

Ireneusz Szczukowski
UKW Bydgoszcz

**„ĆWICZCIE SIĘ NABOŻEŃSTWIE”.
IGNACJAŃSKI *MODUS VIVENDI*
W KAZANIACH
TOMASZA MŁODZIANOWSKIEGO**

Spuścizna kaznodziejska Tomasza Młodzianowskiego, zamknięta w cztery obszerne tomy, wydaje się interesująca dla badaczy kultury religijnej doby baroku nie tylko ze względu na obfitość materiału, ale także jej różnorodność. Spisane w niezwykle barwnym i żywym języku ojczystym kazania i homilie cechuje zarówno niejednorodność konstrukcyjna (aczkolwiek mieszcząca się w regułach siedemnastowiecznej *ars predicandi*), jak i tematyczna¹. W tekstach Młodzianowskiego przecinają się różne kody wypowiedzi: retoryczne uporządkowanie kościelnych oracji spotyka się z językiem pojęć teologicznych, hermeneutyka tekstów biblijnych splata się z realiami obyczajowymi czy społeczno-politycznymi, przestrogom moralnym towarzyszą liczne egzemplia, a objaśnianie prawd religijnych łączy się ze schematem medytacji, znanym choćby z pism Ignacego Loyoli². Barokowy predykant nie stroni zatem od apli-

¹ Zob. podstawowe studia: F. Greniuk, *Tomasz Młodzianowski teolog – moralista*, Lublin 1974; M. Brzozowski, *Kulturowe i historyczne uwarunkowania kaznodziejstwa Tomasza Młodzianowskiego*, Lublin 1988; F. Bargiel, *Tomasz Młodzianowski SJ (1622–1686) jako filozof z kręgu myśli saurecjańskiej*, Kraków 1987; J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1, Lublin 1994, s. 264–276.

² Zob. szerzej: E. Poprawa-Kaczyńska, *Ignacjański modus meditandi w kulturze religijnej późnego baroku. Rekonesans*, w: *Religijność literatury polskiego baroku*, red. Cz. Hernas, M. Hanusiewicz, Lublin 1995, s. 259–270; A. Kapuścińska, *Theatrum meditationis. Ignacjanizm i jezuitizm w duchowej i literackiej kulturze Pierwszej Rzeczypospolitej – źródła, inspiracje, idee*, w: *Drogi duchowe katolicyzmu polskiego XVII wieku*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2015, s. 119–229.

kacji różnych kodów wypowiedzi po to, by skłonić słuchacza (odbiorcy) do postaw zgodnych z określonym modelem życia.

W pouczeniach Młodzianowskiego, skierowanych do ludzi świeckich, nie znajdziemy rozbudowanych wypowiedzi poświęconych meandrom kontemplacji czy mistyki, ale podstawowe reguły dotyczące życia duchowego. Reguły te korespondują z chrześcijańską wizją jednostki ludzkiej jako oddającej się nieustannemu przekształcaniu, przemodelowaniu siebie i własnej egzystencji.

Widzenie chrześcijaństwa w kontekście szeroko rozumianej antropotechniki pozwala na usytuowanie kazań Młodzianowskiego w relacji do ćwiczeń duchowych, tak mocno propagowanych przez przedstawicieli Towarzystwa Jezusowego. W tekstach ignacjańskich można dostrzec bowiem podstawowe zasady „troski o siebie”, które znane od starożytności, przetworzone w pismach Ojców Kościoła, znalazły swe odbicie w rozpowszechnionych w dobie baroku *exercitia spiritualia*³. Peter Sloterdijk pisze:

Miejsce Loyoli w historii technik podmiotowych jest tak szczególnie znaczące dlatego, że osadziły się tu doskonale wyraźnie wszystkie wcześniejsze warstwy ćwiczenia autoplastycznego. Co rozpoczęło się w musztrach greckich i rzymskich żołnierzy i przejęte zostało przez atletów, względnie gladiatorów, zanim wreszcie chrześcijańscy eremici i cenobici nie przyswoili sobie tajemnic ascezy tamtych agonistów – wszystko to powraca w egzystencji niespełnionego żołnierza po 1521 roku, żeby wyzwolić najsilniejszy zryw nowych musztr psychotechnicznych (...). Musztry jezuickie, ten autogeny trening skruchy w trzydzieści srogich nocy skrajnej konsolidacji, tworzą w swoim czasie niewątpliwie najmłodszą warstwę w stratogramie staroeuropejskich kultur ćwiczeń, którego dawne i najdawniejsze warstwy pochodzą z początku heroizmu i atletyzmu⁴.

Zdaniem niemieckiego filozofa, kreślącego projekt rozumienia nowoczesności jako świata ludzi ćwiczących, oddających się technikom modelowania

³ W swych wstępnych adnotacjach Ignacy Loyola pisze: „Pod mianem «Ćwiczenia duchowne» rozumie się wszelki sposób odprawiania rachunku sumienia, rozmyślenia, kontemplacji, modlitwy ustnej i myślniej i inne działania duchowne (...). Albowiem jak przechadzka i bieg są ćwiczeniami cielesnymi, tak podobnie ćwiczeniami duchownymi nazywa się wszelkie sposoby przygotowania i usposobienia duszy do usunięcia wszystkich uczuć nieuporządkowanych, a po ich usunięciu – do szukania i znalezienia woli Bożej w takim uporządkowaniu swego życia, żeby służyło to dla dobra i zbawienia duszy” – Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, przeł. M. Bednarz, wyd. III, Kraków 1995, s. 5. W innym miejscu czytamy, że *Exercitia spiritualia* służą do „przewycięzenia samego siebie i do uporządkowania życia – bez kierowania się jakimkolwiek przywiązaniem, które byłoby nieuporządkowane” (s. 18).

⁴ P. Sloterdijk, *Musisz swe życie odmienić. O antropotechnice*, przeł. J. Janiszewski, wstęp A. Żychliński, Warszawa 2014, s. 431.

siebie, aby uchwycić sens religii, należy przede wszystkim rozumieć ją nie w kontekście doktryny, norm moralnych, systemów obrzędowo-symbolicznych, ale przede wszystkim jako podręczny zestaw zachowań służący „autoplastyce”. Autor *Krytyki cynicznego rozumu* notuje:

Zamierzam wykazać, że nawrót do religii jest tak samo niemożliwy, jak powrót samej religii w ogóle – z tego prostego powodu, że nie istnieje żadna „religia” i „religie w ogóle”, a jedynie rozumiane błędnie jako takie spirytualne systemy ćwiczeń, praktykowane już kolektywnie – tradycyjnie: kościół, ordo, umma, *sangha*, już to indywidualnie – we wzajemnej grze z własnym Bogiem (...). Tym samym bezprzedmiotowe staje się drażliwe rozróżnienie między „prawdziwą religią” a przesądem. Istnieją jedynie systemy ćwiczeń. Mniej lub bardziej zdolne do rozprzestrzeniania się, mniej lub bardziej tego godne⁵.

W niniejszym artykule, co jest sprawą oczywistą, nie interesuje mnie współczesna debata nad postsekularyzmem, w której głos Sloterdijka jest wyraźnie słyszany, ale sposób, w jaki niemiecki uczoney artykułuje podstawowe sensy związane z antropotechniką:

W naszym przedsięwzięciu badawczym chodzi o ni mniej, ni więcej, tylko o wprowadzenie alternatywnego języka, a z nim odmiennego spojrzenia na grupę fenomenów, dla których tradycja zawarowała określenia takie jak „spirytualność”, „pobożność”, „moralność”, „etyka”, „asceza”⁶.

Sloterdijk w drugiej części swego monumentalnego dzieła dokonuje eksplikacji podstawowych kategorii związanych z ideą przekształcania siebie, do których zalicza: ścisłe reguły postępowania, odseparowanie od świata, odejście od zwyczajności, pozyskanie i przewyciężanie siebie, samotność, wreszcie decydująca pozycja trenera i nauczyciela, udzielającego wskazówek dla rzeszy adeptów⁷. Wielostronne analizy poczynione przez autora *O gorliwości Boga* wpisują się do pewnego stopnia w obszar tych zamierzeń badawczych, które bez trudu można spotkać w tekstach Michela Foucault czy Pierre’a Hadot. Przypomnę, że dla tych myślicieli, niezależnie od rozbieżności stanowisk, różne mutacje starożytnej maksymy *nosce te ipsum* definiowanej w kategoriach troski o siebie stale obecne są w dziejach kultury europejskiej. Jej refleksy spotykamy

⁵ Ibidem, s. 6.

⁶ Ibidem, s. 8.

⁷ Ibidem, zwłaszcza s. 291–430.

co prawda w chrześcijaństwie, ale zdaniem Foucault, antyczna *cura sui* w tej religii uległa daleko idącym modyfikacjom. Zespółiła się ona z technikami doskonalenia siebie, które nade wszystko wiązały się z rozpoznaniem i identyfikacją własnej sytuacji egzystencjalnej jako skończonej i grzesznej⁸. Mówiąc o znaczeniu idei samopoznania jako podstawy budowania podmiotowości, należy też pamiętać o *paidei*, jej różnorodnych wcieleniach (w tym o erazmiańskim humanizmie), które oddziaływały na piśmiennictwo jezuickie⁹. Zakreślony powyżej kontekst interpretacyjny stanie się wiodący w niniejszym artykule, próbującym odsłonić te fragmenty kazań, które uruchamiają najważniejsze elementy chrześcijańskiego modelu troski o siebie. Nie oznacza to, że rezygnuję całkowicie z tradycyjnej teologii duchowości. Prace powstałe na jej kanwie stanowią bowiem podstawowe wprowadzenie w świat ignacjańskich ćwiczeń¹⁰.

Udzielanie wskazówek służących „poprawie” życia oraz jego uporządkowaniu, o czym już wspominałem, bezpośrednio łączy się ze sztuką przepowiadania, nieustannego adaptowania czy aktualizowania biblijnych sensów. Tak też dzieje się w *Homilii dwudziestej szóstej po Świątkach*. Wykorzystana przez Młodzianowskiego przypowieść o pszenicy i kłokolu służy m.in. ukazaniu Chrystusa-mówcy, próbującego swymi słowami dotrzeć do słuchaczy, oraz wyjaśnieniu funkcji, jaką winien pełnić kaznodzieja. Polega ona przede wszystkim na kontynuacji nauczania Zbawiciela. Młodzianowski drugą część swej homilii otwiera następującymi słowami: „Nic się przez woli Boga naszego nie dzieje, przed wieki przejrzał P[an] Bóg, iżem ja do was kazać mam, i wy, mnie słu-

⁸ Zob. przykładowe prace: M. Foucault, *Historia seksualności*, t. 3: *Troska o siebie*, przeł. T. Komendant, Warszawa 2000; tenże: *Hermeneutyka podmiotu*, przeł. M. Herer, Warszawa 2012; tenże, *Rządzenie żywymi*, M. Herer, Warszawa 2014; zob. także: P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 1992, tenże, *Czym jest filozofia antyczna?*, przeł. P. Domański, Warszawa 2000; tenże, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, przeł. P. Domański, Warszawa 2004; J. Kurek, *Paideia rzymska. Model formowania człowieka w myśli Seneki, Epikteta i Marka Aureliusza*, Warszawa 2016. Warto w tym miejscu wspomnieć także prace: P. Rabbow, *Seelen-führung. Methodik der Exertition in der Antike*, München 1954 oraz studium G. Agambena, *The Highest Poverty. Monastic Rules and Form-of-Life*, trans. A. Kotsko, Stanford 2013.

⁹ Na temat antycznych źródeł pojęcia *paideia* zob. klasyczną monografię: W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001; tenże, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, przeł. K. Bielawski Bydgoszcz 2002. Zob. także syntetyzujące omówienie J. Dąbkowskiej-Kujko, *Jezuicka paideia*, w: *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, red. M. Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa 2009, s. 154–190. Zob. także: *Pedagogika ignacjańska. Historia. Teoria. Praktyka*, red. A. Królikowska, Kraków 2010.

¹⁰ Zob. np. H. Rahner, *Geneza i duch pobożności Ignacjańskiej*, w: św. Ignacy Loyola, *Pisma wybrane. Komentarze*, oprac. M. Bednarz, współpraca S. Filipowicz, R. Skórka, t. 1, Kraków 1968, s. 604–676; J. Augustyn, *Medytacja Ignacjańska. Geneza i praktyka*, Kraków 2012.

chać: i jesteście wy (że tak rzekę) rolą mnie od P[ana] Boga nadaną”¹¹. Podkreślenie nauczycielskiej funkcji urzędu kapłańskiego za pomocą stereotypowej topiki wstępu: „ja mówię” – „wy słuchacie”, wzmocnionej dodatkowo odwołaniem do Boga, w imieniu którego wypowiada się jezuita, współbrzmi z następującą sekwencją, w której kaznodzieja – duchowy przewodnik i „trener” ocenia oraz klasyfikuje odbiorców, wedle ich statusu w drodze do doskonałości: „Dzielię was słuchaczy moich na trzy części, na doskonałych, na postępujących w duchu i na tych, co często upadają, grzeszą, a przedcięży chcieli do nieba dogramolić, zbawiennymi zostać”¹². Zgodnie z zastosowaną typologią Młodzianowski udziela podstawowych rad, służących rozwojowi duchowemu, który należy od określonego zestawu ćwiczeń. Dla pierwszej grupy, jak skromnie przyznaje jezuita, nie dysponuje żadnymi naukami, ale „raczej (...) abym się od niech P[ana] Boga kochać nauczył”¹³. W wyzyskanym cytacie pozycja nauczyciela nie ulega osłabieniu – jezuita wyraża po prostu przekonanie, że każdy, kto naśladuje Chrystusa, upodobnia się do niego, jest obiciem samego Mistrza, a więc stanowi wzór do kolejnych odzwierciedleń w nigdy niekończącym ruchu ku zjednoczeniu z Bogiem-człowiekiem¹⁴. Dlatego też jezuita koncentruje się na radach, które przekazuje kolejnym dwóm grupom słuchaczy. Przyjmują one następujący charakter:

Drugi stan jest ludzi postępujących, tym daję trzy przestrogi. Pierwsza: Zalecam im (...) osobność, pustynię, a w szczególności mówiąc, milczenie, popraw się w języku, obaczysz, że duchowniejszym będziesz. Rzecz niepodobna, przy świętgotliwości, rozmowach bezpotrzebnych, świętym zostać.

Druga: Niech się ćwiczą w obecności P[ana] Boga naszego, najłacniejszy i najpotrzebniejszy sposób obecności Boskiej jest, stawiać się częstokroć sercem i myślą przy nogach Zbawiciela naszego, do niech się przytulać (...).

Trzecia: Sprawy swoje wysokimi intencyjami ozdabiać i miałyby to być materia szczególna, lub rozmyślania, lub rozmów duchownych upatrzeć; te afekty będą czynił, gdy wstaję, te, gdy pójde spać, kimkolwiek potykając się, te. Spróbujcie, a w szczęśliwej wieczności, podziękujecie mi, że prosty, ale dobry przemysł.

¹¹ T. Młodzianowski, *Kazania i homilije na niedziele doroczne, także święta uroczystsze*, Poznań 1681, t. 2, s. 362.

¹² Ibidem, s. 362.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Zob. Z. Mitosek, *Mimesis i religia (O Naśladowaniu Chrystusa Tomasza á Kempis)*, w: *Mimesis w literaturze, kulturze i sztuce*, red. Z. Mitosek, Warszawa 1992, s. 173–192.

A ludziom zaś poczynającym, grzesznym, świeckim, co za nauki a proste podam, aby z grzechów się dźwignąć mogli.

Pierwsza: Niech będzie pamięć na wieczność (...). Pamiętaj na rzeczy ostatnie, pamiętaj na wieczność, a nigdy nie zgrzeszysz. Pamiętaj niektórych, z którymi zgrzeszył, niektórzy już dawno w piekle (...).

Druga nauka: Kochaj się w Panu Jezusie Ukrzyżowanym, w Matce jego najświętszej, miłość P[ana] Jezusa Ukrzyżowanego zgasi w tobie wszystkie pożądliwość cielesną (...).

Trzecią naukę daję: Odstrzelcie się dla Boga żywego, od zwyczaju, jednym grzechem śmiertelnym, często urażać P[ana] Boga swojego. Zwyczaj grzeszenia furman to, który do piekła wiezie¹⁵.

Przywołanie dłuższego fragmentu wydaje się niezbędne dla eksplikacji sensów zawartych we fragmencie homilii. Jaki zatem dyskurs związany z antropotechniką uruchamia jezuita? Przede wszystkim, co symptomatyczne dla życia monastycznego (ale też antycznych reguł *cura sui*) zaleca odosobnienie, które warunkuje – jakby powiedział Sloterdijk – procedury „odseparowania od otoczenia i wycofania w siebie”¹⁶. Wycofaniu z „wewnątrzświatowej” egzystencji towarzyszy panowanie nad mową – to podstawowa reguła ćwiczeń, której rodowód znajdziemy zarówno w Biblii, antyku, a nade wszystko w niezwykle rozbudowanej formie tekstów, które wyszły spod pióra wszelkiej maści anachoretów, rozumiejących milczenie jako znak otwarcia na słowo samego Boga rozbrzmiewające w ciszy, które nie ma nic wspólnego ze słowem ludzkim, ulotnym i komunikującym się ze światem zewnętrznym¹⁷. Kolejna wska-

¹⁵ T. Młodzianowski, op. cit., t. 2, s. 363.

¹⁶ P. Sloterdijk, op. cit., s. 414. Zob. np. I. Loyola, op. cit., s. 17–18 („Z takiego odosobnienia płyną trzy główne korzyści (...). Pierwsza: Odłączając się od wielu przyjaciół, znajomych i od wielu zajęć nie zawsze dobrze uporządkowanych, i czyniąc to w tym celu, aby służyć Panu Bogu naszemu i chwalić go, nie mała ma zasługę w oczach jego Boskiego Majestatu. Druga: Będąc tak odosobnionym i mając umysł niezaprzątnięty wieloma sprawami, lecz całe swoje staranie kierując ku jednej tylko sprawie, mianowicie ku służbie swemu Stwórcy i ku postępowi swej duszy, swobodniej posługuje się swymi władzami naturalnymi do szukania pilnie tego, czego tak bardzo pragnie. Trzecia: Im bardziej dusza jest samotna i odosobniona, tym bardziej staje się sposobna do tego, by się przybliżyć do Stwórcy i Pana swego i dosięgnąć go”).

¹⁷ Zob. np. R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994. Dla przykładu warto przypomnieć: Tomasz á Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, przeł. A. Kamieńska, Warszawa 1994, s. 31–32 („Strzeż się, jak tylko możesz ludzkiego zgielku, bardzo bowiem szkodzi gadanie o sprawach błahych (...). Szybko owieje nas pustka i schwyta w swe sidła. Jakże często wolałbym myśleć niż przebywać wśród ludzi. Ale czemuż to tak często chętnie gadamy i wdajemy się w rozmowy, jeśli tak rzadko udaje nam się bez skazy sumienia wrócić do swej ciszy?). I. Loyola, dz. cyt., s. 26–27 („Nie mówić słów próżnych. Mam na myśli takie słowa, które ani mnie, ani drugiemu nie przynoszą pożytku, ani też nie są ku temu skierowanie (...).

zówka, by stawiać siebie, jak mówi Młodzianowski, „przy nogach Zbawiciela”, ma swe bezpośrednie źródło w *Ćwiczeniach duchownych*, w których rekolektant kończy medytację rozmową z Ukrzyżowanym. Następna pojawiająca się dyrektywa dotyczy zestawu ćwiczeń umożliwiających zachowanie czujności o każdej porze dnia, zarówno w relacji do siebie, Stwórcy, jak i innych ludzi¹⁸. Dla trzeciej grupy („grzesznych”) Młodzianowski dysponuje zwięzłymi radami – są nimi afekt do Chrystusa i Maryi, pamięć o wieczności, która ma budzić lęk przed eschatologiczną konsekwencją grzechu oraz chronić przed potępieniem¹⁹. Wreszcie, co charakterystyczne dla antropotechniki, pojawia się mowa o porzuceniu złych nawyków, „zwyczaju grzeszenia”, na rzecz tych, które będą człowieka prowadzić do cnoty. Można zatem doszukiwać się w tym sformułowaniu refleksu pojęcia *habitus*, znanego z pisma Arystotelesa, Cyserona i św. Tomasa, rozumianego jako stałej dyspozycji do czynienia dobra, praktykowania danego sposobu życia²⁰.

Chrześcijańska (w tym szczególnie jezuicka) mowa o nadawaniu odpowiedniego kształtu jednostkowej egzystencji łączy się z pouczeniem o różnorodnych formach medytacji. Młodzianowski zachęca więc do pogłębienia pobożności. „Wtóra” część *Kazania II. Na niedzielę dwudziestą po Świątkach* w całości została poświęcona modlitwie, która stanowi zasadniczy element ćwiczeń duchowych. Jezuita wskazuje, czym jest „nabożeństwo wewnętrzne” i „jak sobie postępować mamy z P[anem] Bogiem naszym”. Oto dwa przykłady zdradzające podstawowe błędy w sztuce religijnego formowania siebie:

Druga przyczyna nienabożeństwa chrześcijańskiego w modlitwach jest: Żeśmy nazbyt ponurzeni w zabawach, zamysłach powierzchownych, z nimi nazbyt sklejeni. (...) Zanurzenie w rzeczach doczesnych sprawuję w ludziach tę w nabożeństwie nieczułość.

Trzecia przyczyna nienabożeństwa w modlitwach chrześcijańskich jest: Za mało zażywają modlitwy wewnętrznej, a wewnętrzna modlitwa bardziej oświeca, bardziej sumienie naprawuje, ściślej z Bogiem łączy, kto nie wierzy, niech spróbuje. Z modlitwy wewnętrznej różnie się ludzie wymawiają, mówią niektórzy: Nie umiem rozmyślać! To się naucz, mówić nie umiałeś, a mówić nauczyłeś się, a potrzeb-

Bo we wszystkim (...) jest rzeczą zasługującą mówić w sposób dobrze uporządkowany, a znów grzechem jest mowa nieuporządkowana i bezużyteczna”).

¹⁸ Zob. Ignacy Loyola, op. cit., s. 22–24.

¹⁹ Zob. najbardziej znaną wypowiedź, stanowiącą *loci communes* moralnych pouczeń: „We wszystkich sprawach twoich pamiętaj na ostatnie rzeczy twoje, a na wieki nie zgrzeszysz” (Syr 7, 40).

²⁰ Zob. szerzej P. Sloterdijk, op. cit., s. 254–258.

niejsza modlitwa wewnętrzna, którą jest mowa do Boga, niż mowa powierzchowna. Drudzy się wymawiają: Nie mogę rozmyślać! Dziwna rzecz, tak długo o rzeczach próżnych myślisz (...), czemuż cię nie stanie na to, abys o Bogu rozmyślał!²¹

W pouczeniu jezuita przebija refleksja nie tylko o porzuceniu doczesnych spraw jako fundamencie pobożności, ale także przekonanie o tym, że kluczem do pogłębionej modlitwy jest jej nieustanne praktykowanie, do czego zresztą zachęca i namawia Młodzianowski. Dla barokowego kaznodziei wypracowanie określonych umiejętności jest czymś naturalnym w życiu człowieka, dotyczy także jego rozwoju duchowego. Nieco dalej barokowy kaznodzieja dookreśla swe dyrektywy, dając słuchaczom konkretny przykład rozmyślenia:

Podam tu sposób jeden modlitwy, co go (...) Ś[więty] Ignacy nazywa wtórym sposobem modlenia się, który na tym należy, aby słów powierzchownych wewnętrzne akty przydawały się i przykładały. Przebierzę tak z wami Pozdrowienie Anielskie. Zdrowaś Maryja. Pozdrawiam cię najświętsza Panno, z tym afektem, z jakim cię kiedykolwiek począwszy od Anioła Gabriela, którykolwiek sługa Boży pozdrowiał, pozdrawiać będzie! Albo pomyśl tak: Już podobno nie długo pozdrawiać cię będę Bogurodzico Panno, a będę też miał szczęście pozdrowić cię w niebie! Albo pomyśl tak (...)²².

Młodzianowski – „trener” i pedagog traktuje swe kazanie jako środek do upowszechnienia medytacji związanej z rozważaniem słów zawartych w modlitwie *Ave Maria*. W kolejnej części swej kościelnej oracji jezuita przechodzi do zasadniczego aspektu przekazywanych wskazówek – kontemplacji męki Chrystusa. Zwróćmy uwagę na początek i zakończenie wypowiedzi:

Podam jeszcze nie ćwiczoną, zabawną, jeden sposób rozmyślenia: Staw sobie przed oczy duszy swojej, Pana Jezusa Ukrzyżowanego (...): Wyraż sobie twarz jego nachyloną, (...) wyraż sobie grzbiet biczowaniem ukatowany; ale i krzyżem otarty: wyraż ręce przybite, ociekłe; nogi osinałe (...) wyraż go sobie konającego, umierającego (...), uczynź że to krótkie rozmyślenie: Bóg mój, Bóg mój, za mnie umiera, ja obrażać go mam. Wolę tysiącuroć umrzeć niżeli zgrzeszyć.

Uczynź drugiego dnia rozmyślenie, które na przykład grzechy twoje, Pana Jezusa ukoronowały, które mu ręce zraniły.

Trzeciego dnia rozmyślaj w utrapieniu swoim: Chrystus mój a mnie ukrzyżowany, czemuż mam sobie na krzyżu tęsknić! Zachcesz li się pobudzić do miło-

²¹ T. Młodzianowski, op. cit., t. 2, s. 198.

²² Ibidem, s. 198.

ści Bożej (...). Niech to będzie sposób rozmyślania, ludziom prostym, z którego by i najprostszy, Bogu się wymówić nie może²³.

Powyższy „instruktaż” koresponduje z zestawem ćwiczeń, o których wspomniał jezuita już we wcześniej przywoływanej homilii, w której pamięć o śmierci Zbawiciela ordynował, jak to określił, „ludziom postępującym” i „grzesznym”. W cytowanej wypowiedzi Młodzianowski znacznie pogłębia sposób rozmyślania, wedle którego, zgodnie z zasadą zastosowania zmysłów, należy rozważać znaczenie męki Chrystusa w kontekście własnych grzechów, co, przypomnijmy, zalecał swym adeptom Ignacy Loyola²⁴. W poczynionych wskazówkach także bez trudu można dopatrzeć się nawiązań do rozkładu ćwiczeń, który w kazaniu przyjmuje tylko szczątkowy kształt. Są one są bowiem przeznaczone dla „ludzi prostych”, niewprawionych w móżdżkach duchowego treningu.

Barokowy kaznodzieja, mówiąc o drodze ku Bogu, zgodnie zresztą z duchem potrydenckiej epoki, dokonuje konfrontacji dwóch światów: tego znanego, opartego na zakorzenieniu w codzienności, utartych regułach komunikacji oraz tego, który wyłania się wraz z odrzuceniem zwyczajności²⁵. W jednej z homilii czytamy: „Gdy Chrystus daje pamiętne słowa uczniom swoim, czuje w sobie wewnętrzne natchnienie, dać też chrześcijanom, nie tym, którzy do wysokiej się doskonałości zabierają, ale tym, co w pospolitym życiu, przy świeckich zabawach, i rozrywkach, zbawienia przedcie szukają”²⁶. Konwersja łączy się z odmianą życia, odseparowania i zdystansowania wobec światowych marności: „Dźwignijcie serca wasze do P[ana] Jezusa, aby nie dał ich, tym obłudom świeckich zdradzać”²⁷. Ta wyrażona w sposób bezpośredni zasada postępowania koresponduje z figurami obrzydającymi, które są nieodłączne od schematycznych metafor identyfikowanych jako *fuga saeculi* czy *contemptus mundi*²⁸. Należy też dodać, że w kaznodziejskim dyskursie nieustannie oskarżanie docze-

²³ Ibidem, s. 199.

²⁴ I. Loyola, dz. cyt., s. 35 („Wyobrażając sobie Pana naszego Jezusa Chrystusa, obecnego i wiążącego na krzyżu, rozmawiać z nim, pytając go, jak to on, będąc Stwórcą, do tego doszedł, że stał się człowiekiem, a od życia wiecznego, przeszedł do śmierci doczesnej i do konania za moje grzechy. Podobnie patrząc na siebie samego pytać siebie: com ja uczynił dla Chrystusa? Co czynię dla Chrystusa? Com powinien uczynić dla Chrystusa? I tak widząc go w takim stanie przybitego do krzyża, rozważyć to, co mi się wtedy nasunie”).

²⁵ Zob. szerzej P. Camporesi, *Laboratoria zmysłów*, przeł. J. Ugniewska, Gdańsk 2005, s. 173.

²⁶ T. Młodzianowski, op. cit., t. 1, s. 156.

²⁷ Ibidem, s. 241.

²⁸ P. Sloterdijk, op. cit., s. 414.

sności wiąże się z technikami perswazyjnymi, w dużej mierze opartymi na licznych amplifikacjach idei *vanitas* oraz swoistej interpretacji biblijnych cytatów, dostarczających inwencji dla moralizatorskich uwag. Młodzianowski, odwołując się do biografii króla Dawida, podkreśla zatem „omyślność” wartości doczesnych²⁹ czy nicość bogactwa, co można zauważyć w interpretacji sceny Wniebowstąpienia: „Ludzie duchowni będą mówili: Chrystus, że z ziemi do nieba wstępował, że z świata tego schodził, oto nic z sobą nie bierze (...), abyście wszyscy ludzie bogaci (...) nie rozumieli, że (...) skarby wasze z wami tam weźmiecie, wszystko to tu zostanie”³⁰. Wskazywaniu marności ludzkiej egzystencji towarzyszą skonwencjonalizowane obrazy świata mającego człowieka pozornymi dobrami. Łączą się one, co łatwo przewidzieć, z nawoływaniem do medytacji nad ulotnością życia i nieuchronnością kresu³¹. W tej optyce można też usytuować kazania adwentowe poświęcone sprawom ostatecznym, które ze względu na rozbudowaną tematykę eschatologiczną zazwyczaj interpretowane są jako wyraz ówczesnie panującego klimatu lęku czy teologii strachu. Niezależnie od słuszności owych, zresztą często ogólnikowych, spostrzeżeń, należy jednak pamiętać o dynamice roku liturgicznego z jego mnemotechniczną funkcją uobecnienia najważniejszych wydarzeń związanych z historią świętą.

W kazaniach adwentowych szczególnie wybrzmiewa tembr pouczeń o konsekwencji grzechu, gotowości na śmierć oraz powtórny przyjsciu Chrystusa. Procesowi nawrócenia towarzyszy zatem refleksja polegająca głównie na rozpoznaniu własnej skończonej kondycji, odrzuceniu świata i wzbudzeniu pragnienia osiągnięcia niebiańskiego szczęścia. Symptomatyczne dla cyklu oracji adwentowych Młodzianowskiego jest to, że zostały one skonstruowane na wzór *Ćwiczeń duchownych* Ignacego Loyoli. We wstępie do kazania *Na pierwszą niedzielę adwentu albo uważanie o końcu, dla którego stworzony człowiek* Młodzianowski ujawnia, jakie jest źródło jego oratorskiej inwencji: „Radcibym zawsze, ale mianowicie podczas adwentu świętego, do was duchem Ś[w]. Ignacego kazał”³². Przepowiadanie „duchem Ignacego”, by powtórzyć sformułowanie barokowego moralisty, oznacza po prostu wprowadzanie słuchaczy (czytelników) w arkana ćwiczeń, opartych na bogatym zasobie medytacji, rozmyślań i modlitw. Młodzianowski pisze: „Napisał Ś[w]. Ojciec uważanie jedno, które

²⁹ Zob. T. Młodzianowski, t. 1, s. 267–272.

³⁰ Ibidem, s. 201.

³¹ Zob. np. Ibidem, s. 241–242.

³² T. Młodzianowski, op. cit., t. 2, s. 419.

nazwał fundamentem: bo jako na fundamencie buduje się dom, i bez niego budować się nie może, tak i na tym uważaniu gruntuje się duchowne życie, i bez tego uważania nikt życia polepszyć nie może (...). Stworzony jest człowiek na ten koniec, aby P[ana] Boga swego chwalił i szanował, a jemu służąc, był potym zbawiony”³³. To zdanie, zapożyczone z tekstu Loyoli, rozpisane w dalszej części kazania za pomocą amplifikacji, ma wzbudzić w słuchaczach miłość do Stwórcy i niechęć do grzechu. Uporządkowaniu życia może zatem pomóc medytacja, wnikliwe wejście w położenie człowieka w strukturze bytu.

Przewyciężeniu siebie, skłonności upadłej natury do występków, służą zatem rozbudowane kazania, w których Młodzianowski przypomina słuchaczom o wieczności, roztaczając przed odbiorcą wizję piekła i jednocześnie ukazując konsekwencje ludzkich przewin. Z jednej strony mamy do czynienia z konwencjonalnym wyjaśnieniem, czym jest *inferenum*, jakie kary czekają na człowieka zniewolonego namiętnościami, z drugiej zaś pojawiają się nawiązania do ignacjańskiej sztuki medytacji. *Kazanie na niedzielę czwartą adwentu albo uważanie o piekle* w samym tytule zdradza zamiar kompozycyjny oparty na schemacie rozmyślenia, nieodzownego od podziału na sekwencje (czasowniki: „podźmy”, „zabawmy się”) i „rozmowę duchowną”, według których należy zgłębiać „nieszczęśliwą wieczność”:

Punkt 1. Co te jest być w piekle. Wiara święta i z nią teologia dwojakie każe karanie w piekle (...) karanie straty (...), karanie uczucia (...). Podźmy do karania uczucia, naprzód zabawmy wzrok nasz, i oglądajmy one już nie ciała, ale opaleńce przekłete (...), całe ciało stało się niczym krzak promienisty (...) Przysłuchajmy się też głosom potępionych (...). Zabawmy się i uważaniem smrodu piekielnego (...). Co za pożytek z pierwszego punktu? Nie grzesz śmiertelnie! (...) Pójdźmy do wtórego punktu, uważmy to, że w piekle nie masz żadnego odkupienia (...). Zakończmy to uważanie rozmową duchowną. Pomyśl sobie człowiecze na pierwszy grzech śmiertelny, którymś P[ana] Boga swego obraził, u myśl sobie, że dla niego wrzucił cię na ognisty łańcuch tenże sam czart, który cię skusił (...) Cóż za środek na to: żałujże! (...) Żeś Boga najwyższe i nieskończone dobro obraził³⁴.

Dla niewprawnego czytelnika fragment ten odsłaniałby podstępą strategię zniewolenia ludzi wizją przerażających infernalnych kar, tymczasem zdecydowanie przyjmuje ono formę medytacji, która wprawdzie dawała duże możliwo-

³³ Ibidem, s. 420.

³⁴ Ibidem, s. 495-498; por. I. Loyola, op. cit., s. 40-41.

ści perswazji (opartej często na retorycznej przesadzie, chętnie stosowanej przez kaznodziejstwo barokowe), ale której celem było nade wszystko harmonijne połączenie wyobraźni i zmysłów, woli i rozumu³⁵.

Przywołanie krainy wieczności i jej unaocznienie podporządkowane zostaje nie wywołaniu strachu (choć tej funkcji nie można wykluczyć), ale sposobom uwolnienia się od grzechu, o czym bezpośrednio mówi w swych przestrożkach Młodzianowski, ukazując groźę ludzkich przewin³⁶. W jednym z kazań czytamy:

Otoż masz człowiecze grzeszny dowody i uważania, które mogą grzech śmiertelny obrzydzić (...). Terazże najmilszy synu wzywam ciebie samego, do ciebie samego, ciebie tobie pokazuję, uważałeś dobrze te dowody, przeniknąłeś je (...); cóż myślisz; cóż rozumiesz; powiedz mi jako to jest rzecz podobna, aby człowiek, który ma rozum, który jest chrześcijaninem (...) miał się rzucić w tak ciężka grzechy przepaść!

Widziałeś: że jedno upodobanie krótkie, szpetne, gorzkie, wyzuwa człowieka z wszystkiego dobra (...) Widziałeś, że grzech swoją sprośnością czyni człowieka bestyją (...) Widziałeś, że grzech odziera z cnoty (...) Widziałeś straszne on straszdyło, to jest obraz duszy wuzydanej i zatwardziałej na złe (...)³⁷.

Zwróćmy uwagę, że kreowanie „zaświatowej” przestrzeni odbywa w odwołaniu do zmysłu oka (repetycja słowa „widziałeś”). Jezuita, wygłaszając orację o piekle i grzechu, pragnie także wywołać w słuchaczach postawę introwertyczną („najmilszy synu wzywam ciebie samego, do ciebie samego”) Obrazy piekła i grzechu służą zatem wytworzeniu w odbiorcach samoświadomości nieodzownej od roztrząsania własnych czynów, zachowań, intencji, które winny być konfrontowane z miłością do Boga – fundamentu i celu duchowego treningu.

W kazaniach Młodzianowskiego można dostrzec nawiązania do ignacjańskich ćwiczeń, kierowanych do ludzi świeckich, którym raczej obce jest (przynajmniej w ocenie kaznodziei) wspinanie się po szczeblach drabiny prowadzącej do doskonałości. Jezuita zachęca do nieustannego rozwoju duchowego, któremu służą określone wskazówki, rady i reguły postępowania wpisujące się w tak mocno rozbudowany w chrześcijaństwie zestaw antropotechnik.

³⁵ Zob. np. K. Mrowcewicz, *Trivium poetów polskich epoki baroku: klasycyzm – manieryzm – barok. Studia nad poezją XVII stulecia*, Warszawa 2005, s. 47–57.

³⁶ T. Młodzianowski, op. cit., t. 2, s. 424–429, 443–455; zob. także: św. I. Loyola, op. cit., s. 36–38.

³⁷ T. Młodzianowski, op. cit., t. 2, s. 503–504.

**‘PRACTICE IN DEVOTION’. IGNATIAN *MODUS VIVENDI*
IN TOMASZ MŁODZIANOWSKI’S SERMONS**

Summary

The aim of the thesis is to analyze both Tomasz Młodzianowski’s sermons in the context of Ignatian *Spiritual Exercises* and P. Sloterdijk’s categories of interpretation; he understands religion as a set of exercises, aimed at transforming and modelling an individual’s life. Jesuit encourages the continuous spiritual growth related to certain guidelines, tips and rules of conduct which are typical for Christian anthropotechnic.

Key words: sermon, Baroque, spiritual exercises

BIBLIOGRAFIA

Teksty źródłowe:

- Młodzianowski T., *Kazania i homilije na niedziele doroczne, także święta uroczystsze*, t. 1–4, Poznań 1681.
- Loyola Ignacy, *Ćwiczenia duchowne*, przeł. M. Bednarz, wyd. III, Kraków 1995.
- Sloterdijk P., *Musisz swe życie odmienić. O antropotechnice*, przeł. J. Janiszewski, wstęp. A. Żychliński, Warszawa 2014.
- Tomasz á Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, przeł. A. Kamińska, Warszawa 1994.

Opracowania:

- Agambena G., *The Highest Poverty. Monastic Rules nad Form-of-Life*, trans. A. Kot-sko, Stanford 2013.
- Augustyn J., *Medytacja Ignacjańska. Geneza i praktyka*, Kraków 2012.
- Bargieł F., *Tomasz Młodzianowski SJ (1622–1686) jako filozof z kręgu myśli saurezjańskiej*, Kraków 1987.
- Brzozowski M., *Kulturowe i historyczne uwarunkowania kaznodziejstwa Tomasza Młodzianowskiego*, Lublin 1988.
- Camporesi P., *Laboratoria zmysłów*, przeł. J. Ugniewska, Gdańsk 2005.
- Dąbkowska-Kujko J., *Jezuicka paideia*, w: *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, red. M. Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa 2009.
- Foucault M., *Hermeneutyka podmiotu*, przeł. M. Herer, Warszawa 2012.
- Foucault M., *Historia seksualności*, t. 3: *Troska o siebie*, przeł. T. Komendant, Warszawa 2000.
- Foucault M., *Rzędzenie żywymi*, M. Herer, Warszawa 2014.
- Greniuk F., *Tomasz Młodzianowski teolog – moralista*, Lublin 1974.
- Hadot P., *Czym jest filozofia antyczna?*, przeł. P. Domański, Warszawa 2000.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 1992.

- Hadot P., *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, przeł. P. Domański, Warszawa 2004.
- Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Jaeger W., *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, przeł. K. Bielawski Bydgoszcz 2002.
- Kapuścińska A., *Theatrum meditationis. Ignacjanizm i jezuityzm w duchowej i literackiej kulturze Pierwszej Rzeczypospolitej – źródła, inspiracje, idee*, w: *Drogi duchowe katolicyzmu polskiego XVII wieku*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 2015.
- Kurek J., *Paideia rzymska. Model formowania człowieka w myśli Seneki, Epikteta i Marka Aureliusza*, Warszawa 2016.
- Misiurek J., *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1, Lublin 1994.
- Mitosek Z., *Mimesis i religia (O Naśladowaniu Chrystusa Tomasza á Kempis)*, w: *Mimesis w literaturze, kulturze i sztuce*, red. Mitosek, Warszawa 1992.
- Pedagogika ignacjańska. Historia. Teoria. Praktyka*, red. A. Królikowska, Kraków 2010.
- Mrowcewicz K., *Trivium poetów polskich epoki baroku: klasycyzm – manieryzm – barok. Studia nad poezją XVII stulecia*, Warszawa 2005.
- Poprawa-Kaczyńska E., *Ignacjański modus meditandi w kulturze religijnej późnego baroku. Rekonesans*, w: *Religijność literatury polskiego baroku*, red. Cz. Hernas, M. Hanusiewicz, Lublin 1995.
- Przybylski R., *Pustelnicy i demony*, Kraków 1994.
- Rabbow P., *Seelen-führung. Methodik der Exertitien in der Antike*, München 1954.
- Rahner H., *Geneza i duch pobożności Ignacjańskiej*, w: *św. Ignacy Loyola, Pisma wybrane. Komentarze*, oprac. M. Bednarz, współpraca S. Filipowicz, R. Skórka, t. 1, Kraków 1968.

NOTA O AUTORZE

Ireneusz Szczukowski – prof. nadzw. w Instytucie Filologii Polskiej i Kulturoznawstwa Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Jest współredaktorem monograficznego numeru „Litteraria Copernicana” (2012 nr 1), książek: *Tożsamość. Kultura. Nowoczesność*, t. 1, Bydgoszcz 2017; *Tożsamość. Kultura. Nowoczesność*, t. 2, *Czas. Pamięć*, Bydgoszcz 2017. Autor monografii: *Inspiracje augustyńskie w poezji polskiego baroku* (Bydgoszcz 2007); *Między odrzuceniem a zbawieniem. Problematyka ciała w piśmiennictwie religijnym polskiego baroku* (Bydgoszcz 2012).