, zgryzoty, niesmaki, obrzydliwości wszystkich grzeszników”⁶. Jabłko jest zatem symbolicznym siedliskiem grzechu, przyczyną wszelkich utrapień człowieka.

W dramacie upadku, wyjścia z Edenu, uczestniczyły ludzkie zmysły, które nie poddane kontroli rozumu stały się groźne dla ludzkiej istoty. To właśnie niebezpieczeństwo sfery sensualnej, które ujawnia już archetypiczna scena biblijna, stanie się wiodącym tematem kazań Wysockiego. W nawiązaniu do skonwencjonalizowanych chrześcijańskich koncepcji, mówiących o rozpadzie harmonii człowieka, bytu składającego się z duszy i ciała, predykant definiuje zmysły w następujący sposób:

Teć to są szkapy szalone, zmysły ciała, które zrzuciwszy wędzidło i hamulec łask Bożych, zwaliwszy jeźdźca rozum i pamięć, lecą na oślep i wywrot z drogi prawdy na

⁴ Warto w tym miejscu wskazać, że na gruncie homiletyki powstało obszerne studium poświęcone Samuelowi Wysockiemu – zob. J. Bąk, *Wady ganione i cnoty zalecone w spuściźnie kaznodziejskiej Samuela Wysockiego*, Kalisz 2002. Studium to wskazuje jednak na ograniczenia samej lektury homiletycznej, traktującej często kazanie jako „odbicie” problemów danego społeczeństwa czy przekaz określonych wartości. Jednocześnie pomija samą materię konstrukcyjną, służącą perswazji, czy zawarte w nim pole odniesień do obiegowych przeświadczeń i wyobrażeń. W niniejszym szkicu podążam za metodologicznymi ustaleniami (odwołującymi się choćby do historii mentalności czy szeroko rozumianej antropologii kultury umożliwiającej rekonstrukcję danej formacji kulturowej w odwołaniu do jej warstwy symbolicznej czy semiotycznej), które obecne są w następujących pracach, powstałych na gruncie nieklasycznej historiografii i które dotyczą kaznodziejstwa: J.A. Drob, *Trzy zegary. Obraz czasu i przestrzeni w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 1998; T. Gałwiazek, *Kształtowanie mentalności chrześcijanina w świetle kazań dominikańskich czasów saskich*, Toruń 2009; F. Wolański, *Kaznodziejstwo bernardyńskie w staropolskim systemie komunikacji społecznej schyłku epoki saskiej. Studium kształtowania wyobrażeń i postaw*, Toruń 2012.

⁵ Zob. rozbudowaną interpretację jabłka jako „hieroglify rozkoszy” – P. Camporesi, *Laboratoria zmysłów*, Gdańsk 2005, s. 5–33. Zob. też B. Cieszyńska, *Drzewo życia – owoc poznania. Z zagadnień staropolskiej symboliki owocu*, [w:] A. Martuszevska (red.), *Literacka symbolika roślin*, Gdańsk 1997, s. 53–67.

⁶ S. Wysocki, *Adwent z postem kazaniem o sądzie Bożym, męce Pańskiej, o pokucie, umartwieniu pięciu zmysłów [...]*, Warszawa 1749, s. 386.

drogę kłamstwa, z drogi zbawienia na drogę zguby. Ci to są wodziciele czy zwodziciele, za którymi na wszelkie swawole, rozpusty, zbrodnie, ślepa idzie wola⁷.

Wysocki wykorzystuje w sposób stereotypowy konterfekt konia jako alegorię chuci, nieokiełzanych pragnień w kontekście antropologii mówiącej o podporządkowaniu namiętności i woli rozumowi. Dokonuje zatem hierarchizacji władz człowieka, a wyzyskana alegoria dwóch dróg życia podkreśla perswazyjność samego tekstu, którego celem jest ukazanie i „dowodzenie”, że zmysły są zarówno nieprzyjacielem „Chrystusa, duszy i zbawienia”, jak i „autorami męki i śmierci niewinnego Jezusa”⁸. Nie oznacza to jednak, że autor tylko potępia sferę sensualną, ale zgodnie z chrześcijańską wizją człowieka wzywa do jej okiełznanania, co jednoznacznie wiąże się z „usprawianiem”, zmysłów wewnętrznych – przynależących do sfery duszy⁹. Brak pasji i namiętności prowadzi ku upragnionej ataraksji, otwiera na kontemplowanie prawd religijnych.

Zanim nastąpi konwersja „apetytu” rzeczy skończonych na wieczne, należy okiełznać poruszenia ciała, które po grzechu pierwotnym wymknęły się władzy rozumu i siły woli. Wysocki będzie zatem w swych kazaniach apelował do odbiorcy, by pamiętając o okresie postu, przekształcił i przemodelował swe życie.

„Oko” i „ucho”, „smakowanie”, dotyk, wreszcie węch to emisariusze świata i szatana – odwiecznych, metafizycznych nieprzyjaciół duszy człowieka. Pierwszym zmysłem, którym zajmuje się Wysocki, jest smak. Dokonując jego ekspozycji (liczne personifikacje), ukazuje jego zgubny wpływ na człowieka. Zmysł smaku skojarzony został, co wydaje się oczywiste, z obżarstwem (*gula*), wchodzącym w skład *peccata capitalia*¹⁰. Uległość wobec tego zmysłu spowodowała, że Adam i Ewa złamali zakaz postu, zrywając jabłko i tym samym zostali zmuszeni do opuszczenia mitycznego Edenu¹¹. Od tego momentu w dziejach świata dokonuje się nieustająca rebelia sfery ciała wobec ducha. W wypowiedzi Wysockiego, opartej na hiperbolach i figurze gradacji, czytamy:

Któż prawa, ustawy, święte Kościoła gwałci obyczaje? Smak niepowściągliwy.
Kto posty, wigilije, suche dni przeciw przykazaniom, naukom wiary, przykładom
Chrystusowym znosi? Smak bez pomiarkowania wyuzdany. Kto do Stolicy Apo-

⁷ Tamże, s. 384.

⁸ Tamże, s. 384.

⁹ Zagadnienie zmysłów wewnętrznych i ich roli w poznawaniu świata i kontemplowaniu bóstwa ma długą tradycję filozoficzną i religijną. Zob. P.L. Gavrilyuk, S. Coakley, *Duchowe zmysły. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, Kraków 2014.

¹⁰ Zob. szerzej J.K. Goliński, *Peccata capitalia. Pisarze staropolscy o naturze ludzkiej i grzechu*, Bydgoszcz 2002, s. 197–206, 283–287.

¹¹ Ten wątek często pojawia się w pismach ascetycznych. Dla przykładu warto sięgnąć do sugestywnych fraz Tertuliana: „Dlatego powinniśmy jeszcze raz potwierdzić konieczność przestrzegania postów, co próbuje się skrycie niszczyć. [...] Bóg zakazał Adamowi spożywać z drzewa poznania dobra i zła; [...] Adam [...] nie rozumiejąc tego, co należy do spraw ducha, łatwiej uległ bruchowi niż Bogu. Przytaknął raczej pokarmowi niż przykazaniu, za cenę obżarstwa sprzedał zbawienie. Zjadł więc i zginął, a byłby zbawiony, gdyby powstrzymał się od zjedzenia z jednego młodego drzewa [...]. Uważam zatem, że od samego początku zabójcze obżarstwo, powinno być karane torturami głodu. Nawet jeśli Bóg nie nakazał żadnych postów, pokazuje, dlaczego Adam stał się śmiertelny. Ten, który popełnił grzech, pozostawił nam remedium, które ma źródło w naszym umyśle. Ponadto gdybym mógł, w każdej sytuacji i w każdym czasie uważałbym pokarm za truciznę, a głód wziąłbym za odtrutkę – Tertulian, *O poście przeciw psychikom*, [w:] tegoż, *Wybór pism III*, Warszawa 2007, s. 17.

stolskiej, do biskupów [...] po dyspensy na rozwiązłość złych chuci, na zniesienie wstrzemięźliwości, często bez potrzeby [...]? Smak rozkoszny. Kto teraz w Polsce piątki, soboty, w czwartkowe przemienił karnawały? Smak bezbożny. Kto ze dworów, z miast umartwienie, wstrzemięźliwość, trzeźwość staropolską obserwe do zakonów wypchnął? Smak rozpustny!¹².

Ukazanie tego zmysłu łączy się z potępieniem łakomstwa i „pijatyk”, o których wprost pisze moralista: „Ten to jest zdradliwy Absalon smak ludzki, który *in janua oris* przechodzące wdzięcznie całując specjały, tuczy żądze i ciało, aby dusze zabił”¹³. Zwróćmy uwagę na zastosowanie łacińskiej metafory odnoszącej się do zmysłów jako bramy, otworów ciała, okien duszy, których należy strzec, by nie ulec pożądaniu¹⁴. Czujność wobec sfery sensualnej jest osłabiona nie tylko przez grzeszną kondycję człowieka, ale również przez czynniki zewnętrzne, na przykład złagodzenie dyscypliny postnej, za którą odpowiedzialni są również kacerze – Luter i Kalwin, odrzucający zewnętrzny wymiar religijności¹⁵. Wezwanie do praktykowania reguł postnych jest punktem wyjścia do zmagania z grzechami, przekroczenia cielesnych pragnień i pożądań.

Tak mocno akcentowana sensualność w kulturze baroku wiązała się z ostentacją i przepychem, które były akceptowane w obrębie kultu religijnego, ale piętnowane ze względu na umiłowanie doczesnych rozkoszy. W tym kontekście pojawia się namysł Wysockiego o zmyśle powonienia. Predykant podkreśla, że zmysł ten jest pożyteczny, ale gdy

pod pretekstem potrzeby aptek, perfumów, zakazane zażywasz próżności, jeżeli farb zamorskich, bielideł szukasz na poprawę, na zamazanie urody, czyli zmazanie od Boga stworzonej kompleksyj, słuchaj co o tym mówi Złotousty Doktor [...]. Nic w oczach boskich szpetniejszego, nic świętym obrzydliwszego, nic do zguby bliższego nad duszę w ciełe piżmowym¹⁶.

Kaznodzieja odwołuje się do petryfikowanego kodu znaczeń, który jest znany od czasów pism apologetów chrześcijaństwa i Ojców Kościoła. Ufundowany on jest na twierdzeniu, że środki upiększające, wszelki nadmiar, zbytek odwodzą człowieka od naturalnej prostoty, moda może doprowadzić do nieskromności i rozpusty¹⁷.

Używanie „rozkosznych wonności” podlega moralnemu osądowi i napiętnowaniu. Wysocki stosuje więc egzemplę, by na ich podstawie odsłonić marność doczesnych woni, które doprowadzają do upadku:

¹² S. Wysocki, dz. cyt., s. 385.

¹³ Tamże, s. 385.

¹⁴ Zob. więcej B. Cieszyńska, *Okna duszy...*, dz. cyt., s. 21–34.

¹⁵ Dyskredytacja reformatorów i oskarżanie ich o złagodzenie obyczajów to często chwyt apologetyczny występujący w piśmiennictwie katolickim. Szerzej na temat wizerunku Lutra i jego zwolenników zob. uwagi J. Tazbira, *Studia nad kulturą staropolską*, Kraków 2001, s. 85–109 (rozdz. *Obraz heretyka i diabła w katolickiej propagandzie wyznaniowej XVI–XVII w.*).

¹⁶ S. Wysocki, dz. cyt., s. 392.

¹⁷ Zob. np. R. Ryba, *Strój i grzech – w świetle barokowych egzemplów*, „Terminus” 2010, z. 1, s. 135–150; teźże, *Barokowe „ogony”, „muchy”, „dekolty”*, [w:] A. Borkowski, M. Pliszka, A. Zióntek (red.), *Człowiek w literaturze polskiego baroku*, Siedlce 2007, s. 233–253. Należy dodać, że kobiece stroje, „pomady” i „piżma” były przedmiotem satyr – zob. np. J. Łącznowolski, *Nowe zwierciadło, modzie dzisiejszego stroju akomodowane*, Warszawa 2013.

Mógłbym z hiszpańskich kronik Filipa Drugiego, króla hiszpańskiego pokazać, który za podobne perfumy smrodliwym za życia toczony robactwem, żeby je [...] obrzydził synowi, dobywszy raz garść robactwa spod purpury, z tym je pokazał upomnieniem: [...] Patrz, co za skutek rozkosznych wonności¹⁸.

Wykorzystany przykład zbudowany jest na antytetycznym zestawieniu, które można by wyrazić słowami ks. Józefa Baki: „Dzisiaj rozkosz i bogactwo,/ Jutro ropa i robactwo” (*Uwaga nikczemności świata*), czy: „Nic po stroju, człek wór gnoju,/ Pompę zbrzydzi, świat ohydzi” (*Uwaga damom*)¹⁹. Te rymowanki doskonale oddają nie tylko materię wyobrażeniową poetyckich fraz, ale odsłaniają zamiłowanie do gier słownych, opartych na dosadności sformułowań i brutalizacji języka, od której nie stronili kaznodzieje. Wysocki nieco dalej, odwołując się do starotestamentalnej historii o królowej Jezabel²⁰, pisze:

Patrzcie, jak ją Pismo święte maluje: [...] Umalowała oczy, głowę w pudry, w kwiaty ustroiła, wystawiła się na obłudną przejeżdżających ponętę w okiennych ramach jak cudowny na ołtarzu obraz: [...] Długoż tej świata piękności? Zawołał Jehu boskim tchnięty duchem: [...] Wionął i zwionął pudry gniewu Boskiego wicher, rozproszył utrefione włosy, zrzucił z woniejących pokojów do prześmiardłej gnojem kloaki²¹.

Logika kaznodziejskiego wywodu jest prosta: im większy splendor, utożsamiony z iluzją, pozorem, fikcją, wreszcie grzechem, tym większy rozpad.

Tak znamienne dla epoki baroku widzenie świata w horyzoncie *vanitas* łączyło się również z postrzeganiem i waloryzacją zmysłu wzroku. Od czasów filozofii antycznej, (zwłaszcza platońskiej), poprzez średniowiecze, aż po Kartezjusza, figura oka była znakiem reprezentacji, obecności bytu. Także dyskurs religijny chętnie wykorzystywał figurę *oculis mentis*, którą kontrastował zazwyczaj z metaforą „ślepych oczu”, zamkniętych na Boską iluminację²². Wysocki, odwołując się do wyżej wzmiankowanej tradycji wyobrażeniowej, która także zapładniała poezję religijną, w tym emblematykę²³, pisze:

Odwróć oczy od świata i marności jego, na cóż się tak głęboko wlepiasz w doczesne pozory, urody kompleksyje, [...] te cacka dziecinne? Czy będziesz to na wieki widział? [...] Z cieniem to przemijające, nie wieczyste obrazki, zedrze i zetrze te malowidła śmierci ręka, zasypie niepamięć śmiertelności piaskiem, spełzną kolory powierzchowne. O! Wieleż świat widział pulcheryjki, których cienia nie widać? Na co się w znikomych okazałości światowej zatapiasz splendorach, na toż oczy twe stworzone? Na tymże widzeniu zawisło szczęście zbawienia twojego?²⁴

Stereotypowa topika wanitatywna służy ekspozycji myśli: zmysł wzroku może ulec iluzji nie tyle poznawczej, co moralnej, polegającej na przekonaniu, że splendor doczesnych

¹⁸ S. Wysocki, dz. cyt., s. 392.

¹⁹ Cyt. wg edycji: J. Baka, *Uwagi*, Lublin 2000.

²⁰ Zob. 1 Król 16,31; 18,4; 13,19; 19,1–2; 21; 2 Król 9, 30–37.

²¹ S. Wysocki, dz. cyt., s. 392.

²² Zob. M.P. Markowski, *Pragnienie obecności. Filozofie reprezentacji od Platona do Kartezjusza*, Gdańsk 1999, zwłaszcza s. 127–135.

²³ Zob. np. B. Cieszyńska, *Okna duszy...*, dz. cyt., s. 103–126.

²⁴ S. Wysocki, dz. cyt., s. 405.

„zabawek” może ukontentować człowieka, co prawda, zanurzonego w skończoności, ale dążącego do zjednoczenia z Bogiem²⁵.

Kaznodziejska inwencja nie zatrzymuje się tylko i wyłącznie na aktualizowaniu kodu *vanitas*, łączy się z szerszym dyskursem moralistycznym piętnującym naturalne dążenie do przyjemności. Sfera zmysłów powinna być dyscyplinowana, podporządkowana regule postępowania, znanej z pism św. Augustyna, wedle której człowiek powinien używać tego świata (*uti*), a nie rozkoszować się nim (*frui*)²⁶. Wszelkie przywiązanie do przyjemności prowadzi do grzechu, polegającego na odwróceniu się od Stwórcy. W tej optyce należy spostrzegać zmysł dotyku, o którym pisze również Wysocki. We wstępie „punktu pierwszego” kazania o tym zmyśle predykant stawia tezę: „Według zdania świętobliwych i mądrych ascetów najpodlejszy jest zmysł dotykania w ludzkim ciele”, by następnie przejść do okazania przewrotnej siły dotyku odseparowującego człowieka od tego, co wieczne:

Dał nam go Bóg przy innych talentach na ten jedynie koniec, żebyśmy się przez ten niejako instrument nieba i zbawienia dorabiali; nic się takich nie tykając rzeczy, co do zguby pociągnąć, ciało skazić, duszę skalać mogą [...], aż tu w złej ziemi gorsze nasienie, jak trucizna w likworze, kąkol w pszenicy, po całym się rozłożywszy ciele, po wszystkich się rozszedłszy członkach, zewsząd szturmem na zgubę duszy, na zgwałcenie praw Boskich następuje, wszystkie ciała namiętności jako zdrajca przeciwko oświeceniom Ducha świętego, rozumu instynktom, wszystkie dusze siły do rebelii, buntów [...], że się panem nad inszymi być zdaje zmysłami, oko widzieć, ucho słuchać, usta mówić, głowa wymyślać, nogi iść, serce pożądać musi, żeby temu w zepsowanych chuciach dogodzić zmysłowi²⁷.

Usytuowany na najniższym szczeblu hierarchii zmysłów dotyk utożsamiano z całą powierzchnią ludzkiego ciała, jak ówczesnie uważano, składającą się z żywiołów, które podlegały zmianom i tym samym destrukcji²⁸. Poza tym dotyk bezpośrednio wikłał człowieka w świat doczesny, tak jak pozostałe zmysły nie tylko był odpowiedzialny za zaistnienie pożądania (jak „oko” czy „ucho”), ale za jego kulminację, objawiającą się w miłosnym uścisku. „Delikaci, lubieżnicy, sodomici, cudzołożnicy” to zatem katalog pojawiających się różnych odsłon grzesznika, który poddał się rozkoszom ciała i nie okiełznał zgubnych namiętności. Poza jawnym kontekstem erotycznym – zdaniem Wysockiego – dotykowi odpowiadają również wszelkie niegodziwości związane z kradzieżą, łakomstwem, rabunkiem czy niszczeniem przedmiotów kultu przez protestanckich obrazoburców²⁹. To twierdzenie zdradza poruszanie się kaznodziei w obszarze alegorycznego sposobu widzenia członków ludzkiego ciała, wedle którego dotyk jest właśnie reprezentowany przez rękę³⁰.

²⁵ Tamże, s. 407.

²⁶ Św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989, s. 15 („I tak załóżmy, że jesteśmy wędrowcami, którzy szczęśliwi mogą być tylko w ojczyźnie, czują się zatem nieszczęśliwi ze względu na nasze podróźowanie. [...] Jeśli pragniemy powrócić do ojczyzny, gdzie możemy być szczęśliwi, to powinniśmy korzystać z tego świata, a nie radować się nim.)

²⁷ S. Wysocki, dz. cyt., s. 408.

²⁸ B. Cieszyńska, *Okna duszy...*, dz. cyt., s. 255.

²⁹ S. Wysocki, dz. cyt., s. 408–409, 413.

³⁰ Zob. więcej B. Cieszyńska, *Okna duszy...*, dz. cyt., s. 259–267.

Połączenie zmysłu dotyku z dłonią pojawi się jeszcze kilkakrotnie. Poza sceną biczowania Wysocki, przywołując topos *theatrum mundi*, wskazuje na świat, który dzięki wszechmocnej ręce samego Stwórcy został uczyniony igrzyskiem³¹. Podkreśla także, że za pomocą dłoni można czynić nie tylko zło, ale również czyny moralnie dobre, co wyraża się w fundowaniu kościołów, szpitali etc., ale przede wszystkim w praktykach pokutnych, polegających na morderstwie przez „włosiennice, paski, dyscypliny”³². Jak widzimy, Wysocki wymienia powszechnie stosowane instrumentarium ascetyczne, to ono pomaga w okiełznaniu niecznych zapędów ciała, które znacznie różnią się od pragnień duszy.

Ostatnie kazanie zostało poświęcone słuchowi. Zmysł ten stanowił obok wzroku niezwykle ważny obiekt zainteresowań filozofów, szukających odpowiedzi na pytania o rolę zmysłów w poznawaniu świata. Pojawiające się spory o to, czy „ucho” ma takie samo znaczenie w sposobie doznawania rzeczywistości transcendentnej jak „oko”, nie interesują Wysockiego. Predykant po prostu podąża za słynnym sformułowaniem św. Pawła *fides ex auditu*³³ i to ono w dużej mierze wyznacza sens kaznodziejskiego wywodu. W odwołaniu do jednego z komentarzy św. Bonawentury Wysocki pisze:

Dał nam Bóg zmysł słuchu [...] dwojaki, słuch ciała, a tym wszelki dźwięk i odgłos przyjmujemy. Słuch serca, który zawisł na poznawaniu, zważaniu i aprobowaniu słyszalnych głosów, nowin, relacji etc., obydwaj na to, żebyśmy [...] nie bluźnierstw, nie bajek, nie kalumnii, nie próżnych pochwał, ale zbawiennych, mądrych, pożytecznych słów słuchali³⁴.

Kto zatem mówi do człowieka? Dla Wysockiego odpowiedź jest jasna: Bóg przez proroków, Słowo wcielone oraz „świat, czart, ciało”³⁵. Po raz kolejny mamy do czynienia z obrazem dubletów zmysłów: duchowych i cielesnych, które potwierdzają widzenie jednostki ludzkiej w religijnych kategoriach człowieka wewnętrznego oraz człowieka zewnętrznego jako dwóch odrębnych i jakże różnych sposobów życia.

W tematycznych kazaniach Wysockiego zmysły winny podlegać konwersji na rzecz duchowego poznania, odseparowania czy zdystansowania wobec pokus doczesności. Aby jednak kaznodziejskie słowa trafiły do odbiorców, siłą rzeczy muszą przejść przez „oko” i „ucho” człowieka, dlatego też predykant stosuje wypowiedzi apelatywne („patrzcie”, „słuchajcie”, „obróćcie oczy” etc.). Dyskredytowana sensualność w obrębie uwag o wydźwięku moralizatorskim znalazła swe miejsce i schronienie przed całkowitym potępieniem w języku religijnym, chętnie wykorzystującym metafory mówiące o oknach duszy, duchowym dotykaniu, smakowaniu i duchowych wonnościach, o których rozprawiano w kontekście alegorycznej interpretacji *Pieśni nad pieśniami* czy w różnorodnych podręcznikach medytacji, odwołując się do ignacjańskiej zasady – *applicatio sensuum*, kierującej pamięć i wyobraźnię w stronę rozmyślań o Bogu wcielonym³⁶.

³¹ S. Wysocki, dz. cyt., s. 407.

³² Tamże, s. 408.

³³ Rz 10,17.

³⁴ S. Wysocki, dz. cyt., s. 416.

³⁵ Tamże, s. 421.

³⁶ Zob. np. E. Poprawa-Kaczyńska, *Ignacjański modus meditando w kulturze religijnej późnego baroku. Rekonstrukcja*, [w:] Cz. Hernas, M. Hanusiewicz (red.), *Religijność literatury polskiego baroku*, Lublin 1995, s. 259–270;

Wysocki, co charakterystyczne dla kazań pasyjnych, przywołuje obraz cierpienia Chrystusa, uruchamiając sensualistyczny tryb wypowiedzi, będący na usługach perswazji, mającej skłonić słuchacza (czytelnika) do wyzbycia się grzechów. Wzywa do postawy współcierpienia ze Zbawicielem (*compassio*), odnosząc się do tych biblijnych opisów męki, które łączy z omawianymi wcześniej grzechami. Odwołuje się przede wszystkim do jakości wizualnych, służących unaocznieniu męki Syna Bożego jako konsekwencji grzechu. Oto jeden z przykładów doskonale ukazujących perswazyjność kaznodziejskiego przekazu:

Rozpuściłeś kałdun, zezwoliłeś złym chuciom na trunki, biesiady, obzarstwa bez miary, tyś, taką brzydota napił Jezusa [...]. Zatkąłeś się ścierwem, ani serca ku Bogu, ani myśli ku niebu, ani duszy ku wieczności, ani zmysłów twoich na staranie się o zbawienie podnieść nie możesz, ty, Chrystusa jak pijanego o ziemię uderzasz [...]. Nie możesz konfuzji jakiej, wzdargy, obelgi z gustem strawić dla Chrystusa, ty, mu kielich męki głębiej wbijasz do gęby. Pijesz łzy ludzkie przez krwawe zdzierstwa, chłosty [...], pożywasz chleb bólu i kłamstwa, ty, usta Chrystusowe [...] po tyrańsku niemilosiernie katujesz. [...] Ty, konającego na krzyżu Jezusa żółcią poisz i octem³⁷.

W tekście mamy nawiązania do nowotestamentalnej symboliki kielicha goryczy³⁸ oraz sceny zwilżenia ust Jezusa octem³⁹. Te biblijne motywy zostały połączone ze stereotypowym wizerunkiem grzechu obzarstwa, na co wskazują dosadne słowa inicjujące powyższy cytat. Autor wyzyskuje przede wszystkim konkretny, namacalny, dostępny zmysłom wymiar cierpienia Chrystusa, który koresponduje z grzesznym postępowaniem człowieka, podkreślonym nie tylko bezpośrednim zwrotem do niego („ty”), ale także wyzyskaniem czasowników: „pijesz”, „pożywać”, „poisz”.

Pomysł kontaminacji sensualnych jakości z konterfektem udęczonego Syna Bożego na podobnej zasadzie pojawia się w innej kościelnej oracji:

[...] a to Zbawiciel [...] z twojej przyczyny, dla twego życia zabity, stawa w oczach, prezentuje serce, któreś okiem zranił, rany któreś w ciele otworzył i mówi: [...] A gdzie westchnienie? Gdzie żal serdeczny? Gdzie łezka wylana z kompasji? [...] I nie zranisz oka cierniem głowy Jezusowej, żeby się na tak żalony męki Jezusowej rozplakało? Żeby przejrzało i obaczyło widok, że Jezus Zbawiciel ukrzyżowany, jego być powinien *objectum*, zabawą, powabem⁴⁰.

Predykant wzywa do współcierpienia z Mesjaszem. Odwołując się do zmysłu wzroku, posiłkuje się rozpowszechnionym w piśmiennictwie religijnym doby baroku wizerunkiem męki jako okrutnego widowiska⁴¹. Wprawdzie nie znajdziemy w cytowanym fragmencie frenetycznego obrazowania, ale spotykamy charakterystyczne dla poradników życia

A. Kapuścińska, *Theatrum meditationis. Ignacjanizm i jezuitizm w duchowej i literackiej kulturze Pierwszej Rzeczypospolitej – źródła, inspiracje, idee*, [w:] A. Nowicka-Jeżowa (red.), *Drogi duchowe katolicyzmu polskiego XVII wieku*, Warszawa 2015, s. 119–229.

³⁷ S. Wysocki, dz. cyt., s. 387–388.

³⁸ Zob. Mt 26,27–43.

³⁹ Zob. np. J 19,29, por. Ps 69,22.

⁴⁰ S. Wysocki, dz. cyt., s. 406.

⁴¹ Zob. I. Szczukowski, „Okrutne widowisko”. *Chrystus cierpiący w literaturze barokowej*, „Litteraria Copernicana” 2012, nr 1, s. 155–169.

duchowego przekonanie, że Chrystus cierpiący winien być przedmiotem namysłu, nieustannego oglądu. Kontemplacja wizerunku Ukrzyżowanego otwiera oczy duszy i staje się remedium na pożądanie doczesnych rozkoszy⁴².

Największe znaczenie w zadawaniu fizycznego bólu Zbawicielowi miał dotyk, jemu też zostaną przyporządkowane sceny obnażenia, biczowania, koronowania czy krzyżowania. To związane ze zmysłem dotyku grzechy biorą udział w bezmiarze cierpienia Chrystusowych członków:

Owe to rabunki, napaści [...] głowie Jezusa trzysta ran przy koronowaniu, pogębków sto dziesięć, czochrania za włosy trzysta pięćdziesiąt, za brodę pięćdziesiąt trzy, uderzenia w szyję sto siedemdziesiąt razów, uderzenia w żywot osiemdziesiąt trzy razy, w barki sześćdziesiąt dwa [...].

[...]

Nasze dotykania grzechowe tak okrutnie atakowały zewsząd do serca Jezusowego, nasze dotykania tak dotknęły Jezusa, że tknąć szpilką nie masz, żeby rany nie było [...]. Przystąpcież tam bliżej [...] zabójcy niewinnego Jezusa, poznajcie rany wasze w ciele Chrystusowym, ja ich palcem pokażę. [...] Ta głęboka aż do mózgu w głowie Jezusowej rana od was przy zabicu [...] niewinnemu zadana⁴³.

Dookreślenie liczby razów, jakie otrzymał Syn Boży, ma swą długą tradycję. Pojawia się bowiem w średniowiecznych tekstach apokryficznych i olśnieniach mistyków epatujących wrażliwością dolorystyczną, nieodzowną od unaocznienia scen męki Chrystusa. Wysocki świadomie sięga do tej tradycji, by wzbudzić w odbiorcy poczucie winy i pragnienie nawrócenia. Zwłaszcza scena biczowania, o której mowa w drugim przywołanym passusie, ewokowała dosadne obrazy skrwawionego ciała Syna Bożego, które nader chętnie eksponowano przed grzesznikami zanurzonymi w grzechach cielesnych⁴⁴.

Kaznodziejskie pobudki i wezwania do zwrócenia oczu na obraz Ukrzyżowanego, w którym niczym w zwierciadle spostrzega siebie grzesznik, są decydującym elementem rozważań pokutnych (postnych). Wizerunek udręczonego ciała Chrystusa jest „argumentem” przemawiającym nie tylko do rozumu, ale wrażliwości i wyobraźni odbiorcy. Wreszcie ów wizerunek pokazuje, że widzenie zmysłów podporządkowane zostało nie platońskim regułom deprecjacji ciała, ale chrześcijańskiej wizji Boga-człowieka. Kazania tematyczne Wysockiego ujawniają barokowy świat mowy o ciele, mowy niejednoznacznej, łączącej na różnych poziomach znaczeń to, co duchowe, z tym, co sensualne. Wreszcie kaznodziejski język perswazji co prawda piętnuje zmysły, ale by być skuteczny, musi się do tych zmysłów odwołać.

Predykanci doskonale zdawali sobie sprawę, że ich przekaz musi oddziaływać na rozum i uczucia, pobudzać do afektów, które mają być kierowane już nie w stronę światowych rozkoszy, ale w stronę Boga objawiającego się poprzez Wcielenie i tym samym dostępnego dla ludzkiej sfery sensualnej. Kresem ludzkiego życia, o czym wspomina Wysocki, może być albo piekło, oczywiście obrazowane za pomocą wizerunków katowni zmysłów, albo niebo rozumiane nie jako „siedziba” przeznaczona dla wyzwolonej duszy

⁴² Zob. S. Wysocki, dz. cyt., s. 394–395.

⁴³ Tamże, s. 409 i 411.

⁴⁴ I. Szczukowski, dz. cyt., s. 164.

z okowów wszelkiej materialności, ale jako miejsce wiecznego szczęścia, w którym nasylenie i ukontentowanie znajdują oczyszczone z ziemskich przypadłości zmysły, radujące się z pobytu w rajskiej przestrzeni – ogrodzie wiecznej wiosny, słuchaniem śpiewów anielskich i wreszcie oglądaniem Boga.

BIBLIOGRAFIA

Bąk J., *Wady ganione i cnoty zalecone w spuściźnie kaznodziejskiej Samuela Wysockiego*, Kalisz 2002.

Baka J., *Uwagi*, Lublin 2000.

Camporesi P., *Laboratoria zmysłów*, Gdańsk 2005.

Cieszyńska B., *Drzewo życia – owoc poznania. Z zagadnień staropolskiej symboliki owocu*, [w:] A. Martuszczyńska (red.), *Literacka symbolika roślin*, Gdańsk 1997.

Cieszyńska B., *Okna duszy. Pięć zmysłów w literaturze barokowej*, Bydgoszcz 2006.

Drob J.A., *Trzy zegary. Obraz czasu i przestrzeni w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 1998.

Dziechcińska H., *Oglądanie i słuchanie w kulturze dawnej Polski*, Warszawa 1987.

Gałwiazek T., *Kształtowanie mentalności chrześcijanina w świetle kazań dominikańskich czasów saskich*, Toruń 2009.

Gavrilyuk P.L., Coakley S., *Duchowe zmysły. Percepcja Boga w zachodnim chrześcijaństwie*, Kraków 2014.

Goliński J.K., *Peccata capitalia. Pisarze staropolscy o naturze ludzkiej i grzechu*, Bydgoszcz 2002.

Hanusiewicz M., *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin 1998.

Kapuścińska A., *Theatrum meditationis. Ignacjanizm i jezuitizm w duchowej i literackiej kulturze Pierwszej Rzeczypospolitej – źródła, inspiracje, idee*, [w:] A. Nowicka-Jezowa (red.), *Drogi duchowe katolicyzmu polskiego XVII wieku*, Warszawa 2015.

Łącznowolski J., *Nowe zwierciadło, modzie dzisiejszego stroju akomodowane*, Warszawa 2013.

Markowski M.P., *Pragnienie obecności. Filozofie reprezentacji od Platona do Kartezjusza*, Gdańsk 1999.

Poprawa-Kaczyńska E., *Ignacjański modus meditando w kulturze religijnej późnego baroku. Rekonesans*, [w:] Cz. Hernas, M. Hanusiewicz (red.), *Religijność literatury polskiego baroku*, Lublin 1995.

Ryba R., *Barokowe „ogony”, „muchy”, „dekolty”*, [w:] A. Borkowski, M. Pliszka, A. Ziółek (red.), *Człowiek w literaturze polskiego baroku*, Siedlce 2007.

Ryba R., *Strój i grzech – w świetle barokowych egzemplów*, „Terminus” 2010, z. 1.

Św. Augustyn, *De doctrina Christiana. O nauce chrześcijańskiej*, Warszawa 1989.

Szczukowski I., *„Okrutne widowisko”. Chrystus cierpiący w literaturze barokowej*, „Litteraria Copernicana” 2012, nr 1.

Tazbir J., *Studia nad kulturą staropolską*, Kraków 2001.

Tertulian, *O poście przeciw psychikom*, [w:] tegoż, *Wybór pism III*, Warszawa 2007.

Wolański F., *Kaznodziejstwo bernardyńskie w staropolskim systemie komunikacji społecznej schyłku epoki saskiej. Studium kształtowania wyobrażeń i postaw*, Toruń 2012.

Wysocki S., *Adwent z postem kazaniami o sądzie Bożym, męce Pańskiej, o pokucie, umar-twienu pięciu zmysłów [...]*, Warszawa 1749.

Słowa kluczowe: kazanie, grzech, zmysły cielesne, zmysły duchowe

Abstract

“Rzućże to oko na zwierciadło ciała Jezusowego”. Around sermons *O pięci zmysłach ciała ludzkiego* by Samuel Wysocki

The purpose of the thesis is to analyze Samuel Wysocki`s sermons titled *O pięci zmysłach ciała ludzkiego* in which human sensual aspect is perfectly introduced in a preacher discourse.

When talking about man, Wysocki refers to the five senses topic known from ancient philosophy, Bible and writings of the Church Fathers. The preacher creates his sermons around the topic and presents them according to the principles of preaching persuasion.

Keywords: sermon, sin, body senses, spiritual senses