

Problem humanizmu barokowego. Reminiscencje i uwagi

Indeed, there seem to be as many varieties of Humanism as there are grades of wine or cheese¹.

1. Barok a humanizm

Wyrażenie „humanizm barokowy” może być przykładem obarczenia terminu „humanizm” ryzykownym epitetem, mogącym wywołać wątpliwości zarówno historyków literatury, jak i odbiorców ich prac. Czy chodzi tu o jakiś odrębny rodzaj humanizmu? Czy nie jest to oksymoron? Czy mówienie o humanizmie barokowym jest w ogóle uzasadnione? Czy można określić to pojęcie bez wyjaśnienia, do jakiego rozumienia tradycji humanistycznej ma się odwoływać? Epitety dookreślające, często łączone ze słowem „humanizm” nie należą do definicji samego pojęcia i są swego rodzaju balastem. Harold John Blackham sformułował to przekonanie radykalnie:

I deprecate any definition of Humanism that mutilates it with an epithet: – „ethical”, „scientific”, „religious”. For this gives exclusive or special right to a selected aspect of human life [...]. A unicorn is fascinating; but one averts the eyes from a bird with one wing. Of course,

¹ P. Kurtz, *The Meaning of Humanism* (introduction), w: *The Humanist Alternative. Some Definitions of Humanism*, ed. idem, Buffalo–London 1973, s. 6: „Zaprawdę wydaje się, że istnieje tyle odmian humanizmu, ile gatunków sera czy wina” (tłum. E.B.).

in a special context it may be appropriate to use an epithet; but that is application, not definition².

Próby określenia „czystej” tj. podstawowej, wolnej od światopoglądowych uwarunkowań, definicji humanizmu zaprzatają od dziesięcioleci uwagę filozofów i historyków literatury czy kultury. Przytoczona wyżej wypowiedź Blackhama jest świadectwem takich dążeń u wolnomyśliciela, racjonalisty i moralisty, w którego życiu, działalności i pismach humanizm pozostaje w silnym związku ze świecką etyką. Jednak to samo dążenie przyświeca również badaczom opowiadającym się za dowartościowaniem myśli chrześcijańskiej w obrębie humanizmu. Przykładu może dostarczyć brytyjska uczona Molly Mahood, która już w połowie XX stulecia konstatowała:

There is a complete literature of humanism. The subject has been treated from theological, philosophical and historical standpoints, as a problem in sociology and as a question of aesthetics. Among all these studies, it is difficult to find a definition of the word which does not carry with it the bias of a whole philosophy of history³.

Próby przedstawienia nienacechowanej ideologicznie definicji humanizmu pokazują, do jakiego stopnia pojęcie to zostało zderminowane przez stereotypy myślowe i uwarunkowania światopoglądowe, pod wpływem których badacze czują się w obowiązku

² H.J. Blackham, *A Definition of Humanism*, w: *The Humanist Alternative. Some Definitions of Humanism*, ed. P. Kurtz, Buffalo–London 1973, s. 35: „Nie pochwalam żadnej definicji humanizmu, która kaleczy go jakimś epitetem – «etyczny», «naukowy», «religijny». Nadaje to bowiem wyłączone albo specjalne prawa wybranemu aspektowi ludzkiego życia [...]. Jednorożec jest fascynujący; jednak odwracamy oczy od ptaka z jednym skrzydłem. Oczywiście w szczególnym kontekście użycie epitetu może być stosowne – jest to jednak zastosowanie, nie definicja” (tłum. E.B.).

³ M.M. Mahood, *Poetry and Humanism*, London 1950, s. 11: „Mamy do czytania z bogatą literaturą na temat humanizmu. Temat ujmowany był z teologicznego, filozoficznego i historycznego punktu widzenia, jako problem socjologiczny oraz jako kwestia estetyczna. Trudno pośród tych studiów natrafić na definicję nieobciążoną tendencyjnym historiozoficznym balastem” (tłum. E.B.).

określić, jaki humanizm uważają za prawdziwy. Jest to istotne również w odniesieniu do refleksji nad humanizmem barokowym, gdyż termin ten może się okazać zasadny lub bezzasadny w zależności od idei humanizmu, za którą opowiada się dany badacz.

Pierwszym takim stereotypem, obecnym do niedawna powszechnie w ujęciach podręcznikowych, jest „świeckość” tego nurtu umysłowego i łączenie go z neopogańskimi tendencjami charakteryzującymi odrodzenie klasycznej starożytności⁴ albo ze stopniowym przejściem od teocentryzmu do antropocentryzmu i podkreśleniem anatomii człowieka w jego działaniu. Człowiek („ja”) postrzegany jest wówczas jako niezależny podmiot czynności, których celem jest drugi człowiek („ty”), a kontekst stanowi wspólna przynależność do gatunku ludzkiego („oni”)⁵. Zwolennicy „świeckiego” humanizmu widzą kontynuację czy dziedzictwo humanistycznej tradycji renesansowej w narastaniu ideologii (nazywanej też „filozofią”) odcinającej człowieka od wymiaru nadprzyrodzonego⁶. Tak zdeterminowany humanizm nie mógłby zajmować istotnego miejsca w literaturze baroku, zwłaszcza w kontekście silnie w niej obecnej problematyki religijnej, refleksji wanitatywnej etc. Cóż można by wówczas wskazywać? Nieobecność religii u któregoś z poetów? Poezję „światowych rozkoszy”?

⁴ Por. np. J.A. Symonds, *A Short History of the Renaissance in Italy*, ed. A. Pearson, London 1893, s. 53, 86, 88, 96, *passim*.

⁵ Por. T. Todorov, *Imperfect Garden. The Legacy of Humanism*, transl. C. Cosman, Princeton 2002, s. 30. Autor mówi o tym, porównując zmianę w paradygmacie postrzegania ludzkich spraw do przełomu kopernikańskiego – jak geocentryczna wizja świata ustępuje heliocentrycznej, tak postawa teocentryczna zaczyna ustępować antropocentrycznej – każda istota ludzka jest odpowiedzialna za swe czyny, może być także celem ludzkiego działania. Por. wydanie polskie T. Todorov, *Ogród niedoskonały. Myśl humanistyczna we Francji*, tłum. H. Abramowicz, J.M. Kłoczowski. Warszawa 2003.

⁶ Por. C. Lamont, *Humanism as a Philosophy*, New York 1949, s. 18: „Contemporary Humanism includes the most enduring values of Renaissance Humanism, but in philosophic scope and significance goes far beyond it” (Współczesny humanizm zawiera w sobie najtrwalsze wartości renesansowego humanizmu, ale daleko poza niego wykracza w swej filozoficznej perspektywie i znaczeniu; tłum. E.B). Założenia XX-wiecznego humanizmu, pojmującego człowieka jako część natury i odrzucającego wszelkie sankcje nadprzyrodzone, zob. *ibidem*, s. 19–20.

Czy zatem Kasper Twardowski w *Lekcyjach Kupidynowych* jest „humanistą”, a w *Łodzi młodzi z nawałności* czy w *Pochodni Miłości Bożej* staje się „antyhumanistą”? Tendencyjność takiego myślenia widać wyraźnie w pracy Corlissa Lamonta, uznającego za wzorcowe hasło humanistyczne kwestię Hamleta: „What a piece of work is Man! how noble in reason! how infinite in faculties! in form and moving, how express and admirable! in action how like an angel! in apprehension how like a god! the beauty of the world, the paragon of animals!”⁷. Możemy dostrzegać tu humanistyczny antropocentryzm, manifestację godności ludzkiej etc., ale trudno wyczytać z tego zdania bezwzględne skoncentrowanie się na sprawach tego świata. Co więcej, Lamont przytacza wypowiedź szekspirowskiego bohatera wycinkowo, eliminując ujawniającą się w następnych zdaniach perspektywę wanitatywną.

Kontrastowy sposób interpretacji zagadnienia, wywodzący się z chrześcijańskiej wizji humanizmu zaproponowanej przez Jacques’a Maritaina, może się wydawać bardzo kuszący dla badacza humanizmu barokowego. Humanizm jest bowiem dla Maritaina zjawiskiem uniwersalnym, nieprzypisanym do konkretnej epoki. Jeden z jego przejawów stanowiło przebudzenie renesansowe, mobilizujące odkrywcość człowieka i dodające śmiałości mogącej prowadzić nawet ku odrzuceniu wszelkich więzów. Późniejsza historia osądzała to ambiwalentnie. W XIX w. dostrzegano w tej autonomii triumf antropocentrycznej wizji świata. W następnym stuleciu krytycy pozbawionego hamulców humanizmu, jak Nikołaj Bierdiajew, ujrzeni w nim raczej przyczynę tragedii człowieka, który odłączając się od duchowego centrum Bytu odrywa się od źródła mocy i traci samego siebie⁸.

Maritain rozumiał humanizm jako tendencję myślową i twórczą zmierzającą ku urzeczywistnieniu pełni człowieczeństwa, czyli ku

⁷ Cyt. za: *ibidem*, s. 83: „Jak doskonałym tworem jest człowiek! Jak wielkim przez rozum! Jak niewyczerpanym w swych zdolnościach! Jak szlachetnym postawą i w poruszeniach! Czynnami podobny do anioła, pojętnością zbliżony do bóstwa! Ozdobą on i zaszczycem świata. Arcytypem wszech jestestw!” (W. Szekspir, *Hamlet*, tłum. J. Paszkowski, Warszawa 1976, s. 90, akt II, scena 2).

⁸ Por. M. Mahood, *op. cit.*, s. 14.

temu, by człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem oraz by mogła się objawić cała zawarta w jego naturze wielkość. Formułę tę można ująć jako „koncentrowanie się świata w człowieku” (idea mikrokosmosu) oraz „rozszerzenie człowieka do wymiaru świata”. Chodzi zatem o odkrywanie i wykorzystywanie twórczych możliwości ludzkiego rozumu, a także o podjęcie trudów służących ujarzmieniu natury i uczynieniu jej narzędziem ludzkiej wolności⁹. Tak pojmowany humanizm, realizuje się przede wszystkim przez pogłębienie samoświadomości i odkrywanie ukrytych mocy.

Maritain odsłania przed nami dialektykę humanizmu, przyjmując za punkt wyjścia słowa Arystotelesa, że oferować człowiekowi jedynie to, co ludzkie, oznacza zdradzić go i życzyć mu źle. Ze względu umysł, doniosłą część istoty ludzkiej, człowiek powołany został bowiem do czegoś więcej, niż zwykłe ludzkie życie. Maritain stawia pytanie, czy te słowa Stagiryty są przejawem humanizmu, czy antyhumanizmu. Można na to odpowiedzieć tak lub inaczej w zależności od indywidualnej koncepcji człowieka, zwłaszcza od włączenia do ludzkiej natury lub wyłączenia z niej spraw ponadczasowych, wykraczających poza zwykły, pragmatyczny porządek wszechświata¹⁰. Maritain podkreślał, że chociaż trudno oddzielić humanizm od bogactwa wiedzy odziedziczonej po świecie pogańskim, powinniśmy się strzec definiowania go poprzez zanegowanie wszelkich odwołań do transcendencji czy jakiegokolwiek rzeczywistości przekraczającej wymiar ludzki¹¹. Maritain uznał, że na miano integralnego, tj. prawdziwego zasługuje tylko humanizm „teocentryczny”, uznający Boga za centrum świata, widzący człowieka jako istotę zarazem grzeszną i odkupioną, mogącą korzystać z wolności oraz łaski. W XV i XVI w. reprezentowali go Giovanni Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, Maurice Scève, Erazm, Tomasz More i wielu innych. Humanizm skrajnie „antropocentryczny”, pojmujący człowieka jako silnie upodmiotowione centrum wszechświata, odrzucający Boga z po-

⁹ Cyt. za: *ibidem*, s. 12.

¹⁰ J. Maritain, *True Humanism*, New York 1938, s. XI–XII.

¹¹ *Ibidem*, s. XII.

wodu nieumiejętności łączenia nowej nauki z dawną wiarą, był zdaniem Maritaina niepełny, okaleczony i fałszywy¹².

Trwając w przeświadczeniu, że między humanizmem a chrześcijaństwem panuje esencjonalna zgodność, przysłonięta jedynie stylem humanistycznego dyskursu, Maritain upomina się o humanizm heroiczny i chrześcijański, uszlachetniony przez cierpienie i otwarty na transcendencję:

Is there here a humanism free and conscious of itself, which leads man to sacrifice and to a greatness which is truly superhuman, because here human suffering opens its eyes and endures its pain in love, – not in the renunciation of joy, but in a greater thirst, a thirst which is already joy's exaltation? Is a heroic humanism possible?¹³.

Koncepcja Maritaina może wzbogacić perspektywę analizowania literatury barokowej w kontekście humanizmu. Podkreśla się w niej wówczas heroiczny wymiar człowieczeństwa czy wielkość umysłu ludzkiego i jego twórczych możliwości służących chwale Stwórcy. Według takiego paradygmatu można opisywać (jak czyni to Mahood) angielską poezję metafizyczną, na gruncie polskim zaś twórczość Mikołaja Sępa Szarzyńskiego czy Sebastiana Grabowieckiego, a także Stanisława Herakliusza Lubomirskiego. Takie determinacje idei humanistycznych byłyby jednak zbyt dużym ograniczeniem ich zakresu. Trzeba pamiętać, że myśl Maritaina, kontynuowana m.in. w nauczaniu Jana Pawła II¹⁴, zwraca się głównie ku rzeczywistości XX w. i jest przejawem defensywy wo-

¹² M. Mahood, *op. cit.*, s. 18–19.

¹³ *Ibidem*: „Czy istnieje humanizm wolny i świadom siebie samego, który prowadzi człowieka ku poświęceniu i ku wielkości, która jest prawdziwie nadludzka, gdyż ludzkie cierpienie otwiera oczy i znosi ból w miłości – nie w odrzuceniu radości, lecz w donioślejszym pragnieniu, pragnieniu, które samo już jest radosną egzaltacją? Czy możliwy jest humanizm heroiczny?” (tłum. E.B).

¹⁴ Zob. Jan Paweł II, *Przesłanie papieskie do uczestników Europejskiego Kongresu Naukowego „Ku Konstytucji Europejskiej”*, „L'Osservatore Romano” 2002, nr 10–11, s. 32: „Stając wobec wyzwania nowego humanizmu, który winien być autentyczny i integralny, szkolnictwo wyższe potrzebuje ludzi uważnie słuchających słowa jedynego Nauczyciela; potrzebuje kompetentnych profesjonalistów i wiarygodnych świadków Chrystusa”.

bec postępującej sekularyzacji życia i nauki. Jako taka jest więc raczej głosem w sprawie postawy intelektualistów niż projektem badania literatury.

Zapatrzywania Maritaina można jednak brać pod uwagę nie tyle jako postulat, by za prawdziwy uważać tylko humanizm „pobożny”, lecz jako przestrożę, by nie pomijać religijnego wymiaru myśli humanistycznej i nie przesuwając tematyki chrześcijańskiej poza zakres humanizmu¹⁵. Z definicji humanizm nie zakłada postawy religijnej czy antyreligijnej. Badacze tradycji humanistycznej wyodrębniają jednak niekiedy silniej naznaczone religijnością postawy humanistów, często powiązane z określonymi nurtami myślowymi i ideowymi. Jako „humanizm pobożny” (*pious humanism*) określa się np. postawę Giovanniego Pico della Mirandoli. Koryfeuszem chrześcijańskiego humanizmu mianuje się Erazma. „Pobożny humanizm” dostrzega się również u Giambattisty Vica¹⁶. Kategoria „humanizmu pobożnego”¹⁷ bywa przydatna w opisywaniu oddziaływania porządku potrydenckiego, mającego spore znaczenie w kulturze polskiego baroku. W szczególności podkreśla się w tym kontekście promieniowanie edukacji jezuickiej, w kulturze zaś i sztuce zwłaszcza stosowanie charakterystycznej zasady *applicatio sensuum*.

Historyk literatury staropolskiej nie zawsze zdaje sobie sprawę z tego, że niektóre szkoły badań humanizmu obecne w nauce włoskiej mogłyby zakwestionować pojęcie „humanizmu barokowego

¹⁵ W XX-wiecznych historiach literatury polskiej i europejskiej można spotkać np. pogląd, że wzrost zainteresowania tematyką religijną jest świadectwem „kryzysu humanizmu”.

¹⁶ N. de Bois-Marcus, *Vico and Plato*, New York 2001, s. 136n.

¹⁷ W kulturze francuskiej podkreśla się np. nazwany tak przez Henri Bremonda „humanizm pobożny” (*humanisme dévot*), związany z działalnością św. Franciszka Salezego, będący raczej „szkołą osobistej świętości” niż kontynuacją idei humanizmu. Por. np. H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, vol. 1: *L'humanisme dévot*, Paris 1928. Taka koncepcja krytykowana była w związku z wprowadzeniem pojęcia „humanizm”, powodującego zamieszanie terminologiczne. Por. J.E. d'Angers, *St. François de Sales et Yves de Paris*, La Haye 1970. Por. też *Berulle and the French School: Selected Writings*, ed. W.M. Thompson, transl. Lowell M.S.S. Glendon, New York 1989.

w literaturze polskiej” jeszcze silniej, niż rzecznicy „humanizmu świeckiego”. Mowa tu o *Historii humanizmu* Giuseppe Toffanina (1933). Gdybyśmy chcieli w pełni kierować się zawartymi tam teoriami, przeszkody w poszukiwaniu tradycji humanistycznej nie stanowiłaby pobożność pisarzy czy religijna tematyka ich dzieł. Wręcz przeciwnie – jak podkreśla Paul Oskar Kristeller, zdaniem Toffanina humanizm renesansowy stanowił wręcz katolicką reakcję na heretyckie tendencje przenikające myśl późnego średniowiecza¹⁸. Był też nie tyle przełomem, co kulminacją ewolucyjnego procesu, w którym niebagatelną rolę odgrywała tradycja patrystyczna i średniowieczna. Włoski badacz oparł swą koncepcję humanizmu na trzech ideach: *Roma – humanitas – christianitas*. Nurt ten, wyrażający się poprzez dominację kultury łacińskiej, kontynuację wzorów cyceroniańskich i równoległą obecność tradycji antycznej i biblijnej badacz uznał za zjawisko nierozzerwalnie związane z rzeczywistością Italii XIV–XVI w. Tylko w odniesieniu do tego miejsca i czasu można by więc mówić o „czystej” postaci humanizmu, podobnie też o zamknięciu epoki, jaką ten prąd wyznaczył. Za zjawisko antyhumanistyczne przyczyniające się do końca humanizmu Toffanin uważał nie tylko reformację, ale również działalność Erazma, stojącą u podstaw nowożytnej filologii, w odróżnieniu od filologii humanistycznej, reprezentowanej przez Ermolao Barbaro (1454–1493) i Lorenzo Vallę (1406–1457), których filologia opierała się na świadomości retorycznej. Swoistą misją przedstawicieli humanizmu była latynizacja myśli greckiej¹⁹. Humanistyczna idea bytu ludzkiego określa ograniczenia człowieka w perspektywie teologicznej. Aby pokazać, do jakiego stopnia

¹⁸ Por. P.O. Kristeller, *Renaissance Thought and the Arts. Collected Essays*, Princeton 1990, s. 21.

¹⁹ G. Toffanin, *History of Humanism*, transl. E. Gianturco, New York 1954, s. 281–282. Humanizm wernakularny nie jest wprawdzie okryty łacińską szatą, ale zachowuje według Toffanina wewnętrzną jedność humanistycznej idei, tymczasem neohumanizm, rodzący się z ducha Erazma, zawiera w sobie nieuchronną sprzeczność między filozoficzną ideą ciągłego postępu a silnie osadzonym respektem dla wzorcowego piękna starożytnych, bez względu na to, czy jest ono spod znaku Rzymu, czy Aten.

idea *christianitas Romana* znajdowała się dla Toffanina w samym sercu humanizmu, wystarczy przytoczyć jedną z tercyn *Boskiej Komedii* (Raj XXII) uznanej przezeń za figuratywny diagram kondycji ludzkiej:

La piaga che Maria richiuse e unse,
quella ch'è tanto bella da' suoi piedi
è colei che l'aperse e che la punse²⁰.

Ideę humanistycznej nie da się według Toffanina oderwać od chrześcijańskiej teologii stworzenia, wcielenia i odkupienia. Kolejne etapy historii (np. czasy Francisa Bacona) zmieniają ten paradygmat, każąc myśleć o człowieku raczej jako o części natury, niż jako o kulminacji Boskiego dzieła stworzenia.

W rozumieniu włoskiego pisarza humanizm wyznaczał granice epoki i osiągnął swój zmierzch i kres w określonym momencie historycznym (tj. na początku XVI w.). Dla historyka literatury staropolskiej usiłującego się zmierzyć z koncepcją Toffanina idea „humanizmu barokowego” musiałaby podlegać daleko idącym zastrzeżeniom, związanym z nieustanną świadomością, że obcujemy jedynie z elementami dziedzictwa humanizmu, jego zmutowanymi czy okaleczonymi relikami. Trudno np. wyobrazić sobie odcięcie od tradycji humanistycznej dziedzictwa erasmianizmu. Co zaś do działalności jezuitów, byli oni według Toffanina bezpośrednimi dziedzicami idei humanistycznych (*Roma – christianitas – Latinitas*), lecz ich zastosowanie w pedagogice *Societatis Iesu* prowadziło do ograniczenia, a nie rozwoju indywidualności. *Ratio studiorum* traktowana jest przez Toffanina jako przejaw konserwatywnego humanizmu niedostosowanego do wymagań epoki²¹.

²⁰ Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, Firenze 1988 (reprint edycji z 1922), s. 1084: „Ranę zadała w raju ludzkiej rasie,/ Potem zgojoną dłońmi Matki Bożej,/ Ta, co u stóp jej siedzi w takiej krasie” (Dante Alighieri, *Boska Komedia*, tłum. E. Porębowicz, Warszawa 1990, s. 481).

²¹ G. Toffanin, *op. cit.*, s. 284–285. Tymczasem niektórzy badacze myśli jezuickiej dostrzegają w humanizmie ignacjańskim, mającym korzenie w humanizmie renesansowym, „dynamiczną duchowość na miarę XXI wieku”. Zob. R. Modras,

Stałym intelektualno-etycznym punktem odniesienia przedstawionych wyżej koncepcji humanizmu wydaje się godność, wartość, piękno i moc twórcza istoty ludzkiej. One też stanowiły istotne wyróżniki ruchu humanistycznego dla Eugenio Garina, pojmującego humanizm jako spójny program myślowy powiązany z odrodzeniem starożytnych szkół filozoficznych. Stanowisko takie zostało, jak wiadomo, zakwestionowane przez Paula Oskara Kristellera, który zgadzając się z uprzywilejowaniem idei *humanitas* w łonie humanizmu, podkreślał, że chodziło tu przede wszystkim o ideał wychowawczy, o rozwój duchowy człowieka ufundowany na wnikliwej lekturze tekstów starożytnych autorów²². Fundament tego ideału wiązał się z profesją humanistów, zajmujących się przede wszystkim nauczaniem gramatyki, retoryki, poetyki, filozofii moralnej i historii. Te właśnie *humaniora* czy *studia humanitatis* umożliwiały dostrzeżenie wielkości człowieka i rodziły potrzebę dążenia do doskonałości²³. Kristeller zaznaczał:

There is a touch of humanism in the modern sense also in Renaissance humanism, in so far as the term *studia humanitatis* indicates an emphasis on man and his values, and for this reason the dignity of man was a favorite theme with some, but by no means with all, Renaissance humanists. Yet we should always keep in mind that there was for all of them only one means through which these human values and ideals could be attained: through classical and literary, that is, through humanistic studies²⁴.

Ignatian Humanism. A Dynamic Spirituality for the 21st Century, Chicago 2004; por. też *Wstęp*, s. VIIIn, na temat wieloznaczności i skomplikowanej historii słowa humanizm. O wpływie humanizmu renesansowego na formację jezuicką por. też m.in.: J.W. O'Malley, *The First Jesuits*, Cambridge 1993, s. 208, 244–254; *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1773*, ed. J.W. O'Malley [et al.], Toronto 1999; J.C. Olin, *The Jesuits, Humanism and History* w: idem, *Erasmus, Utopia, and the Jesuits. Essays on the Outreach of Humanism*, New York 1994, s. 85–104.

²² Zob. J.S. Mebane, *Renaissance Magic and the Return of the Golden Age: The Occult Tradition and Marlowe, Jonson, and Shakespeare*, Lincoln 1989, s. 8–10.

²³ Zob. G.H.R. Parkinson, *The Renaissance and Seventeenth-Century Rationalism*, London 1993, s. 3.

²⁴ P.O. Kristeller, *op. cit.*, s. 4: „Również renesansowy humanizm nosi na sobie znamię humanizmu w sensie nowoczesnym, o tyle o ile termin *studia humanitatis*

Kristellerowski sposób badania tradycji humanistycznej postulowany jest we współczesnej polskiej historii literatury przez Andrzeja Borowskiego, który podkreśla przy tym, że humanizm jako prąd kulturalno-literacki nasilał się w różnych momentach dziejowych, by osiągnąć panowanie w Europie Zachodniej w XV i XVI w., w następnych wiekach oddziaływać na różne sposoby (np. jako humanizm barokowy powiązany z francuskim klasycyzmem albo neohumanizm w XVIII czy XIX w.)²⁵.

Współczesny historyk literatury dawnej z konieczności musi niekiedy „balansować” między definicjami zaproponowanymi przez poszczególnych badaczy, zwłaszcza między propozycją Kristellerowską a Garinowską. Jeśli chcemy opisać humanizm barokowy w literaturze polskiej, musimy rozumieć go jako ponadczasowy prąd, którego dominacja przypadała na czasy renesansu. Fundamentem tego nurtu jest ideał wychowawczy wynikający z lektury, interpretacji i imitacji literackiego dziedzictwa starożytności. Za wiodące idee wypada uważać problem godności ludzkiej, otwierający dyskusje dotyczące antynomii cnoty i Fortuny, dobrej sławy etc. Badacz stojący wobec zagadnienia humanizmu barokowego powinien szukać przede wszystkim kontynuacji tych idei w dobie baroku, rozumianego jako określona epoka w dziejach Rzeczypospolitej²⁶.

sugeruje podkreślenie człowieka i jego wartości, i z tej racji godność człowieka była ulubionym tematem niektórych, ale bynajmniej nie wszystkich humanistów renesansowych. Jednakże powinniśmy zawsze zważać na to, że dla nich wszystkich istniał tylko jeden środek, poprzez który te człowiecze wartości i ideały mogły zostać osiągnięte: poprzez studia klasyczne i literackie, to jest: humanistyczne” (tłum. E.B).

²⁵ A. Borowski, *Renesans*, Kraków 2002, s. 82–83.

²⁶ Por. J. Sokołowska, *Barok*, w: *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, E. Sarnowska-Temeriusz, B. Otwinowska, Wrocław 1990, s. 72–82. Przyjęte w wielu krajach Europy opisywanie historii zjawisk literackich według porządku stuleci, a nie nazw okresów, pod wieloma względami uprościłoby uprawianie historii literatury, niekiedy jednak szufladkowanie jej przy pomocy określonych epok ma swoje zalety. Termin „barok” zresztą, wprowadzony po długiej dyskusji, przyjął się już w tym stopniu i ma na tyle ugruntowaną pozycję w badaniach literackich, że odwrót od tej nazwy wydaje się pozbawiony sensu.

W praktyce jednak nie wszyscy badacze podejmujący dyskurs o humanizmie barokowym w literaturze, czy to polskiej, czy to europejskiej, rozumieją to zjawisko jako kontynuację nurtu wytyczonego według Garinowskich czy Kristellerowskich kryteriów. Używając tego pojęcia w określonym kontekście, sami niejako je tworzą. Nadają mu znaczenie, które uznają za najstosowniejsze, posługując się nim bardzo sugestywnie. W zabawny sposób zwrócił uwagę na to uwagę autor stosunkowo niedawnej książki poświęconej humanizmowi, Tony Davies, odwołując się do „nokautującego argumentu”, którego użył Humpty Dumpty w dyskusji z Alicją, przebywającą po drugiej stronie lustra: „«When I use a word», Humpty-Dumpty said, in a rather scornful tone – «it means just what I choose it to mean – neither more nor less»”²⁷.

2. W stronę Europy

W badaniach nad historią literatur europejskich nie mówi się zbyt dużo o „humanizmie barokowym”, choć wcale nierzadko pojawia się takie określenie²⁸. Pojęcia tego używa się na tyle ka-

²⁷ L. Carroll, *Alice Through the Looking-glass*, cyt. za: T. Davies, *Humanism*, London – New York 1997, s. 4: „Gdy ja używam jakiegoś słowa – powiedział Humpty Dumpty z przekąsem – oznacza ono dokładnie to, co mu każe oznaczać... ni mniej, ni więcej” (L. Carroll, *O tym, co Alicja odkryła po drugiej stronie lustra*, tłum. M. Słomczyński, Warszawa 1972, s. 89). Davies zwraca również uwagę, że humanizm jako taki był silnie związany z przełomem w dziedzinie języka i stylu, co miało szczególne znaczenie dla dykcji nowołacińskiej. Por. np. A. Moss, *Renaissance Truth and the Latin Language Turn*, Oxford 2003.

²⁸ Wprowadza się też termin „humanizm” lub „humanisci” dla scharakteryzowania zjawisk literackich hiszpańskiego baroku, nawet późnego. Zob. R. Hill, *Sceptres and Sciences in the Spains: Four Humanists and the New Philosophy (Ca. 1680–1740)*, Liverpool 2000, s. 1: „This study represents a reconceptualization of the literature and the culture of a period (1680–1740) that falls within the Hispanic Late Baroque. It aims to discover what is modern in the aesthetic, natural philosophy and ideology of authors traditionally characterized as Gongorist and baroque. I call them humanists, and I argue that they charted a middle course between scholastics and moderns in Spain and Spanish America” (Studium to stanowi przykład nowego sposobu rozumienia literatury i kultury pewnego okresu

pryśnie, szeroko i wielorako, że możliwe tu jest jedynie selektywne przedstawienie pewnych przykładów. Na gruncie angielskiej historii i interpretacji literatury ideę humanizmu barokowego łączono z poetami metafizycznymi lub z twórczością Johna Milтона. Mahood, wymieniając Johna Donne'a, George'a Herberta, Henry'ego Vaughana, Thomasa Traherne'a, nazywa ich działalność próbą reintegracji i reorientacji zdeintegrowanej świadomości właściwej kryzysowi humanizmu renesansowego. Wiązała się ona z podejmowaniem heroicznego wysiłku, by włączyć wszelkie poszerzenie horyzontów ludzkiej wiedzy – takie jak odkrycie krążenia krwi, ruchów Ziemi czy nowych obszarów świata – w relację rzeczywistości materialnej i duchowej²⁹. Zdaniem badaczki, poezja ta nosi znamiona barokowości, ponieważ dla najlepszych dzieł baroku charakterystyczny był „uduchowiony humanizm”³⁰.

Odminną postać barokowego humanizmu w poezji angielskiej stanowi dla Mahood twórczość Milтона – będąca jednocześnie „ze świata” i „nie ze świata”, ukazująca człowieka pośrodku konstrukcji wszechświata, zdegradowanego upadkiem, lecz otwartego na łaskę, dążącego do doskonałej rozkoszy nieba, którą mogą ukontentować się wszystkie zmysły. Humanizm poety opisywano w obszernej literaturze co najmniej od 1919 r.³¹, narastającej z biegiem lat i wskazującej na coraz to nowe dyskusje i problemy, np. sprawę relacji z purytaniem lub pytanie o umieszczenie autora *Raju utraconego* w przestrzeni humanistycznej bądź neoklasycznej³².

W ostatnich latach zagadnienie humanizmu barokowego było ujmowane z różnych punktów widzenia, na co wpłynęła różnorodność

(1680–1740) zawierającego się w późnym baroku hiszpańskim. Ma ono na celu odkrycie czegoś nowoczesnego w estetyce, filozofii przyrody oraz ideologii autorów określanych tradycyjnie jako barokiści czy gongoryści. Nazywam ich humanistami, i dowodzę, że wyznaczyli oni drogę pośrednią między scholastyką a nowożytnością w Hiszpanii i Hispanoameryce, tłum. E.B.).

²⁹ M. Mahood, *op. cit.*, s. 20.

³⁰ *Ibidem*, s. 145.

³¹ J.H. Hanford, *Milton and the Return to Humanism*, „Studies in Philology” vol. 16, 1919, No 2.

³² Por. np. *Living Texts: Interpreting Milton*, ed. K.A. Pruitt, Ch.W. Durham, Selinsgrove 2000.

znaczeń i kontekstów samego pojęcia humanizmu. Trwanie idei humanistycznych podkreśla się u poszczególnych XVII-wiecznych pisarzy i myślicieli różnych krajów Europy. Dotyczy to np. hiszpańskiego złotego wieku³³ (w wypadku Pedra Calderona de la Barca koncepcję teatru świata czy iluzji życia pokazuje się jako osadzoną inwencyjnie w *Fabula de homine* Juana Luisa Vivesa)³⁴, jak również kultury francuskiej. Na tym gruncie wskazuje się nie tylko oddziaływanie formacji humanistycznej na poszczególnych pisarzy, np. Jeana de La Fontaine'a³⁵, La Rochefoucaulda czy Pierre'a-Daniela Hueta³⁶, i wskazuje ich miejsce w *Respublica litterarum*, ale też podkreśla zakorzenienie nowoczesnego krytycyzmu politycznego w filologii humanistycznej, również w krytyce tekstu biblijnego, „w pracy filologów erudytów, gramatyków, tłumaczy języków starożytnych”, którzy byli „żołnierzami” potrydenckiego, absolutystycznego humanizmu³⁷. Bada się także promieniowanie łacińskiego humanizmu w kulturze Rosji XVII i XVIII w.³⁸.

John Milbank, zajmujący się głównie problematyką teologiczną i wskazujący, że przełom na gruncie języka łączy się z przełomem teologicznym, postrzega humanizm barokowy – jego zdaniem, balansujący między sceptycyzmem a powierzchowną, dekoracyjną retoryką – w kontekście „konceptów teologiczno-językowych”. Przywołuje przy tym „przewrotną” teorię Emanuele Tesaura, wskazującego na rolę efektownych figur retorycznych w procesie kształtowania idei. W takim ujęciu, zdaniem Milbanka, „barokowi” byli już Mikołaj z Kuzy i Martin Luter. Pierwszy bowiem uważał, że

³³ Por. np. A.J. Cascardi, *Ideologies of History in the Spanish Golden Age*, Philadelphia 1997.

³⁴ Zob. np. idem, *The Limits of Illusion: A Critical Study of Calderón*, Cambridge 1984, s. 1n.

³⁵ Por. *La Fontaine et l'héritage de l'Europe humaniste*. Actes du colloque de L'Institut de France, 15 et 16 novembre 2001, ed. P. Dandrey, Paris 2002.

³⁶ A. Shelford, *Transforming the Republic of Letters. Pierre-Daniel Huet and European Intellectual Life, 1650–1720*, Rochester 2007.

³⁷ Zob. np. J. Soll, *Publishing the Prince: History, Reading, & the Birth of Political Criticism*, Ann Arbor 2005, s. 4.

³⁸ Zob. M.J. Okenfuss, *The Rise and Fall of Latin Humanism in Early-modern Russia*, Leiden 1995.

rozmaitość ludzkich języków odpowiada wielości punktów widzenia niedoskonałego ludzkiego rozumu, osiagającego pełnię w słowach i czynach Jezusa. Drugi z kolei pokazywał, że wcielenie Syna Bożego dokonało się również na gruncie językowym – Zbawiciel dla Żydów był ukryty, obecny natomiast dla chrześcijan zarówno jako Ciało, jak i jako Słowo³⁹.

Giancarlo Maiorino w swoich szeroko zakrojonych studiach poświęconych mentalności, historii idei, literaturze i sztuce, zmierzając ku syntezie baroku, wskazuje, że jest to, jego zdaniem, okres będący rezultatem przemian w łonie renesansowego Humanizmu (pisanego przezeń wielką literą, gdy rozumiany jako epoka), rodzący odmienne założenia ideowe i estetyczne. W takim ujęciu epoki humanistyczna i barokowa nie mogą współistnieć razem. Istnieje jednak humanizm, pisany z małej litery, rozumiany jako zespół idei, i wówczas możemy mówić o „barokowym humanizmie”, w którego rdzeniu zakorzeniona jest idea wielości i zbiorowości, wypływająca z pojmowania człowieka jako mikrokosmosu i ze społecznych uwikłań jednostki ludzkiej⁴⁰. Obecność humanistycznych idei w dobie baroku i ich metamorfozy ujęte zostały symbolicznie, zdaniem Maiorina, w obrazie Rembrandta *Arystoteles kontemplujący popiersie Homera*. Ma on obrazować zaadaptowanie humanistycznej edukacji do zmiany paradygmatu ludzkiego rozumienia, relację między dziełem a komentarzem, między postulatami doskonałości a optymalnymi możliwościami realizacji⁴¹.

Refleksja nad tradycją humanistyczną w badaniach dotyczących interesującego nas okresu stanie się o wiele bardziej dostrzegalna, jeżeli zamiast opisu „barokowego” humanizmu, szukać będziemy prób ukazania charakterystycznych cech humanizmu XVII w. Niekiedy omawia się go po prostu jako kontynuację renesansowego humanizmu, z zarysowaniem perspektyw kultury wczesnonowoczesnej i z założeniem „długiego trwania” renesansu przedłużanego

³⁹ J. Milbank, *The World Made Strange*, Oxford 1997, s. 93.

⁴⁰ G. Maiorino, *The Cornucopian Mind and the Baroque Unity of the Arts*, Philadelphia 2008, s. 175.

⁴¹ *Ibidem*, s. 171n.

co najmniej do połowy XVII w. Jest tak zwłaszcza w literaturze anglojęzycznej, zarówno w badaniach interdyscyplinarno-literackich, jak i koncentrujących się na filozofii. We wstępie do wydanego niedawno zbioru studiów prezentujących obecność humanizmu w filozofii wczesnonowożytnej redaktorzy tomu podkreślają:

We aim to demonstrate that a distinctive element of the philosophical and intellectual culture of this period is very relevant to our understanding of the practice and development of philosophy in the early modern era. That element is humanism. Beginning in the fourteenth century as a movement which focused on the recovery, interpretation, assimilation and emulation of the writings and artefacts of ancient Rome and, to a lesser extent, Greece, humanism soon broadened into a vigorous cultural programme which influenced almost every aspect of the culture of the fifteenth, sixteenth and seventeenth centuries⁴².

W szerokim spektrum chronologicznym wskazano w pracy i naświetlono wkład humanistycznej edukacji i pracy edytorskiej oraz komentatorskiej w kształtowanie się nowożytnej myśli filozoficznej. Zdementowano niektóre z mitów, np. obiegowane twierdzenie o antyhumanizmie Bacona⁴³. Omówiono oddziaływanie platonizmu od Ficina aż po Galileusza⁴⁴; osobno rozpatrzono humanistyczny platonizm w Niemczech w XVII w.⁴⁵. Terminu „barok” nie znajdziemy w tym tomie wcale.

⁴² J. Kraye, M.W.F. Stone, *Preface*, w: *Humanism and Early Modern Philosophy*, ed. iidem, London 2000, s. xii: „Zamierzamy pokazać, że istotny element kultury filozoficznej i intelektualnej tego okresu jest bardzo ważny dla naszego rozumienia uprawiania i rozwoju filozofii w okresie wczesnonowożytnym. Tym elementem jest humanizm. Zaczawszy się w XIV w. jako prąd skoncentrowany na odkrywaniu, interpretacji, przyswajaniu i rywalizującym naśladowaniu pism i dzieł sztuki starożytnego Rzymu, a w mniejszym stopniu Grecji, humanizm rozrósł się wkrótce do żywotnego programu kulturowego, który miał wpływ na niemal każdą stronę kultury XV, XVI i XVII stulecia” (tłum. E.B).

⁴³ B. Vickers, *The myth of Francis Bacon's «antihumanism»*, w: *Humanism and Early Modern Philosophy...*, s. 135–158.

⁴⁴ J. Hankins, *Galileo, Ficino and Renaissance Platonism*, w: *Humanism and Early Modern Philosophy...*, s. 209–237.

⁴⁵ Ch. Mercer, *Humanist platonism in seventeenth-century Germany*, w: *Humanism and Early Modern Philosophy...*, s. 238–258.

Założenia długiego trwania renesansu i renesansowego humanizmu nieobce były autorom esejów zebranych przez Jill Kraye jako wieloaspektowy „przewodnik po humanizmie renesansowym”⁴⁶. Zagadnienia ujęto tu pluralistycznie, zdecydowanie z anglocentrycznego punktu widzenia. Podkreślono wprawdzie, że humanizm aż do końca XVII w. pełnił naczelną rolę w kulturze. Anthony Grafton pokazał jednak XVII-wieczny kryzys formacji humanistycznej wynikający z konfrontacji łacińskiego humanizmu z nowożytną nauką (posługując się argumentami, które kilka lat później Brian Vickers uznał za bezpodstawne). Przedstawił tę sytuację, używając efektownej metafory: łacińskojęzyczny humanizm przestawał pasować do nowoczesnej rzeczywistości i jego obecność można porównać do roli skazańca w scenie egzekucji (ku uciesze gawiedzi). Podobnie esej Josepha Loewensteina⁴⁷, poświęcony obecności humanistycznej tradycji w XVII-wiecznej literaturze angielskiej, wyrażał poczucie swoistej ambiwalencji humanizmu, niezbyt pasującego do głównych nurtów poezji owych czasów, w których zaczynają się przejawiać postawy antyklasyczne i antyhumanistyczne. Loewenstein potraktował humanizm jako program edukacyjny oraz utożsamiał z działalnością polihistorów, uczonych i edytorów, zajmujących się autorami starożytnymi, Biblią, literaturą patrystyczną etc., a jego oddziaływanie na poezję wskazał głównie w działalności twórców, wykorzystujących *Latinitas* zdobytą w procesie kształcenia i aplikujących ją również w poezji wernakularnej. Kształtował się nowy paradygmat myślenia o tradycji antycznej. System edukacji oparty na gramatyce osiągał – zdaniem badacza – stan kryzysu, co należy uznać za konstatację przeżywania się formacji humanistycznej jako takiej.

„Przejście od wymownej łaciny do praktycznej rodzimości” oznaczało odchodzenie od pedagogii typu Erazmiańskiego. Mniej zważano na wierność prawdzie tekstu, więcej na jego użyteczność.

⁴⁶ *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, ed. J. Kraye, Cambridge 1996.

⁴⁷ J. Loewenstein, *Humanism and seventeenth-century English Literature*, w: *The Cambridge Companion...*, s. 269–293.

Przedmowa do *Biblii Króla Jakuba*, w której stwierdza się, że nawet najgorsze tłumaczenie tekstu Pisma Świętego zachowuje godność Słowa Bożego, została uznana przez Loewensteina za świadectwo końca humanizmu charakterystycznego dla poprzednich stuleci.

Także w nauce francuskiej zwraca się uwagę na znamiona kryzysu charakterystyczne dla humanizmu XVII w. Uznaje się go za „melancholijny” lub „sceptyczny”, zamieszkały w świecie ludzi smutnych⁴⁸, ocieniony atmosferą „zmierzchu” XVI stulecia, promieniujący w środowisku takich intelektualistów jak Pierre Gassendi czy Samuel de Sorbière i zmierzający do punktu krytycznego, jakim stał się wybuch rewolucji francuskiej.

Aby jeszcze bardziej uwydatnić skomplikowaną wielowymiarowość refleksji nad humanizmem, można by ponadto dodać, że w najnowszych badaniach, obejmujących również literaturę dawną, przyjmuje się często inną perspektywę, „przepisując” wartości humanistyczne na język dostosowany do dyskursu posthumanistycznego⁴⁹. Ale to już zupełnie inna historia.

3. W stronę Słowiańszczyzny. Dyskusja z Endre Angyalem

Wiele spostrzeżeń na temat barokowego humanizmu poczynił węgierski badacz Endre Angyal, umieszczając to zjawisko w perspektywie europejskiej i starając się znaleźć w niej miejsce dla rzeczywistości określonej przezeń jako „świat słowiańskiego baroku”. Pod takim też tytułem znana jest jego książka, napisana po niemiecku i wydana po raz pierwszy w 1961 r. (tłumaczenie polskie pojawiło się w obiegu po upływie dziesięciolecia). Jak zauważa Jerzy Starnawski, Angyal „wprowadził” do dyskursu historycznoliterackiego pojęcie *barokowego humanizmu*⁵⁰. Zdaniem

⁴⁸ F. Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Paris 1969, s. 37. Zob. *Fins de siècle. Colloque de Tours*, 4–6 juin 1985, ed. P. Citti, Bordeaux 1990, s. 128.

⁴⁹ Por. np. I. Chambers, *Culture After Humanism: History, Culture, Subjectivity*, London – New York, 2001.

⁵⁰ J. Starnawski, *W świecie barokowym*, Łódź 1992, s. 16.

Jadwigi Sokołowskiej, badacz wzbogacił swą pracą obraz kultury europejskiej, omawiając, ilustrując przykładami i interpretując kilka ważnych problemów związanych z barokiem w krajach słowiańskich (oprócz „barokowego humanizmu” znalazło się wśród nich miejsce np. dla „barokowego gotycyzmu” i „barokowego heroizmu”)⁵¹. Trzeba jednak podkreślić, że pojęcia te zostały przez autora raczej impresyjnie i sugestywnie naszkicowane, niż zasadnie zdefiniowane i opisane. Nie sposób nie zgodzić się choć w części z uwagami Jerzego Ziomek, twierdzącego, że węgierski badacz niedokładnie przemierzył, a nieraz bałamutnie opisał XVII-wieczną słowiańszczyznę; granice przestrzenne i czasowe „słowiańskiego baroku” zostały, zdaniem polskiego badacza, wytyczone nieprecyzyjnie, a epitety „słowiański” i „barokowy” „hasają po tej książce z niefrasobliwą swobodą”⁵². Uwagi te możemy zastosować również do epitetu „humanistyczny” i bardzo nieprecyzyjnie wyznaczonego paradygmatu „humanizmu baroku”. Na ponad osiemdziesięciu stronach rozdziału swej książki, noszącego tytuł *Humanizm baroku*⁵³, nie daje Angyal nawet przybliżonego wyjaśnienia, jak definiuje to zjawisko i według jakich kryteriów zakwalifikował poszczególnych twórców jako jego reprezentantów. Można się tego jedynie domyślać na podstawie uwagi otwierającej ten rozdział. Sugeruje ona, że o ile „barokowy gotycyzm” można rozumieć jako kontynuację tradycji średniowiecznej, o tyle barokowy humanizm należy dostrzegać tam, gdzie mamy do czynienia ze zjawiskami łączącymi barok z renesansem, nieodróżniającymi się odeń zdecydowanie (zwłaszcza na płaszczyźnie estetycznej). Wszystko wskazuje na to, że Angyal rozumie nurt barokowego humanizmu jako ogniwo rozwoju humanizmu renesansowego⁵⁴; drogi tej ewolucji wydają się jednak dość powikłane. Inspiracją dla rozważań węgierskiego badacza było po części dzieło Ernsta

⁵¹ J. Sokołowska, *Spory o barok w poszukiwaniu modelu epoki*, Warszawa 1971, s. 62.

⁵² J. Ziomek, *Sławizm i sławistyka*, „Teksty” 1974, nr 4, s. 160–165.

⁵³ E. Angyal, *Świat słowiańskiego baroku*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1972, s. 120–209.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 120.

Roberta Curtiusa, pokazujące ciągłość rozwoju niektórych wątków od późnego antyku „poprzez renesans aż do czasów Goethego”⁵⁵. Angyal jednak, w odróżnieniu od szwajcarskiego uczonego, stara się wyodrębnić w tej ciągłości kryteria „barokowości”, mającej związek z wzajemną korelacją sztuk, a ponadto koncentruje się na pominiętym przez Curtiusa materiale słowiańskim. Sygnalizuje, że humanizm słowiańskiego baroku związany jest z tendencją do syntetycznego łączenia „słowiańskiego charakteru” z „łacińską harmonią formy” (byłby więc w tym pokrewny klasycyzmowi). Tak naprawdę trudno jednak wyodrębnić wspólną nić łączącą wielu odrębnych twórców wskazanych przez badacza. Widać to już na przykładzie sylwetek dwóch poetów pasowanych przez Angyala na „koryfeuszy kierunku”⁵⁶ – piszącego w języku wernakularnym chorwackiego epika Ivana Gundulicia i tworzącego po łacinie „sarmackiego Horacego”, jezuitę Macieja Kazimierza Sarbiewskiego. Gundulić został ukazany jako prawdziwie barokowy poeta sprzeczności, z jednej strony „romantyk” wpisany w wymiar bałkańskiej *humanitas heroica*, z drugiej – kontynuator epiki włoskiego baroku. Zawarty w jego twórczości „humanistyczny pierwiastek” ma łączyć się z umiłowaniem kultury antycznej, wyrażonym przede wszystkim w lamentacyjnej refleksji nad upadkiem świetności starożytnej Grecji i nad utraconą wolnością. Zdaniem Angyala, o humanizmie Gundulicia świadczy duch antykizującej tradycji, przejawiający się w hołdzie złożonym wielkim starożytnym i ich czynom, ale też melancholia rodząca się z refleksji nad przemijalnością rzeczy, prowadzącej ku idei Fortuny, pasowanej na jeden z fundamentalnych komponentów humanistycznej tradycji, skoro „sięga korzeniami antyku i średniowiecza, a w barokowym humanizmie odgrywa szczególnie wielką rolę”⁵⁷.

Poetą przemijania jest również dla węgierskiego badacza Sarbiewski, który wychodząc od wspomnianej już barokowo-huma-

⁵⁵ *Ibidem*. Por. E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. A. Borowski, Kraków 1997.

⁵⁶ Por. J. Starnawski, *op. cit.*, s. 16

⁵⁷ E. Angyal, *op. cit.*, s. 128.

nistycznej koncepcji Fortuny zmierza w stronę generalizującego obrazu zmienności bytu. Angyal interpretuje twórczość polskiego jezuity, wskazując ideę *vanitas* jako podstawowy rys humanizmu barokowego⁵⁸. Sugeruje przy tym, że o tyle tylko dźwięczą w nim „czyste tony”, korespondujące z twórczością innych poetów europejskiego baroku, o ile poprzez „chrześcijańsko-barokowy patos przemijalności rzeczy” odczytać można przepełniającą lirykę Sarbiewskiego ducha... „pogańsko-kosmiczno-panteistycznego”⁵⁹. Daje się więc zauważyć ukryte uprzedzenie badacza wobec możliwości pogodzenia humanizmu z chrześcijaństwem, czy przekonanie o pogańskim w gruncie rzeczy charakterze „czystego” humanizmu. Dla dopełnienia barokowo-humanistycznego charakteru poezji Sarbiewskiego wskazuje jeszcze Angyal jej łączność z „kosmiczno-panteistycznymi elementami wielkiego malarstwa epoki baroku”⁶⁰. Należy podkreślić bardzo istotne i trafne – jeśli pominąć kontrowersyjne epitety – spostrzeżenie badacza, że humanizm barokowy rozpatrywać należy w kontekście powiązań między poszczególnymi naukami i sztukami⁶¹, dostrzegając paralele i konwergencje między literaturą a malarstwem, architekturą, filozofią, teatrem etc. Podkreślenie tego rodzaju związków łączy się u Angyala ze wskazaniem na swoisty barokowy uniwersalizm, zmierzający ku wiedzy zintegrowanej, syntezie teologiczno-intelektualno-artystycznej. Prowadzi to do określenia następnego typowego komponentu barokowego humanizmu⁶², jakim jest idea pansomofii reprezen-

⁵⁸ Badacz wymienia często jednym tchem zjawiska uznane przez siebie za komponenty tego humanizmu, mieszając obrazy świata przedstawionego z nastrojami, tendencjami ideowymi czy kategoriami tematologicznymi, por. *ibidem*, s. 135: „Tajemnicze światła eteru [...]. Motywy tęsknoty, ziemskiego «wygnania» i pogarda śmierci – wszystkie te tony sprawiają, że wiersz jest wielkim osiągnięciem barokowo-humanistycznej liryki”.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 134.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Zwraca na to uwagę w końcowej części rozdziału, poświęconej malarstwu i architekturze, wskazując m.in. na projekt architektoniczny Zamościa, malarstwo dalmackie, twórczość czeskiego malarza Karla Škréty czy architekturę i sztukę sakralną barokowej Lublany. Zob. *ibidem*, s. 197–209.

⁶² *Ibidem*, s. 139.

towana przez Jana Ámosa Komenskigo i przenikająca większość jego dzieł. Ma ona stanowić rezultat duchowego kryzysu w łonie humanizmu renesansowego i uzupełnienie tego humanizmu o nowe wątki myślowe. Argumenty przemawiające za klasyfikacją pansofii jako idei humanistyczno-barokowej, a Komenskigo jako „typowego przedstawiciela barokowego humanizmu” formułuje Angyal raczej arbitralnie i pokrętnie, niż przekonująco i logicznie⁶³. Niezależnie od charakteru tej argumentacji wypada jednak docenić trafność intuicyjnego przeświadczenia uczonego, że idea pansofii to w istocie idea humanistyczna. Wyznacza ona trzy wzajemnie ze sobą powiązane kręgi badań, niczym trzy wielkie księgi, w których można „czytać”. Są to Bóg, natura i sztuka.

Treść pierwszej z tych ksiąg powtarzała się – zdaniem Komeńskiego – w określony sposób w pozostałych dwóch, ale gdy księga natury była prostym i biernym odwzorowaniem stwórcy, księga sztuki, tworzona przez ludzi, była jego odwzorowaniem aktywnym, dowolnym, twórczym. I uwaga Komeńskiego kierowała się w sposób coraz bardziej zdecydowany ku tej wielkiej problematyce humanistycznej, ku problematyce „ludzkiego świata”⁶⁴.

Z tendencjami uniwersalistycznymi i pansofizmem wiąże się zarówno projekt szarospatackiej szkoły, zawarty w dziele *Illustris patakinæ scholæ idea*, jak i najpopularniejsza książka Komenskigo *Orbis sensualium pictus*. Wspominając o pierwszym z wymienionych tekstów Angyal wylicza kolejne „idee barokowego humanizmu”: „mądrość, *pietas*, doskonalenie się estetyczne i humanitaryzm”⁶⁵.

⁶³ Może o tym przekonać uwaga: „W twórczości Komenskigo zwróćmy uwagę również na to, że łączy go jeszcze wiele ze średniowieczem, ale i wiele również [...] z reformacją i humanizmem. Znany czeski historyk i krytyk literatury, Arne Novák, podkreślał szczególnie mocno średniowieczny charakter pansoficznych koncepcji Komenskigo. Ogólnie trzeba stwierdzić, że epoka, w której żył Komenský, uczyniła go typowym przedstawicielem barokowego humanizmu [podkr. E.B.]” (*ibidem*, s. 140).

⁶⁴ B. Suchodolski, *Komenský*, Warszawa 1979, s. 27.

⁶⁵ E. Angyal, *op. cit.*, s. 145. W innym miejscu (*ibidem*, s. 158) wskazuje z kolei wątki neostoickie, uwarunkowane zwłaszcza lekturą Seneki.

Nie są to więc, jak widzimy, idee w jakiś szczególny sposób barokowe – są one przecież stale obecne w nurcie humanistycznym traktowanym jako zjawisko ciągłe. Uwydatniają związek działalności humanistów z dydaktyką, a dokonując ich interpretacji można bez wypaczenia sensu pominąć kategorię „barokowości”⁶⁶. Z drugiej strony istnieją też prace, w których omawia się twórczość Komeńskiego z uwzględnieniem jej zależności od platonizmu czy patrystyki⁶⁷, ale bez wspomniania o tradycji humanistycznej. Według Angyala myśl Komeńskiego daje się czytać w kontekście syntezy sztuk, co podkreśla jej związki z barokiem: „Śmiałą budowlę jego pansofii można porównać z barokowym kościołem, w którym poszczególne części składają się na jedną, wielką, żywą harmonię”⁶⁸.

Wskazując pozostałych przedstawicieli słowiańskiego humanizmu barokowego, węgierski uczony odsłania inne odcienie tego nurtu. Sposób ukazania sylwetki czeskiego dramaturga Karla Kolčavy, „słowiańskiego Corneille’a w habicie jezuita”, każe sądzić, że zdaniem badacza „barokowość” do pewnego stopnia nadaje humanizmowi wymiar karykaturalny, o czym świadczy nazwanie Kolčavy „na wskroś humanistą, oczywiście w przesadnie barokowej formie”⁶⁹.

⁶⁶ Czyni tak np. J.E. Halley, *Sir Thomas Browne's „The Garden of Cyrus and the Real Character”*, w: *Renaissance Historicism: Selections from English Literary Renaissance*, ed. A.F. Kinney, D.S. Collins, Amherst 1987, s. 367–392. Autorka wspomina o pansofii Komenskigo i XVII-wiecznych teoriach lingwistycznych, przenikniętych hermetyzmem i neoplatonizmem, jak również twórczości Thomasa Browne’a (1605–1618), umieszczając wszystko to w przestrzeni „późnego renesansu”. Taka jest zresztą idea całego tomu, zgodna z tendencją anglosaskiego dyskursu historycznoliterackiego, w którym miejsce dla baroku, zwłaszcza rozumianego jako epoka, pojawia się raczej rzadko.

⁶⁷ A. Thomas, *Platonic and Patristic Traditions in Comenius’ „Labyrint sveta a raj srdce”*, w: idem, *The Labyrinth of the Word: Truth and Representation in Czech Literature*, München 1995, s. 60–70.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 150.

⁶⁹ E. Angyal, *op. cit.*, s. 154. Ideę baroku pojmuje Angyal zgodnie z obrazową myślą Heinricha Schallera konstatującą, że sztuka baroku zaczyna się tam, „gdzie występuje wzmoczenie form wyrazu przekraczające normalną i naturalną miarę renesansu, gdzie siły zagęszczają się w cielesność ukształtowaną niemal na wzór

Z pewną dozą fascynacji badacz opisuje przejawy owej „przesady czeskiego twórcy, zwracając m.in. uwagę na dramat, w którym Chrystusa nazywa się imieniem Theander (Bóg-Człowiek). To chyba nie tyle przykład przesadzonego klasycyzmu, co znamienny rys humanizmu jezuickiego, którego innymi cechami są także sceptycyzm i neostoicyzm.

Kolejne sylwetki humanistów baroku przedstawia Angyal w odniesieniu do barokowego sławizmu, a zatem problematyki związanej ściśle z kulturą słowiańską. Na podstawie badań Vatroslava Jagicia i Josefa Matla badacz wskazuje tę ideę jako nośnik oddziaływania dziedzictwa antyku na Słowian. Łączy ona bowiem pierwiastek „antyczno-humanistyczny” ze „słowiańsko-narodowym”. Jako humanistów, będących reprezentantami barokowego sławizmu, wybrał Angyal dalmackiego jezuitę Bartola Kašicia, chorwackiego księdza i syberyjskiego zesłańca Jurija Križanicia, czeskiego jezuitę Bohusława Balbina i kanonika praskiego Tomáša Pešinę z Čechorodu. Križanič uznany został przez badacza za jedną z wybitniejszych indywidualności w skali nie tylko słowiańskiego, ale też ogólnoeuropejskiego baroku. O jego humanizmie świadczą poglądy filozoficzne pozwalające porównywać go z Vikiem⁷⁰. Zwraca uwagę wskazany przez Angyala fakt, że swe główne dzieło, napisane w Tobolsku, *Polityka czyli rozmowy o władzy*, zapowiadające słowiańską epokę dziejów (po rzymskiej, bizantyńskiej i niemieckiej), stworzył Križanič częściowo po łacinie, a częściowo „w jego własnym, szczególnym staro-cerkiewno-słowiańsko-rosyjsko-chorwackim «języku literackim»”⁷¹. Twórczość Balbina, stanowiąca jeden z przejawów barokowego encyklopedyzmu⁷², pełna jest nostalgii za minioną wielkością Czech czasów

muskulów, gdzie na miejsce harmonijnych i indywidualistycznych, naturalnych relacji pojawia się pełne napięcia spiętrzenie uczuć” (H. Schaller, *Die Welt des Barock*, Leipzig 1943, s. 95, cyt. za: E. Angyal, *op. cit.*, s. 252).

⁷⁰ *Ibidem*, s. 171.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*, s. 178. Chodzi o dzieło mające za punkt wyjścia filologię i filozofię języka – *Dissertatio apologetica pro lingua slavonica, praecipue bohémica* (Dysertacja apologetyczna w obronie języka słowiańskiego, w szczególności czeskiego).

króla i cesarza Karola IV oraz arcybiskupa Arnosta z Pardubic, których sylwetki maluje historyk w duchu kalokagatii i przez pryzmat cnót heroicznych⁷³. Pešina z kolei, autor *Morawskiego Marsa*, pasowany został przez Angyala na reprezentatywnego przedstawiciela „całego świata słowiańskiego baroku”, w którym uosabia się „cała słowiańskość i barokowość”. Katolicki hierarcha, wpisany w ówczesne feudalne struktury, jawi się jednocześnie jako pragnący wiecznej sławy humanistyczny uczony, światowy dworzanin, czeski patriota. Barokowość jego twórczości zasadza się zdaniem Angyala na predylekcji do dziwaczności i cudowności, a zarazem na nieustannym poczuciu przemijalności rzeczy⁷⁴.

Interesującym zamknięciem przeglądu sylwetek barokowych humanistów słowiańskich jest nakreślona kilku pociągnięciami pióra sylwetka polskiego jezuitę Kaspára Družbickiego, przedstawiciela humanizmu ascetycznego. Angyal dostrzega w jego dziele *Lapis Lydius boni spiritus sive considerationes de soliditate verae virtutis* (Probierz dobrego ducha albo rozważania o solidności prawdziwej cnoty) zarazem wątki humanistyczno-stoickie, jak i chrześcijańsko-kwietystyczne. Spore znaczenie ma wśród nich humanistyczny topos *theatrum mundi*, zrealizowany z ascetyczną powściągliwością: jezuicki pisarz postrzega życie jako teatr jednego aktora, któremu nie zależy wcale na licznej widowni. Pośród tłumu widzów czuje się on jak komediant, zaś w zaciszu swej celi odzyskuje prawdziwą osobowość⁷⁵. Wydawałoby się, że to raczej rodzaj „humanizmu

⁷³ *Ibidem*, s. 175–176. Angyal porównuje ten typ obrazowania z dworsko-humanistycznym malarstwem południowym XVI i XVII w. (od Michelangela, Leonarda i Tycjana po Veronesego i Tiepola).

⁷⁴ *Ibidem*, s. 178–179. Warto przy sposobności nadmienić, wskazując na emblematyczny charakter literatury baroku, że ostatnio zwrócono uwagę na wizualną stronę *Marsa morawskiego*, którą opracował Antonín Martin Lublinský. Te spostrzeżenia wskazują na dodatkowe parametry barokowego humanizmu, ponieważ ilustracje sporządzone przez Lublinskiego odzwierciedlają jego gruntowną znajomość dzieł Wergiliusza i monumentalnego cyklu Pietra da Cortona przedstawiającego sceny z *Eneidy* w Palazzo Pamphili. Zob. M. Togner, *Mars Moravicus Antonína Martina Lublinského*, „Studia Moravica. Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Facultas Philosophica – Moravica” 2005, 3, s. 125–133.

⁷⁵ E. Angyal, *op. cit.*, s. 195–197.

zaprzeczonego”, a przecież słuszne wydaje się wskazanie przez Angyala humanistycznych korzeni takiej postawy.

Praca węgierskiego badacza została niegdyś uznana za pionierską⁷⁶, jednakże od jej wydania upłynęło już sporo czasu, a nadal nie da się zaobserwować żadnych poważniejszych kontynuacji. Przypomniany tu i dość obszernie zreferowany rozdział skłania do refleksji na temat walorów i mankamentów tego ujęcia. Nie jest ono systematyczne. Niektórzy przedstawiciele humanizmu barokowego zostali omówieni w innych miejscach książki. Tak stało się ze szczególnie interesującym z polskiej perspektywy Stanisławem Herakliuszem Lubomirskim, którego sylwetka została szeroko scharakteryzowana w rozdziale następnym (*Szlachecka kultura barokowa*). Niejako przy sposobności, sygnalizuje się w nim, że Lubomirski był przedstawicielem „najprawdziwszego humanizmu barokowego”⁷⁷, utrzymanego w duchu chrześcijańskiego stoicyzmu, a przejawiającego się w odwołaniach do kultury i literatury antycznej, ujmowanych często w struktury anegdotyczne lub emblematyczne. Podobnie mimochodem – acz w trafnym ujęciu – dostrzeżone zostały humanistyczne pierwiastki w twórczości Jan Chryzostoma Paska, rozpatrywane głównie w aspekcie retorycznym⁷⁸.

Praca Angyala ma przede wszystkim charakter materiałowy, a zawarte w niej sady wsparte zostały obszerną literaturą przedmiotu. Ich impresyjność i subiektywność można poczytać za mankament. Niewątpliwym walorem jest jednak pasjonująca narracja węgierskiego badacza, oprowadzającego po galerii sylwetek znanych albo nieznanymi polskim historykom literatury, która umożliwia nowe spojrzenie na te pierwsze i zachęca do poznania tych drugich. Refleksja Angyala nad humanizmem słowiańskiego baroku może się stać znakomitą podłożem badań komparatystycznych, związanych np. z tworzącymi po łacinie barokowymi pisarzami jezuickimi. Notabene badacz nie formułuje uogólnienia wyróżniającego „humanizm jezuicki”. Każdy z twórców jezuickich

⁷⁶ Zob. J. Sokołowska, *Jan Andrzej Morsztyn*, Warszawa 1965, s. 200.

⁷⁷ E. Angyal, *op. cit.*, s. 280. O Lubomirskim *ibidem*, s. 272–288.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 295.

wpisany został w inną odmianę postawy humanistycznej – od domniemanego „kosmicznego panteizmu” Sarbiewskiego przez sceptyczny neostoicyzm Kolčavy do ascetycznej mistyki Družbickiego. Próbując wyodrębnić z pracy Angyala dystynktywne cechy humanizmu barokowego, dochodzi się do wniosku, że stanowi on, w rozumieniu badacza, uwarunkowaną kolorytem epoki mutację humanizmu renesansowego, charakteryzującą się szczególnie popularnością pewnych wątków myślowych. Pośród filozofów i pisarzy starożytnych szczególnie silnych inspiracji dostarczali wówczas Seneka, Wergiliusz i Horacy. Żywe wspomnienia wielkich mężów starożytności oraz mitycznych herosów przymierzane były do nowych rzeczywistości. Ideał *virtus* ukształtowany na tych inspiracjach i ideałach zmierzał ku monumentalnym cnotom heroicznym, wymagającym nieprzeciętnego poświęcenia i zaangażowania. Humanistyczny *locus communis* wiecznej sławy wobec przemijającej postaci świata i kaprysów Fortuny był oczywiście obecny, ale w innych proporcjach, niż w dobie renesansu, bo przytłumiła go refleksja wanitatywna, często opatrzona przykładami-przestrogami o walorach dydaktycznych. Przenikające tę epokę dążenie do stworzenia uniwersalnej nauki prowadziło do powstawania wielofunkcyjnych kompendiów różnego rodzaju. Zmierzano również do syntezy sztuk.

Chociaż *Świat słowiańskiego baroku* ukazuje humanizm barokowy poprzez swobodny wybór sylwetek twórczych wsparty obszernymi cytacjami, nie odnosi się wrażenia, by te egzemplifikacje były przytoczone bezzasadnie. Niektóre intuicje badacza wydają się zdumiewająco trafne i wytrzymują próbę czasu, a wybrane przez niego cytaty są bardzo sugestywne. Może to udokumentować przytoczenie fragmentu listu dedykacyjnego poprzedzającego tekst *Morawskiego Marsa*, będący przejawem żywotności przekonania o znaczeniu sławy, jaką przynosi działalność literacka:

Addebat calcar (homines quippe sumus) quod per hoc etiam post fata victurus sim, quodque ore legar populi: *Non omnis moriar, multaue pars mei vitabit Libitinam*. Nam quis totus vellet mori? Quis ita arctis terminis cuperet circumscribere aevum suum, ut non diuturniorem famam quam vitam sibi exoptaret? Natura siquidem ita comparatum est, ut

praestantissimi quique mortalium ad maiora et ardua semper intensiori studio nitentur, non alio magis praemio ducti, quam spe numquam intermoriturae gloriae. Quin et ipsimet Stoici, qui gloriae contemptum prae se ferebant, dum contra vana[m] et inan[em] gloria[m] scripserunt, gloriam sui nominis eo ipso appetebant⁷⁹.

4. Na sarmackim gruncie – kierunki i perspektywy badań

Ugruntowane wśród polskich badaczy przekonanie, że Angyal wprowadził do historii literatury pojęcie *humanizmu barokowego* nie oznacza, że dyskurs naukowy z nim związany krąży po orbitach wyznaczonych przez węgierskiego badacza lub odnosi się do wszechstronnej rewizji jego ustaleń. Kieruje się on raczej ku odmiennym kontekstom i wcale nie pojawia się często. Humanizm pozostaje nierzadko Wielkim Nieobecny dla historii literatury polskiego baroku. Dotyczy to najczęściej dzieł mających być przewodnikami dla młodzieży szkolnej czy akademickiej lub wspomóżeniem dla nauczycieli bądź uczonych. Współczesne popularne kompendia historycznoliterackie, z rodzaju tych, w których unika się jednostronnego widzenia baroku, wymieniają pośród prądów kulturowych i ideowych tej epoki kontrreformację, neostoicyzm, mistycyzm, premesjanizm, sarmatyzm, konceptyzm, klasycyzm, manieryzm i libertynizm⁸⁰. Tymczasem wydaje się,

⁷⁹ *Ibidem*, s. 182: „Dodało mi podniety i to (ludźmi bowiem jesteśmy), że w ten sposób żyć będę także po śmierci i że czytać mnie będą usta narodu: *Nie wszystek umrę [i znaczna ma częśćka wymknie się Libitynie]*. Bo i któż chciałby umrzeć całkowicie? Kto pragnąłby wiek swojego życia tak ciasnymi granicami opasać, że nie życzyłby sobie sławy trwalszej niż życie? Przez samą naturę tak już zostało ukształtowane, że najwybitniejsi z ludzi śmiertelnych dążą zawsze do wielkich i trudnych celów z wielką usilnością, tą przede wszystkim nadzieją powodowani, że zyskają nieśmiertelną sławę. Toż nawet stoicy, którzy okazywali wzdargę dla sławy, kiedy pisali przeciwko pustej i próżnej chwale, właśnie wtedy do sławy swego imienia dążyli” (tłum. M. Grzesiowski; fragment przeoczony w przekładzie dodałam w tłumaczeniu Andrzeja Lama)

⁸⁰ Por. np. K. Koehler, *Prądy kulturowe i filozoficzne*, w: *Historia literatury polskiej w dziesięciu tomach*, t. 3: *Barok*, red. A. Skoczek, Bochnia–Kraków 2003, s. 31–60.

że bez refleksji nad obecnością idei humanistycznych w XVII w. i w czasach saskich całe bogactwo baroku jako epoki przeciwieństw nie może zostać w pełni ukazane. Zwykle też okresu baroku nie bierze się pod uwagę w refleksji nad staropolskim humanizmem. Jako przykład wskazać można instruktywny i przydatny w badaniach literaturoznawczych *Słownik literatury staropolskiej*. Autorki hasła poświęconego humanizmowi Barbara Otwinowska i Elżbieta Sarnowska-Temeriusz wyrażają przekonanie o bliskim pokrewieństwie humanizmu i renesansu. W zasadzie omawiają humanizm renesansowy, traktując go jako prąd umysłowy charakterystyczny dla epoki odrodzenia. W związku z tym genezę obu tych zjawisk pojmują w sposób zbliżony, a jako wzorcowy dla innych obszarów politycznych i społecznych owego czasu wskazują humanizm włoski, noszący znamiona epoki i poddany periodyzacji. Humanizm polski również dzieli na poprzedzone prekursorskim humanistycznym fermentem (XV w.) dwa zasadnicze okresy (pierwszy z dominacją łaciny – od schyłku XV stulecia do połowy XVI w. oraz następny, charakteryzujący się rozkwitem literatury rodzimej – w drugiej połowie XVI w.). Dla humanizmu innego niż renesansowy zostawiają otwartą, acz niewielką ścieżkę badawczą:

Epoka odrodzenia nie wypracowała nazwy, która obejmowałaby wszystkie komponenty zjawiska, jakim był renesansowy humanizm. Termin *humanizm* upowszechnił się w tym znaczeniu w nauce XIX-wiecznej, stając się trwałym i istotnym elementem w nomenklaturze europejskiej historii kultury. Oprócz tego termin ten począł funkcjonować jako odpowiednik analogicznych zjawisk i postaw w różnych innych okresach a także w kontekście ahistorycznym – jako pewien typ kultury, wykształcenia i postawy światopoglądowej. Dlatego też używając tego terminu stosuje się często odpowiednie epitety precyzujące jego zakres (oba podkr. E.B.)⁸¹.

Choć hasło tytułowe nie zostało opatrzone żadnym epitetem, widać jasno, że istota humanizmu wypełnia się zdaniem autorek

⁸¹ B. Otwinowska, E. Sarnowska-Temeriusz, *Humanizm*, w: *Słownik literatury staropolskiej...*, s. 277.

w humanizmie renesansowym. Badanie humanizmu barokowego byłoby zatem możliwe poprzez wskazanie analogii z wzorcową epoką. Analogię tę należałoby uprzednio zdefiniować, w czym epitet miałby niebagatelny udział. Dla potrzeb swego opracowania autorki nie dostrzegły jednak takiej konieczności, chociaż *Słownik* odnosi się do literatury całej epoki staropolskiej, w tym do baroku. Możliwość łączenia pojęcia humanizmu z dookreślającym je epitetem sugeruje raczej istnienie różnych humanizmów czy nawet zjawisk „humanizmodobnych”, a nie trwającą przez wieki, nasilającą się i słabnącą, podlegającą modyfikacjom i przemianom ideę, tendencję myślową czy tradycję.

Badaczem, który poświęcił nieco uwagi charakterystyce barokowego humanizmu, był Czesław Hernas. Punktem wyjścia swych rozważań uczynił on humanizm renesansowy, pojmując go jednak – jak się wydaje – w sposób wyraźnie uproszczony i nacechowany ideologicznie. Tradycja humanistyczna ma zdaniem Hernasa związek z obecnością dziedzictwa antyku, różni się jednak od średniowiecznej obecności kultury starożytnej, ponieważ „twórcy renesansu w wyborze i interpretacji tradycji antycznych odrzucili pośrednictwo Kościoła. Odbiło się to na ogólnym kierunku literatury, na jej humanistycznej treści i edukacyjnej funkcji. [...] Antyk w średniowieczu wspomagał chrześcijaństwo, antyk w renesansie wspomagał opozycję wobec Kościoła”⁸². Takie ujęcie, skrajnie różne od postulatów Toffanina, każe uważać tematykę związaną z religią i Kościołem, a nawet wpływy neostoicyzmu, za zwiastujący epokę baroku przejaw kryzysu renesansu w literaturze europejskiej i polskiej. Takie jest według Hernasa podłoże barokowego humanizmu, którego perspektywa jest odmienna niż renesansowa. Jako istotne idee humanistyczne jawią się indywidualizm i godność ludzka, która w dobie renesansu, głoszącego otwartą postawę człowieka wobec świata, miała mieć swe źródło głównie w naturze, a w dobie baroku czy w „drugoplanowym nurcie kultury wieku XVI” – przede wszystkim w Bogu, zaś koncentrując

⁸² Cz. Hernas, *Barok*, Warszawa 1980, s. 15.

się na relacji człowiek–Bóg prowadzić ku postawom zamkniętym, mistycyzującym⁸³.

Fundamentem barokowego humanizmu ma być „dramatyczna alternatywa”, gdyż niesie on ze sobą „kolizję” literatury metafizycznej i literatury „światowych rozkoszy”⁸⁴. Konflikty takie najwyraźniejsze są – zdaniem badacza – na etapie wczesnego baroku, a ich najlepszym obrazem może być zdanie otwierające sonet Mikołaja Sępa Szarzyńskiego *O wojnie, jaką tocymy z szatanem, ciałem i światem*: „Pokój – szczęśliwość, ale bojowanie/ Był nasz podniebny”⁸⁵. Ma to być wyznacznik „istotnej kolizji dwu teorii humanizmu”, wyznaczających dwie drogi, z których jedna zaleca spokojne korzystanie z pokoju, druga zaś – walkę w imię wartości nadrzędnych⁸⁶. Postawa głoszona przez Sępa została przedstawiona jako humanizm heroiczny, uwydatniony w zestawieniu z nieposiadającym znamion aktywizmu humanizmem Sebastiana Grabowieckiego, nazwanym kwietystycznym⁸⁷. Można wyraźnie dostrzec, że Hernas, mówiąc o humanizmie barokowym, nie uważa za konieczne stereotypowego odwołania się do tradycji antycznej, przywoływanej w perspektywie filologiczno-retorycznej czy przez pryzmat kierunków filozoficznych. Istotę humanizmu wyznacza bowiem dla niego filozofia ludzkiej egzystencji, podstawowe pytanie o *condicio humana*. Innymi słowy, dla zaistnienia humanizmu wystarczy – jak się wydaje – refleksja nad ludzkim

⁸³ *Ibidem*, s. 17. Hernas widzi w tym najistotniejsze wyznaczniki barokowego humanizmu, na co wskazuje żywa pagina tej strony: „Tradycje a humanizm barokowy”.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 21–22.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 24.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 22: „Na założeniach katolickiej metafizyki opierają się dwie wersje nowej filozofii człowieka: humanizm heroiczny Mikołaja Sępa Szarzyńskiego i humanizm kwietystyczny Sebastiana Grabowieckiego. W zarysowanej tu alternatywie mieściły się osobiste drogi rozwojowe polskich poetów metafizycznych”. Tę efektowną antytezę i zakwalifikowanie Grabowieckiego do poetów kwietystycznych zakwestionował Piotr Urbański. P. Urbański, *Czy rzeczywiście kwietyzm? O naturze i lasce w „Rymach duchownych” Sebastiana Grabowieckiego*, „Pamiętnik Literacki” R. 86, 1995, z. 2, s. 2–24; por. też idem, *Natura i laska w poezji polskiego baroku (okres potrydencki)*. *Studia o tekstach*, Kielce 1996.

bytem, próba wskazania miejsca człowieka w świecie, postawienie pytania „co jest człowiek?”, na które odpowiedź może być, jak u Grabowieckiego, zdeterminowana przez ideę *vanitas*, gdyż „w tej wersji nowego humanizmu maleje [...] znaczenie człowieka, wzrasta znaczenie losu, to jest Boga”⁸⁸.

Przekonanie, że terminu „humanizm” używa Hernas w takim właśnie znaczeniu mogą potwierdzić jego zastosowania rozproszone pośród zawartych w całym tomie omówień sylwetek pisarzy i odmian literatury. Najwyraźniej na koncepcji autora, przywołującego często dramat ludzkiego istnienia, zaciążyły teorie egzystencjalistyczne⁸⁹. W odniesieniu zatem do Hieronima Morsztyna topos teatru świata został pozbawiony długiego humanistycznego rodowodu, a ukazany jako wyraz „dramatycznego” przystosowania człowieka do świata („Jesteśmy jakby na grę persony ubrane/ I odpawujęm z laty, żarty łyzy oblane”)⁹⁰. Podkreślenie cnoty jako jedynej wartości mogącej przekroczyć granicę śmierci ma być zgodne głównie z „humanizmem kontrreformacji”⁹¹. Kolejnym przejawem humanizmu barokowego ukazany przez Hernasa, staje się „humanizm stanowy”, przedstawiony w wersji parenetycznej (Piotr Skarga, Szymon Starowolski etc.) i parodystycznej (przedstawiciele poezji mieszczańsko-plebejskiej). Można w tym dostrzegać wpływ lektury pism Leszka Kołakowskiego i jego refleksji na temat antynomii poeta-błazen (powoływał się na nią również Stanisław Grzeszczuk)⁹².

Omówienie sylwetki Szymona Starowolskiego jest dla Hernasa sposobnością do przedstawienia innego rodzaju „kolizji” humanizmu barokowego, widzianych w perspektywie społecznej, stanowej

⁸⁸ Cz. Hernas, *op. cit.*, s. 32.

⁸⁹ Pojęcie *humanizmu heroicznego*, popularnego swego czasu także w kręgach marksistowskich, kojarzone bywa również z poglądami André Malraux, Antoine de Saint-Exupéry’ego i Alberta Camusa. Bywa odnoszone także do twórczości Sofoklesa i „humanizmu chrześcijańskiego” (Maritain).

⁹⁰ Cz. Hernas, *op. cit.*, s. 55.

⁹¹ *Ibidem*, s. 56.

⁹² L. Kołakowski, *Kapłan i błazen. Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia*, „Twórczość” t. 15, 1959, nr 10; S. Grzeszczuk, *Staropolskie potomstwo Sowizdrzała. Plebejski humor literacki*, Warszawa 1990, s. 38n.

jako antynomię idealnej równości wszystkich ludzi wyznaczonej przez naukę Ewangelii i pragmatycznej ich nierówności uwarunkowanej przez relacje społeczne.

Refleksja Hernasa nad humanizmem baroku sytuuje się niemal wyłącznie w kontekście pytania o miejsce człowieka w świecie. Badacz, operując tym pojęciem, nie odnosi się w żaden sposób do propozycji Angyala, ani nawet do obecności tradycji antycznej wykorzystanej w jakimkolwiek paradygmacie kultury uczonej⁹³. Omawia też tradycję antyczną w epoce baroku nie odsyłając do formacji humanistycznej. Antyk traktuje jako podstawowy, podobnie jak w epoce renesansu, wzorzec literatury. Podkreśla też wzrost popularności pisarzy łacińskich i greckich oraz dążenie do upowszechniania ich dzieł drogą tłumaczeń i przeróbek. Wskazuje na istotną rolę Horacego, Lukana, Persjusza, Tacyta i Seneki. Z drugiej strony zaś sugeruje, że w dobie baroku rzeczywisty autorytet starych klasyków słabnie w baroku, a typowym dla tego okresu postulatem jest „antyk w służbie chrześcijaństwa”, co z kolei zbliża tę epokę do średniowiecza⁹⁴.

Nad humanizmem barokowym w ujęciu Hernasa nie tyle więc unosi się duch idei *humanitas*, co zalega balast tragizmu ludzkiego istnienia, „rozdartej” kondycji człowieczej i Hiobowej idei życia rozumianego jako heroiczna walka. Takie ujęcie humanizmu, oderwane w pewnym stopniu od tradycji humanistycznej, często ujawnia się w studiach dotyczących polskiego baroku. Efektowne sugestie Hernasa przekuwa się w nich na jeszcze bardziej efektowne metafory.

Sokołowska łączy egzystencjalistyczne ujęcie humanizmu z obrazowaniem florystycznym: „Obaj twórcy [scil. Szarzyński

⁹³ Badając dzieła autorów tworzących w XVII w., warto przecież mieć na uwadze sylwetki twórców, których dorobek wydaje się dopełnieniem humanistycznej formacji renesansowej, naznaczonej jedynie świadomością życia w dobie przemian. Zapewne tak należałoby interpretować pisma Stanisława Żółkiewskiego, Szymona Szymonowica. Jako późniejszego przedstawiciela tejże formacji wskazać można Szymona Starowolskiego, którego retoryka jest o wiele mniej nacechowana barokowym konceptyzmem, niż pisma działającego wcześniej Piotra Skargi.

⁹⁴ Cz. Hernas, *op. cit.*, s. 577.

i Grabowiecki] pozostający w kręgu «poezji metafizycznej», kształtują – w opozycji do humanizmu renesansowego – humanizm barokowy, wyrastający z ziemi tragicznej”⁹⁵.

Justyna Zaborowska-Musiał sięga natomiast po figurę hutniczo-alchemiczną: „Nowy, przetopiony w ogniu ruchów religijnych humanizm baroku ośrodkiem myśli czynił teraz dramat człowieka, który szukać musiał własnych wyborów egzystencjalnych w samotnym dialogu z Bogiem”⁹⁶.

Niektórzy badacze w miarę rozwoju swych zainteresowań zaczynają otwierać się na problem barokowego humanizmu. Jako autor tomu *Barok – epoka przeciwieństw* Janusz Pelc niewiele jeszcze uwagi poświęca kontynuacjom tradycji humanistycznej czy idei *humanitas*. Wyodrębnia raczej w historii literatury dobę czy okres humanizmu, mając na myśli humanizm renesansowy. Rozważając humanizm Sępa podąża – jak się wydaje – szlakiem wytyczonym przez Hernasa: „Był to wyraz humanizmu swoistego, heroicznego, który równocześnie odwracał człowieka od bytu ziemskiego, niegodnego uwagi, ku przestrzeni metafizycznej, ku drodze wiodącej w ostatniej instancji do jedności niebiańskiej z Absolutem”⁹⁷. Z drugiej strony jednak, nie używając terminologii nawiązującej do humanizmu, w wielu miejscach swej pracy pokazuje, że tendencje barokowe „wyrastają” z renesansowego humanizmu. Ewolucja tego przekonania skłoniła go na początku XXI w. ku innemu stanowisku, przedstawionemu w eseju otwierającym numer czasopisma „Barok” poświęcony szeroko rozumianej problematyce barokowego humanizmu. Szczególnie godny uwagi wydaje się tytuł wspomnianego eseju: *Humanizm w baroku. Kontynuacje i metamorfozy*⁹⁸. Wyraża on rzecz oczywistą, ale wciąż wymykającą się powszechnej świadomości a przynajmniej niewystarczająco

⁹⁵ J. Sokołowska, *Wstęp*, w: *I w odmianach czasu smak jest. Antologia polskiej poezji epoki baroku*, oprac. eadem, s. 9.

⁹⁶ J. Zaborowska-Musiał, *Epigramy Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*, Pułtusk 2006, s. 9.

⁹⁷ J. Pelc, *Barok – epoka przeciwieństw*, Warszawa 1993, s. 34.

⁹⁸ Idem, *Humanizm w baroku. Kontynuacje i metamorfozy*, „Barok – Historie – Literatura – Sztuka” t. 10, 2003, nr 1.

podkreślaną w stereotypowych i szufladkujących ujęciach. Cenną cechą takiego sformułowania problemu jest idea ciągłości tradycji humanistycznej, zaś wyrażenie „humanizm w baroku”, a nie „humanizm barokowy”, wskazuje wyraźnie na traktowanie baroku jako epoki, w obrębie której mamy do czynienia z tą tradycją. Nie każe to poszukiwać zdeterminowanej kategorii barokowości postaci humanizmu. Raczej – współlistnienia idei *humanitas* z różnymi prądami ideowymi i estetycznymi epoki i aplikowania jej do nich. Jest to zatem myśl mogąca stanowić głosę do refleksji z przywołanego wyżej słownikowego hasła: „Humanizm stał się po prostu częścią polskiej kultury renesansowej, współtworzył ją, ale i wraz z nią ulegał modyfikacjom i przemianom”⁹⁹. Zawartość całego wspomnianego wyżej numeru pisma odnawia w świadomości odbiorców przekonanie, że humanizm nie „wyparował” nagle u zarażania baroku, lecz podlegał wielu metamorfozom, wynikającym z faktu jego rozwoju. Przemiany te, zwłaszcza uwypuklające świadomość wanitatywną, prowadzą aż do – jak mogłoby się wydawać – zaciemnienia, przytłumienia humanistycznych pryncypiów.

Jednakże wydaje się, że antropologiczny paradygmat humanizmu barokowego określony przez Hernasa wyznaczył w dużej mierze postulaty badawcze całego tomu. Najważniejszym zagadnieniem w nim poruszonym wydaje się bowiem fundamentalne pytanie o status ontologiczny oraz godność i wartość ludzkiej istoty. Doniosłość tej kwestii zaznacza się wyraźnie w wypowiedzi Pelca:

„Czym jest człowiek” – to było podstawowe zagadnienie egzystencjalne stawiane przez Mikołaja Sępa Szarzyńskiego, przez Szymona Szymonowica, Jana Smolika, Daniela Naborowskiego, Hieronima Morsztyna, Kaspra Miaskowskiego i wielu innych. Pytanie to nieobce było też twórcom późniejszym, Zbigniewowi i Janowi Andrzejowi Morsztynom, Samuelowi Twardowskiemu, Krzysztofowi i Łukaszowi Opalińskim, Stanisławowi i Herakliuszowi Lubomirskim, Sarbiewskiemu oraz innym poetom i pisarzom jezuitom. Było to też podstawowe pytanie egzystencjalne, jakie stawiali sobie twórcy późnego baroku w czasach saskich¹⁰⁰.

⁹⁹ B. Otwinowska, E. Sarnowska-Temeriusz, *Humanizm...*, s. 284.

¹⁰⁰ J. Pelc, *Humanizm w baroku...*, s. 26.

Szukając bardziej uchwytnych, bardziej wyraźnych kontynuacji tradycji humanistycznej w baroku, Pelc nie ucieka od najbardziej oczywistych wyznaczników tej kultury – od tropienia śladów podejmowania i przetwarzania tradycji antycznej. Zwraca przy tym uwagę na wielość inspiracji barokowej kultury, pod wpływem których problematykę godności ludzkiej nie zawsze rozważano w sposób nawiązujący do tradycyjnej antropologii renesansowej¹⁰¹. Sugeruje też jasno, że obecność humanizmu w poezji barokowej powinno się badać poczynając od poetów-prekursorów określanych jako „barokowi” według kryteriów stylistycznych (takich jak np. Sęp czy Grabowiecki), a skończywszy na poezji późnego baroku sięgającej XVIII w. Dopiero mając przed oczyma tak wyznaczoną przestrzeń literatury (również z uwzględnieniem prozy), należy zadać sobie pytanie, czy i w jaki sposób tendencje renesansowego humanizmu są w niej kontynuowane. Najważniejsze wydaje się w eseju Pelca poszerzenie perspektywy badań, tj. wskazanie możliwości śledzenia tradycji humanistycznej w twórczości niemal wszystkich, a nie tylko grona wyselekcjonowanych pisarzy uznawanych za barokowych. Materiały wypełniające wspomniany wyżej numer „Baroku” są już przykładem poruszania się po tak rozumianej przestrzeni badawczej. Autorzy poszczególnych zawartych w nim rozpraw badają kontynuacje i metamorfozy humanizmu dostrzegalne w epoce baroku w kontekście humanizmu renesansowego, tradycji antycznej, *humanitas* jezuickiej, dziedzictwa myśli erasmiańskiej i lipsjańskiej etc. Rozważa się też humanistyczne i antropocentryczne idee w sztukach plastycznych i muzyce¹⁰².

Inny nurt w badaniach dotyczących humanizmu barokowego reprezentuje w polskiej historii literatury refleksja nad „humanizmem

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² Numer obejmuje studia dotyczące literatury i sztuki: Sławomira Żerańska-Kominek, *Orfeusz odrodzony. Koncepcja muzyka doskonałego w teorii Marina Mersenne’a*; Mariusz Karpowicz, *Antropocentryzm sztuki barokowej w Polsce*; Magdalena Piskała, *Epigramatyczna twórczość Alberta Inesa i jej klasyczne wzory*; Dariusz Chemperek, *O Pieśniach Jana Gawińskiego. Tematyka metapoetycka i filozoficzna*; Justyna Dąbkowska, *Etyka i estetyka tworzenia w „Rozmowach Artaksesa i Ewandra” Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*; Elżbieta Kauer, *Kilka refleksji nad „Pokutą w kwartanie” Jana Andrzeja Morsztyna*; Jacek Głazewski, *Aluzoryczność. Problematyka komentarza w edycjach krytycznych literatury okolicznościowej i popularnej*.

pobożnym” i jego obecnością w kulturze baroku. Nie cieszy się on w Polsce dużą popularnością. Stosunkowo najwięcej uwagi zwraca się na zagadnienie humanizmu jezuickiego. Badania dotyczące tej problematyki podejmowane są wieloaspektowo, zarówno w perspektywie ogólnej, jak i w odniesieniu do poszczególnych twórców związanych z *Societas Iesu*, zarówno w kontekście teologicznym¹⁰³, jak i – bardziej nas tu interesującym – filologiczno-kulturowym.

Nieco spostrzeżeń w tej materii poczynił już Borowski¹⁰⁴, przedstawiający humanizm jezuicki jako jedną z pierwszych „metamorfóz” renesansowego nurtu humanistycznego i zwracający uwagę, że: „przejęta od humanistów wiara w poznawczą i wychowawczą wartość tekstu literackiego leży u podstaw całej jezuickiej teorii edukacji”¹⁰⁵. Jak podkreśla Borowski, jezuicki program nauczania, oparty na *studia humanitatis*, wychowywał ku „kulturze obywatelskiej”. Fundamentem całej nauki był solidny kurs gramatyki, po ukończeniu którego poszerzano wiedzę w zakresie poetyki i retoryki. Podstawową rolę w systemie nauczania pełnił kanon starożytnych lektur „pogańskich”, oczywiście ocenzonego, co może się wydawać zrozumiale z powodów religijno-moralnych, ale ma również swoje znaczenie w kontekście celów dydaktycznych jezuickiego nauczania, zmierzającego do wykształcenia „mężów zacnych”, zgodnie z Kwintylijanową definicją oratora: „*Vir bonus dicendi peritus*” (człowiek dobry, doświadczony w mówieniu)¹⁰⁶.

W wyniku oddziaływania dydaktyki jezuickiej dokonują się istotne procesy wpływające na przemiany tradycji humanistycznej. Po pierwsze wobec faktu, że sieć kolegiów jezuickich rozwija się ekspansywnie w XVI i XVII stuleciu, zadziwiającym skutkiem jezuickiej *humanitas*, jak zauważa Borowski, jest „uprzystępnienie na

¹⁰³ Zob. np. B. Natoński, *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna od XVI do XVIII wieku: nauczanie i piśmiennictwo*, Kraków 2003.

¹⁰⁴ Zob. A. Borowski, *Renesans a humanizm jezuicki*, w: *Jezuici a kultura polska*. Materiały z sympozjum z okazji jubileuszu 500-lecia urodzin Ignacego Loyoli (1491–1991) i 450-lecia powstania Towarzystwa Jezusowego (1540–1990), Kraków 15–17 II 1991, red. L. Grzebień, S. Obirek, Kraków 1993, s. 27–39; idem, *Powrót Europy*, Kraków 1999, s. 174–188.

¹⁰⁵ Por. *ibidem*, s. 183.

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 185.

skalę względnie masową [...] literackiej kultury humanistycznej ukształtowanej w Europie doby Renesansu”¹⁰⁷. Oto więc tendencja wcześniej elitarna nabiera znamion egalitaryzmu, w wyniku czego „fundamenta” jezuickiej dydaktyki humanistycznej znajdujemy we wcale obszernym zakresie np. w *Pamiętnikach* Paska. Po drugie, skoro *Ratio studiorum*, podsuwająca zmodyfikowany program lektur antycznych, służyła przypuszczalnie lepszej akomodacji tej tradycji w ramach chrześcijańskiej religii, to w tym właśnie programie możemy dostrzegać jedną z inspiracji rozwoju humanizmu barokowego ku formom takim jak rzeźby Berniniego czy poezja Urbana VIII. Mam tu na myśli nienowe, lecz nasilające się wyrażenie w humanizmie potrydenckim tendencje do „przepisywania” tematów pogańskich na chrześcijańskie. Temat klasyczny i mit starożytny albo przeobrażają się w ujęciu chrześcijańskim, jak posągi Romulusa i Remusa w apostołów Pawła i Andrzeja, albo stają się alegorią metapoetycką lub moralną, jak opowieść o Eneaszu czy mit o Apollinie i Dafnidzie. Zatem jezuicka formacja humanistyczna, przetwarzająca i przekazująca w szerokim zakresie dziedzictwo pogańskiej starożytności, a przy tym zorientowana na człowieka, tj. antropotematyczna¹⁰⁸, stanowi ważny trop w badaniu dziedzictwa humanizmu w kulturze polskiego i europejskiego baroku.

5. Poszukiwania i drogowskazy

Rozmyślajmyż o tym, mój bracie jedyny,
Skądemy, gdzie mieszkamy, a dokąd idziemy
(Bartosz Paprocki)¹⁰⁹.

Historia humanizmu barokowego w literaturze polskiej nie została jeszcze i nieprędko zostanie napisana. Przestrzeń badawcza

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 188.

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. 181n.

¹⁰⁹ Cyt. za: *Wiadomych rzeczy pospolita spiżarnia. Staropolska mądrość w sentencjach, przysłowiach i cytatach. Od Bogurodzicy do Kochanowskiego*, wybór i oprac. R. Mazurkiewicz, Kraków 2004, s. 22.

tego pojęcia, obecnego już od dziesiątków lat w historii literatury, jest nadal otwarta. Dotychczasowy stan badań, zwłaszcza sugestie Pelca i Borowskiego, można by nazwać próbą egzemplarycznego wytyczenia szlaków odkrywających tę przestrzeń i umożliwiających dalsze podróże po tych szlakach. Jeśli, wychodząc od tych sugestii, mogę w tym miejscu podjąć próbę wyznaczenia programu badań poświęconych manifestacjom nurtu humanistycznego w literaturze polskiego baroku, to przede wszystkim pragnę podkreślić, że u podłoża tego nurtu leży idea *humanitas*, nierozzerwalnie powiązana z systemem nauczania opartym na sztukach wyzwolonych, szczególnie na dyscyplinach związanych ze słowem (gramatyka, retoryka z poetyką, dialektyka). Ich kultywowanie zmuszało do czerpania przykładów od pisarzy antycznych, a w konsekwencji do traktowania ich dzieł jako zwierciadeł odbijających idealną rzeczywistość i ukazujących doskonały wymiar człowieczeństwa. Fakt ten umożliwia zwracanie uwagi na sposoby obrazowania, wątki myślowe, toposy retoryczne charakterystyczne dla kultury humanistycznej w ogóle, a znajdujące również zastosowanie w interesującym nas okresie, uważanym za epokę „niezgodnej zgodności” oraz otwartych paradoksów i sprzeczności. Dlatego sądzę, że, rozważając obecność humanizmu w literaturze polskiego baroku, należałoby odnieść się m.in. do wskazanych niżej zagadnień. Są to po pierwsze idee i obrazy związane z fundamentalną dla kultury humanistycznej kwestią godności ludzkiej, takie jak relacje między makrokosmosem a mikrokosmosem czy między antropocentryzmem a teocentryzmem, po drugie – równie istotna dla tej kultury potrzeba twórczości, wyznaczająca istotny sens życia, i wiążące się z nią postulaty imitacji czy emulacji, po trzecie zaś – sposoby realizowania w literaturze barokowej idei „powrotu filozofów starożytnych”, zwłaszcza zaś kontynuacja uprzywilejowanych w tej epoce kierunków, tj. neoplatonizmu i neostoicyzmu.

1) Miejsce człowieka w świecie. Makrokosmos a mikrokosmos, antropocentryzm a teocentryzm.

Utworami barokowymi, w których dostrzegamy obecność tradycji humanistycznej możemy nazwać dzieła ujawniające wzrost

samoświadomości, wskazujące miejsce człowieka w świecie, również w odniesieniu do Boga, podejmujące refleksję nad doskonałością świata, odwzorowaniem kosmosu w człowieku, potęgą myśli ludzkiej. Znakomitym przykładem takiego właśnie tekstu może być wiersz Zbigniewa Morsztyna *Myśl ludzka*:

Mocny Boże! To żeś wiele
I w tym naszym biednym ciele
Zostawał znaków Twej boskiej mądrości
I niepojętej cieniów wszechmocności.
Najwięcej jednak swobodna
 Myśl jest podziwienią godna,
Którą najbliżej w tej tu śmiertelności
Przystępujemy do doskonałości. [...]
Nadto nie tylko po krainach ziemnych,
Ale po morskich otchłaniach bezdennych
 Pływa prędzej niż odziane
 Łuską ryby obłąkane.
Czasem nad górne słoneczne obroty
Niezmordowane zanoszą ją loty
 I znowu stamtąd w krainy
 Ciemne srogiej Prozerpiny.
Zgoła nie najdzie rozum ludzki tego,
Co by jej miało być nieprzystępnego¹¹⁰.

Nawet w zacytowanym fragmencie utworu możemy dostrzec osadzenie jego przesłania w tradycji humanistycznej. Wyrażna jest obecność dziedzictwa starożytności, zarówno na poziomie ornamentu, jak i na idei, zwłaszcza platońskich. Wyrazem świadomości godności człowieka jest postrzeganie go jako „małego świata” oraz przekonanie o potędze myśli ludzkiej (oddanej tu z charakterystycznym dla estetyki barokowej dynamizmem). W sposobie ukazania tej godności nie pominięto przekonania o wielkości Boga i o istnieniu idealnego świata wolnego od ograniczeń ma-

¹¹⁰ Z. Morsztyn, *Myśl ludzka*, cyt. za: *I w odmianach...*, s. 514–515.

terii i śmiertelności. Idea *humanitas* nie została przytłumiona czy podważona przez refleksję wanitatywną, a jedynie umieszczona na właściwym miejscu w hierarchii bytów (między zwierzęcością (*feritas*) a boskością (*divinitas*)). Człowiek jest zarazem obrazem i „ciemniem” Boga. W zależności od przyjętej perspektywy dostrzegamy jego wielkość lub małość. Zmiana perspektywy powoduje zmianę postrzegania. Przykładem takiej metamorfozy przejawiającej się na gruncie sztuk pięknych mogłoby być – *mutatis mutandis* – omówione przez Mariusza Karpowicza zjawisko antropocentryzmu sztuki barokowej. Powoduje ono, że barokowa figura wydaje się pokraczna i zdeformowana, jeśli spojrzymy na nią wprost, oczekując renesansowej doskonałości. Dopiero z określonego punktu widokowego – kiedy uklękniemy – zobaczymy jej ukryte piękno i doskonałość¹¹¹.

Niekiedy jednak, jak np. u przywoływanych przez Mahood poetów metafizycznych, poczucie dumy wynikające z przynależności do gatunku ludzkiego, zachwyt pięknem świata, prowadzi do otwarcia się na wielkość i piękno Boga, w porównaniu z którym człowiek i świat są tylko prochem. Fascynacja potęgą ludzkiej myśli prowadzi ku odkrywaniu wielkości i mocy Boga¹¹². W takim kontekście czytać możemy nie tylko angielską poezję metafizyczną, ale również wiersze polskich autorów uznawane za najbardziej reprezentatywne przejawy idei *vanitas*, jak np. *Na skłenicę malowaną* Kaspra Miaskowskiego. A przecież w dobie baroku humanistyczna idea *dignitas*¹¹³ nieraz kryje się w o wiele głębszym cieniu marno-

¹¹¹ M. Karpowicz, *Antropocentryzm sztuki barokowej w Polsce*, „Barok – Historia – Literatura – Sztuka” t. 10, 2003, nr 1, s. 56.

¹¹² M. Mahood, *op. cit.*, s. 302–303.

¹¹³ Humanistyczną ideę godności człowieka łączymy najczęściej ze słynną mową Giovanniego Pico della Mirandoli. Nędzę ludzkiej kondycji ze średnio-wiecznym traktatem Innocentego III *De misera hominis conditione* z 1195 r. Sam autor tego traktatu, przedstawivszy jeden tylko wymiar człowieczego losu, nie zamierzał podobno na tym poprzestać, lecz miał w planie dopełnienie wymiaru ludzkiej egzystencji, niekompletnego bez przedstawienia godności człowieka, które zrównoważyłoby ukazanie jego nędzy. Nie uczynił tego jednak ani on, ani Francesco Petrarca, poproszony przez przeora kartuzów o wypełnienie papieskiej obietnicy. Jak sugeruje Nancy de Bois-Marcus, być może humanista-Pico i inni autorzy

ści. Nie wystarcza świadomość, że „prochem jesteśmy i cieniem”, ani pewność, że „ziemia w ziemię się wraca”. Wyobraźnia twórców może się rozpuścić ku takim motywom wanitatywnym, że trudno nam tu dostrzec choćby ślad ludzkiej godności. Widać to wyraźnie w jezuickiej moralistyce:

Człowiek to bańka, piana, para, wiatr, obłok, dym, gnój, męty, pogorzelizna, darń, ziemia, żdźbło, kwiat opadły, siano, kłaczek, kropla, wiatr, poświst, cień, majak, dźwięk, sen, punkt, pierze, alga, kosmyk włosów, włókno, skwaśniałe wino, wymioty, zgnilizna, łupina orzecha, odpadki, strąki, brud, pleśń, śluz, gałgany, proch, popiół, błoto, poroniony płód, gnój [...]. Oto więc nasze wspaniałe dostojeństwo, wyobrażone właściwymi znakami w tym zwierciadle, jak na obrazie. Idź więc i pysznij się, człowieku¹¹⁴.

Flamandzki jezuita roztacza wprawdzie tę wizję przed oczyma chrześcijańskiego odbiorcy właśnie po to, aby jego dusza, pragnąca oglądać Boga, ujrzała z odpowiedniego dystansu własne człowieczeństwo – nie możemy się jednak oprzeć wrażeniu, że jest ona raczej „antyhumanistyczną” odpowiedzią na fundamentalne pytanie: „Czym jest człowiek?” obecne nieustannie w literaturze polskiej na przełomie XVI i XVII w. i później.

Tradycja humanistyczna ujawnia się także w epoce baroku poprzez oddziaływanie i intensywny rozwój emblematyki, rozmaite „księgi natury” wyznaczające wizję świata symbolicznego¹¹⁵, a w połączeniu z ideami hermetyzmu – obrazem natury jako

mów o ludzkiej godności uważani byli przez renesansowych współczesnych za kontynuatorów tego planu. Por. N. de Bois-Marcus, *op. cit.*, s. 22. Refleksja nad manifestacjami idei godności oraz marności ludzkiej w poszczególnych epokach prowadzi do wniosku, że obie są stale obecne w świadomości twórców, zaś preferencje charakterystyczne dla poszczególnych epok wpływają na eksponowanie jednej z nich i pozostawianie drugiej w cieniu. Zob. też J. Domański, *Z dawnych rozważań o pogardzie świata i nędzy kondycji ludzkiej*, Warszawa 1997, *passim*.

¹¹⁴ J. David, *Duodecim specula Deum aliquando videre desideranti concinnata*, Antwerpia 1610 (tłum. E.B.).

¹¹⁵ Por. J. Sokolski, *Barokowa księga natury. O europejskiej symbolografii wieku siedemnastego*, Wrocław 1992.

„boskiego hieroglifu”. Emblematyczny wymiar przybierają często osobowe „zwierniadła” panegiryczne i parenetyczne przeznaczone dla osób różnego stanu oraz rozmaite kompendia (słowniki, encyklopedie, zbiory przysłów, maksym, aforyzmów), będące przykładem barokowego uniwersalizmu oraz twórczej samorealizacji człowieka). Z tą ostatnią wiąże się również kontynuacja praktyki epistolograficznej i nasilenie się produkcji pamiętnikarskiej. Nie jest ona zbyt często badana w odniesieniu do humanizmu, warto jednak wskazać, że pod koniec XX w. Jan Okoń (w mniej znanym u nas, bo napisanym po włosku tekście) nazwał pamiętniki Paska produktem humanizmu jezuickiego i zwrócił uwagę na skutki metod stosowanych w edukacji prowadzonej przez *Societas Iesu*. Uczenie łaciny poprzez „wkuwanie” sentencji, nieustanne obcowanie ze zbiorami maksym, adagiów i cytacji dawało specyficznego rodzaju kulturę humanistyczną. Pasek (który jako wychowanek drugorzędnego, jeśli nie trzeciorzędnego, kolegium w Rawie, nie stanowi tu wyjątkowego, elitarnego przykładu) był w stanie cytować niemal bezbłędnie niezliczone zdania i sentencje łacińskie, jakkolwiek z drugiej najczęściej ręki¹¹⁶. Właśnie ze względu na wiedzę czerpaną „na skróty” jezuicki model wykształcenia znajdował przeciwników już w XVII w., co odzwierciedla się w poezji owego czasu, np. w *Satyrach* Krzysztofa Opalińskiego:

Jeśli co tedy trzeba – szkoły zordynować
I *studiorum* sposób *atque rationem*.
Chłopca przez siedm lat bawią samą gramatyką,
Którą jako papuga trzepie bezrozumnie¹¹⁷.

¹¹⁶ J. Okoń, *Umanesimo gesuita nella Polonia del Cinquecento tra l'Occidente e l'Oriente*, w: *Acta Conventus Neo-Latini Bariensis*. Proceedings of the Ninth International Congress of Neo-Latin Studies, Bari, 29 August to 3 September, 1994, ed. J.F. Alcina [et al.], Tempe 1998, s. 467. Jak zauważa autor, marksistowskie podręczniki literatury polskiej wskazywały tę cechę *Pamiętników* raczej jako wyraz złego gustu niż jako przejaw jakiegokolwiek formy humanizmu.

¹¹⁷ K. Opaliński, *Satyry*, Warszawa 1987, s. 125 (*Satyra* II, 7 *Na tych co się sobie mądrze i uczonemi zdadzą*).

Piętnując egalitaryzację i płytkość wykształcenia autor przeciwstawia takiej edukacji postawę *ad fontes*, opowiadając się za wzorcem uczonego, który:

Erudycją swoją *ex fontibus ipsis*
Hauriet, nie z strumieni albo z potoków
Dzisiejszych kolektorów czy kompilatorów¹¹⁸.

Refleksję nad miejscem człowieka w świecie czy horyzontami ludzkiej myśli i wyobraźni osadzić należy w szerszym kontekście społecznym i politycznym, by można było zwrócić też uwagę na związek idei humanistycznych ze świadomością obywatelską i społecznym wymiarem osoby ludzkiej, zwłaszcza że epoka baroku, a przede wszystkim XVII stulecie, na ziemiach polskich, implikuje myślenie o kulturze wielonarodowej, potężnej terytorialnie Rzeczypospolitej¹¹⁹.

Społeczne uwarunkowania, którym podlega człowiek, mogą się łączyć z realizowanym przez kontynuatorów tradycji humanistycznej toposem *theatrum mundi*. W poezji i prozie baroku spotykamy rozważania nad charakterem roli człowieka w teatrze świata. Pytanie o ludzką kondycję pobrzmiewa także w uprawianych w tej epoce gatunkach dramatycznych, ewoluujących z form wypracowanych przez humanistów renesansowych. Jest to zauważalne zarówno w moralitetach (np. *Tragedyja o polskim Scylurusie* Jana Jurkowskiego¹²⁰), jak i w formach bukoliczno-pastoralnych (*Dafnis* Twardowskiego, *Ermida* Lubomirskiego).

Wpływy i metamorfozy humanistycznych idei badać można wreszcie w odniesieniu do tęsknot mistycznych człowieka, literackich manifestacji dialogu człowieka z Bogiem lub własną duszą (solilokwia), pedagogii wiary i życia chrześcijańskiego (kaznodziej-

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 123.

¹¹⁹ Współcześnie przeżywamy swoisty renesans badań nad tzw. kulturą pogranicza. Obejmują one również kontynuację tradycji humanistycznej zarówno w środowiskach jezuickich, jak i różnowierczych.

¹²⁰ Szersze omówienie dorobku Jurkowskiego zob. B. Pfeiffer, *Alegoria między pochwałą a naganą. Twórczość Jana Jurkowskiego (1580–1635)*, Wrocław 1995.

stwo i moralizatorskie traktaty lub dialogi), refleksji nad człowieczeństwem Chrystusa. Właśnie w tym kontekście, w słowach XVII-wiecznego jezuickiego kaznodziei, spotykamy się z zaskakującym zastosowaniem terminu humanista: „Stosujmy to jeszcze do obyczajów. Jaki pan, tacy i słudzy. Oto Pan najwyższy począł być humanistą, począł być ludzkim, począł być Bogiem-Człowiekiem, aż i jego przedni konsyliarz ludzkim się staje, człowiekiem się Boskim staje, *homo Dei*”¹²¹.

2) Imitacja, emulacja, kreacja.

Tradycję humanistyczną można i należy badać również w odniesieniu do teorii i praktyki literackiego aktu twórczego. Ważność praktykowania poezji w kontekście humanistycznych idei dobrej sławy i owocnego życia wyraził pięknymi słowy Samuel ze Skrzypny Twardowski w swym wierszowanym *Nagrobku*: „Wielem pisał poemat, które w przyszłym lecie/ Świadczyć będą, żem nie żył próżno tu na świecie”¹²². W teoriach poetyckiej kreacji uderza obraz poety jako naśladowcy Boskiego dzieła stworzenia. Włączenie tej myśli w obręb dziedzictwa idei *humanitas* uzasadniał już Borowski, powołując się na wykład Sarbiewskiego *De perfecta poesi*: „Z wywodu Sarbiewskiego wynika niedwuznacznie, że antropocentryzm lub raczej antropotematyzm poezji (czy szerzej sztuki) to nic innego, jak naśladowanie antropocentryzmu Bog-artysty”¹²³. Idee humanistyczne mają też spore znaczenie dla wzajemnego oddziaływania tradycji pogańskiej i chrześcijańskiej, przejawiającego się w poszczególnych dziełach poprzez ukłasyfikowanie materii biblijnej lub reinterpretację tradycji mitycznej w duchu chrześcijańskim. Badacz tradycji humanistycznej nie może nie zwrócić uwagi na refleksję metapoetycką, realizowaną nierzadko

¹²¹ T. Młodzianowski, *Homilija na święto zwiastowania Bogarodzicy Panny*, w: idem, *Kazania i homilije na niedziele doroczne, także święta uroczyste, dla większej chwały Boga, Króla królów, Najjaśniejszej na zawsze Królowy polskij, Bogarodzicy Panny...*, cz. 1, t. 3, Poznań 1681, s. 490.

¹²² S. Twardowski, *Wybór poezji*, oprac. J. Niedźwiedź, Poznań 2002, s. 119 (*Nagrobek Samuela Twardowskiego, poety polskiego. Sam go sobie pisał Anno 1661*).

¹²³ A. Borowski, *Powrót Europy...*, s. 183.

poprzez alegoryczne *artes poeticae* nawiązujące do popularnych w dobie renesansu i baroku metafor odnoszących się do trudu poety (zwłaszcza figura pszczoły lub cykady)¹²⁴, a także w antropologicznym rozważaniu innych symboli związanych z poezją, np. lutni. Oddziaływania tradycji humanistycznej w dobie baroku możemy też szukać poprzez studia nad praktyką translatorską i emulacyjną tego okresu, przejawiającą się w sięganiu po wzory i inspiracje antyczne lub renesansowo-humanistyczne. Twórczość łacińskich poetów-jezuitów można rozpatrywać w tym wypadku dwojako: nie tylko jako imitacyjną, lecz również jako przedmiot imitacji, zarówno łacińskiej, jak i polskiej. Dotyczy to nie tylko znanych autorów; warto zwrócić uwagę na anonimowy wiersz *Łzy niepotrzebne*, zamieszczony w *Antologii polskiej poezji epoki baroku*. W utworze tym nie dostrzeżono dotąd gry z odą Sarbiewskiego IV 13:

Łzy niepotrzebne
 Kiedy by mogły łzy zabieżeć złemu,
 Albo [też?] w smutku ulżyć płaczącemu,
 Złotem by się łez przyszło dokupować,
 Ale jeśli nas nie mogą ratować,
 A śmierć nic na to nie dba i przygoda,
 Swą drogą idą, toć i płakać szkoda.
 Próżno to zgoła. Tak jak drzewo rodzi
 Owoc swych czasów, tak żal płaczem schodzi¹²⁵.

To nie tyle próba parafrazy, co przykład złożonej, intertekstualnej dyskusji nie tylko z Sarbiewskim, ale i z paradygmatem heroicznej etyki neostoickiej. Na pozór podąża poeta za argu-

¹²⁴ Por. D. Maleszyński, *Pszczola – „archipoeta”*. *Teoria mimesis w dawnej metaforze*, „Przegląd Humanistyczny” 1988, nr 10, s. 105–122; J. Domański, *O dwu znaczeniach metafory pszczoły*, „Archiwum Filozofii i Myśli Społecznej” t. 42, 1997, s. 57–72; P. Urbański, *Instar cicadae*, w: idem, *Theologia fabulosa, Commentationes Sarbievianae*, Szczecin 2000, s. 61–82; E. Buszewicz, *Sarmacki Horacy i jego liryka. Imitacja, gatunek, styl. Rzecz o poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*, Kraków 2006, s. 129–131.

¹²⁵ *I w odmianach...*, s. 645.

mentacją pierwszych czterech wersów sarmackiego Horacego („Si quae flent mala lugubres/ Auferrent oculi, Sidoniis ego/ Mercarer bene lacrimas/ Gemmis, aut teretum merce monilium”). Dodaje jeszcze krótki „wyciąg” ze strofy drugiej, dowodzącej, że łza nie ma też żadnej wartości konsolacyjnej. Nie wytacza jednak, jak Sarbiewski, całej stoicko-heroicznej maszyny, lecz w poincie kwituje te wywody ironiczną ripostą, utrzymaną w duchu czarnoleskich *Trenów*: „Próżno to”. Płacz, spełniający funkcję oczyszczającą, jest za każdym razem naturalną konsekwencją cierpienia, podobnie jak naturalne są cykle dojrzewania owoców drzewa. Dyskusja z tekstem dokonuje się za pośrednictwem innego tekstu, idee humanistyczne podejmowane są w barokowym duchu „niezgodnej zgodności”.

3) Kontynuacje i metamorfozy neoplatonizmu i neostoicyzmu. Tomy sceptyczne i melancholijne.

W europejskich badaniach nad humanizmem wskazuje się oddziaływanie tej formacji na rozwój wczesnonowożytnej filozofii. Czerpano inspiracje z arystotelizmu, platonizmu, stoicyzmu, epikureizmu i sceptycyzmu. Warto więc brać je pod uwagę, badając upowszechnienie tych wątków w literaturze¹²⁶ polskiego baroku jako rezultat renesansowej ewolucji humanistycznego procesu wprowadzania filozofii z sal szkolnych i cel klasztornych i czynienia jej przedmiotem zainteresowania ludzi świeckich¹²⁷. Obserwacja Domańskiego przekonuje, że ważna jest w tym kontekście zwłaszcza popularna obecność filozofii w literaturze. Estera Lasocińska, która skupiła się w swych badaniach na XVII-wiecznej poezji polskiej, dokonała jednak hierarchizacji: na pierwszym miejscu postawiła elitarny poziom „czystej” filozofii, na drugim wariant bardziej egalitarny, uproszczony, a na trzecim – działalność „pisarzy

¹²⁶ Pewnym drogowskazem w tej dziedzinie mogą być tomy: *Wątki neostoickie w literaturze polskiego renesansu i baroku*, red. P. Urbański, Szczecin 1999; *Inspiracje platońskie literatury staropolskiej*, red. A. Nowicka-Jeżowa, P. Stępień, Warszawa 2000.

¹²⁷ G.H.R. Parkinson, *op. cit.*, s. 85; por. J. Domański, *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris 1996.

wykorzystujących stoicyzm na zasadzie powtarzania zasłyszanych pojęć, fraz i sentencji, sięgających po najbardziej utarte i zbanalizowane wątki stoickie (np. motyw fortuny, niezmiennej cnoty)”¹²⁸. Można jednak przekornie stwierdzić, że nawet neostoicka refleksja poetów obdarzonych przez autorkę priorytetową pozycją, nosi na sobie znamiona lektury rozmaitych kompendiów i zbiorów użytecznych w rodzaju *Copia rerum et verborum*, uznawanych za istotne podłoże rozwoju myśli (a co za tym idzie, literatury) renesansowej¹²⁹.

Humanizm XVII w. naznaczony jest sceptycyzmem jako kontynuacja „sceptycznego humanizmu smutnych ludzi” przełomu XVI i XVII w.¹³⁰. Rysy takiego właśnie humanizmu możemy dostrzec – jak zaznaczył już Borowski – również w poezji jezuickiej, choćby w poezji Sarbiewskiego czy młodszego odeń Alberta Inesa. Sceptycyzm Sarbiewskiego dotyczy wiarygodności zmysłowego poznania:

Et sunt, quae, Lyce, cernimus?

An peccant fatuis lumina palpebris

Et mendax oculi vitrum?

An longa trahitur fabula somnii?¹³¹.

Melancholia wyraża się u niego smutną wanitatywną zadumą oraz manifestacją znużenia życiem, *taedium vitae*. W poezji Inesa melancholia łączy się ze swoistym poczuciem wyczerpania,

¹²⁸ E. Lasocińska, „Cnota sama z mądrością jest naszym żywotem”. *Stoickie pojęcie cnoty w poezji polskiej XVII wieku*, Warszawa 2003, s. 9. Badaczka traktuje humanizm raczej jako zjawisko trwające w określonym wymiarze czasowym, dlatego zwraca uwagę na zasługi „epoki humanizmu” dla spopularyzowania filozofii neostoickiej, nie mówi natomiast o ciągłym oddziaływaniu formacji humanistycznej.

¹²⁹ Por. A. Moss, *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought*, Oxford 1996.

¹³⁰ A. Borowski, *Powrót Europy...*, s. 187; por. F. Braudel, *op. cit.*, s. 37.

¹³¹ M.K. Sarbiewski, *Poemata omnia*, wyd. T. Wall, Stara Wieś 1897, s. 15 (*Ad Telephum Lycum*, Lyr I 7): „A czy rzeczy, które widzimy, Liku, istnieją? Czy może grzeszą tu błędne powieki, przesłaniające wzrok, i kłamliwe szkło oka? Może to długie sen snuje swą baśń?”.

zmęczenia. Rozważanie tych wierszy w kontekście humanizmu barokowego (czy: XVII-wiecznego) skłania do refleksji nad swoją formą obecności tradycji antycznej – przez zanegowanie, nie zaś zignorowanie. W poetyckiej modlitwie do Dzieciątka Jezus Ines prosi o dar snu:

O qui Liligero virginis in sinu
Blande pupe cubas, tu mihi languida
(Virgulam Mercurii temno) oculi vitra
Dulci sparge papavere¹³².

W całym wierszu dominuje nastrój zmęczenia, nawet rozdrażnienia (poprzez porównanie wyczerpanego człowieka do napiętej struny) i rozdarcia wewnętrznego.

Sceptyczne tony i swoisty smutek, a także silne oddziaływanie heroicznego etosu neostoickiego bywają dostrzegane również w polskiej literaturze dojrzałego baroku, np. u Lubomirskiego, którego twórczość pod wieloma względami stanowi kontynuację tradycji humanistycznej – można pod tym kątem badać *Adverbia moralia*, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, *Ermide*, *Tobiasza wyzwolonego*, *Eklezjastesa*, a nawet *Poezje postu świętego*¹³³.

¹³² A. Ines, *Oda LXXXVI, Quies post lectionem theologicam* (*Lyricorum centuria prima*, Dantiscum 1655): „O, piękne Dziecię, spoczywające na łonie Panny pośród lili! Rozsyp słodki mak (gardzę różdżką Merkurego!) na zmęczone szkła moich oczu” (tłum. E.B); zob. też *Przedziwna Matka Stworzyciela swego. Antologia dawnej poezji Maryjnej*, wybór i oprac. R. Mazurkiewicz, Warszawa 2008, s. 237.

¹³³ Nieco odmienny sposób podejścia do humanizmu Lubomirskiego, istotowo bliższy Angyalowi i Sokołowskiej, choć ujęty w kontekście historii idei, przedstawia Grzegorz Raubo (G. Raubo, *Światło przyrodzone. Rozum w literaturze polskiego baroku*, Poznań 2006). Inny nurt badań dotyczy metafizycznego ujęcia humanizmu Lubomirskiego (A. Czyż, *Ja i Bóg*, Wrocław 1988, s. 42: „Chrześcijański humanizm Lubomirskiego, nakierowany na osobę ludzką, zyskuje wypełnienie tam, gdzie błyska Bóg”).

6. *Conclusio*

To ogromnie trudno zmusić jedno słowo, żeby tyle znaczyło¹³⁴.

Zgromadzone tu reminiscencje i uwagi pokazują, że nie ma w polskim literaturoznawstwie jednomyślności co do charakteru i zakresu tzw. humanizmu barokowego. Historia tego pojęcia jest nadal *in statu nascendi*. Na niejednoznaczność rozumienia tego terminu przez poszczególnych badaczy ma wpływ nie tylko wielość poglądów na istotę nurtu humanistycznego w Europie czy świecie, lecz także funkcjonowanie i trwanie w literaturze przedmiotu nie zawsze uzasadnionych stereotypów myślenia. Niektóre ustalenia historyków literatury nabierają mocy sprawczej, „stwarzają” niejako ontologię danego zjawiska i żyją w pracach innych badaczy, tymczasem domagają się dzisiaj rewizji lub uzupełnienia.

Termin „humanizm” stał się tak oczywisty, że spotykając się z nim i używając w odniesieniu do epok dawnych nie zawsze mamy świadomość popełnianego anachronizmu czy nadużycia. Dlatego historyk literatury dawnej powinien w zasadzie unikać go, posługując się słowami takimi jak *humanitas*, tradycja humanistyczna, ideał humanistyczny czy edukacja humanistyczna. Nie zawsze jednak takie unikanie jest możliwe. Powinniśmy jednak przede wszystkim myśleć o humanizmie jako tradycji, budującej formację człowieka na podstawie lektury spuścizny starożytnych oraz oddziaływania tekstu i mowy. Tradycja taka niesie z sobą określone idee i wzorce, nie jest jednak *ex definitione* „religijna”, „antyreligijna”, „prokościelna” czy „antykościelna”, „chrześcijańska” czy „pogańska”, a jeśli określamy ją epitetem, związanym z cechami charakterystycznymi dla danego autora i środowiska, to nie oddaje on istoty humanizmu. Trudno też wyodrębnić zjawisko, które byłoby samo przez się humanizmem, jak chciał Angyal, „barokowym”. Możemy badać jedynie „kontynuacje i metamorfozy” tradycji humanistycznej w interakcji z realiami, prądami i modami

¹³⁴ L. Caroll, *O tym, co Alicja...*, s. 89.

epoki. Czyniąc to, powinniśmy rzetelnie opisywać zjawiska literackie w ich kontekście historycznym, nie tracąc z oczu ważnych dla doby baroku uwarunkowań społecznych i religijnych, tendencji edukacyjnych, mód literackich etc. Jak zauważa Elizabeth Nitchie:

Wiele uroków *Raju utraconego* ukryje się przed tymi, którzy nie są zaznajomieni z tradycją biblijną i antyczną, nie znają się na purytanizmie ani na siedemnastowiecznym humanizmie. Jeśli nie będziemy świadomi historycznych i społecznych okoliczności, które je zrodziły, to ani *Raj utracony*, ani *Absalom i Achitofel* ani *Lok porwany* nie utracą ani trochę swej doniosłości jako poematy. Będą tylko mniej doniosłe dla nas, a my będziemy o tyleż gorszymi badaczami. Nie one tracą, lecz my. Wzbogacenie i poszerzenie naszej przyjemności jest godne wszelkiego wysiłku, jaki może się okazać konieczny¹³⁵.

¹³⁵ E. Nitchie, *The Criticism of Literature*, New York 1929, s. 15.