

dr hab. Katarzyna Kaczor-Scheitler, prof. UŁ

Uniwersytet Łódzki

e-mail: katarzyna.kaczor-scheitler@uni.lodz.pl

<https://orcid.org/0000-0003-3955-138X>

## „Światło wszech wieków, Jezu świątobliwy, / bądź posileniem pielgrzymowi Twemu!” Refleksja o niebezpieczeństwach podróży w poezji Sebastiana Grabowieckiego

“LIGHT OF ALL AGES, HOLY JESUS, / BE REFRESHMENT TO YOUR PILGRIM!” REFLECTIONS  
ON THE DANGERS OF TRAVEL IN SEBASTIAN GRABOWIECKI’S POETRY

### Summary

This article examines selected poems from Sebastian Grabowiecki’s *One Hundred Spiritual Rhymes*, interpreted within the framework of earthly pilgrimage and the perils of travel. The analysis commences with the concept of the transience and fragility of human existence as discussed in the Bible, the writings of Christian and ancient thinkers, and Polish Baroque poetry. Particular attention will be paid to the dangers of this journey, stemming primarily from the sense of sin, and to the destiny of humankind expelled from Paradise. It will be argued that through Christ, humanity is granted knowledge of the direction of its pilgrimage – the Kingdom of Heaven lost due to original sin. Furthermore, the article offers commentary on the poetic devices in *One Hundred Spiritual Rhymes*, including nautical metaphors, parallels, punchlines, allegories and symbols of divine grace, descriptions of states of internal torment, and visions of the abyss separating humanity from God. These devices are characteristic of early Baroque poetry.

**Keywords:** Sebastian Grabowiecki; *Spiritual Rhymes*; *homo viator*; nautical metaphors; sonnet; poetry of the Polish baroque

### Streszczenie

Głównym tematem artykułu są wybrane utwory z *Setnika rymów duchownych* Sebastiana Grabowieckiego, odczytywane w aspekcie ziemskiego pielgrzymowania i niebezpieczeństw podróży. Punktem wyjścia rozważań jest problematyka przemijania i kruchości życia ludzkiego, podjęta w Biblii, pismach myślicieli chrześcijańskich i starożytnych oraz poezji polskiego baroku. Uwa-

ga skoncentruje się na niebezpieczeństwach podróży wynikających głównie z poczucia grzechu oraz na losie człowieka wygnańca, któremu dzięki Chrystusowi nadany został kierunek jego pielgrzymowania – powrót do utraconego przez grzech pierwotny królestwa niebieskiego. Artykuł dopełnią uwagi na temat poetyckiego obrazowania w *Setniku rymów duchownych* (metafor morskich, paralel, puent, alegorii i symboli łaski Bożej, opisów stanów wewnętrznego udręczenia, wizji głębi, przepaści oddzielającej człowieka od Boga itd.), będącego odzwierciedleniem poezji wczesnego baroku.

**Słowa kluczowe:** Sebastian Grabowiecki; *Setnik rymów duchownych*; *homo viator*; metafory morskie; sonet; poezja polskiego baroku

## Wstęp

Literatura doby staropolskiej często przedstawia idee *vanitas* i *contemptus mundi*, topos żeglugi wraz z metaforamiorskimi oraz utrwała wzorce typowe dla dawnych kultur i chrześcijaństwa. Zainteresowanie wskazanymi zagadnieniami w dawnej literaturze polskiej zaowocowało licznymi dziełami, między innymi Mikołaja Sępa-Szarzyńskiego, Sebastiana Grabowieckiego, Stanisława Grochowskiego, Kaspra Miaskowskiego, Daniela Naborowskiego, Zbigniewa Morsztyna, Hieronima Morsztyna, Wacława Potockiego, Karola Mikołaja Juniewicza, Macieja Kazimierza Sarbiewskiego oraz Józefa Baki.

Przedmiotem niniejszego artykułu jest analiza wybranych utworów z *Setnika rymów duchownych* S. Grabowieckiego, ukazujących rozterki człowieka, który jako *homo viator* tuła się po wzburzonym morzu w małej łodzi, pragnąc jednak dopłynąć do bezpiecznego portu – wieczności. Celem pracy jest zbadanie występujących w poezji barokowego twórcy nautystycznych metafor, porównań, alegorii oraz toposu żeglugi. Szczególną uwagę zwrócono na ich funkcję w wyrażaniu duchowych niepokojów i religijnych poszukiwań autora. Wybór tematu został podyktowany chęcią ukazania, w jaki sposób S. Grabowiecki wykorzystywał uniwersalne motywy literackie, aby wyrazić swoje wewnętrzne doświadczenia i religijne tęsknoty. Zbiór jego wierszy, choć w znacznym stopniu oparty na wzorach włoskich, w sposób charakterystyczny dla epoki łączy tradycję europejskiego baroku z osobistym *itinerarium* duchowym autora.

### 1. Idea *vanitas* w Biblii oraz w pismach myślicieli grecko-rzymskiej i chrześcijańskiej starożytności

Problematyka marności świata, nędzy kondycji ludzkiej i wyższości duszy nad ciałem dogłębnie przedstawiona została nie tylko w księgach Pisma Świętego, odnosili się do tych idei zarówno myśliciele chrześcijańscy, jak i starożytni. Wśród tematów prezentujących nicość ludzkiej egzystencji ważnym poglądem była „pitagorejsko-platońska

koncepcja człowieka”<sup>1</sup>, dotycząca dwoistości jego natury, nie tyle złożonej z duszy i ciała, ile duszy uwięzionej w ciele. Człowiek, który uzewnętrznia się poprzez ciało<sup>2</sup>, toczy spór pomiędzy dwoma jakościami przejawiającymi się w jego osobie<sup>3</sup> – między tym, co wewnętrzne, czyli duszą, a tym, co stawia jej opór, czyli ciałem<sup>4</sup>. W swoich antropologicznych wywodach Platon, ukazując człowieka składającego się z przemijającego ciała oraz duszy należącej do idealnego bytu, wprowadził ideę marności, wielokrotnie ilustrowaną topiką wanitatywną.

Zagadnienie *theatrum mundi* oraz koncepcję człowieka-marionetki poruszył Platon w *Prawach*<sup>5</sup>, podejmując w dziele próbę ustalenia tożsamości człowieka. Filozof niejednokrotnie podkreślał, że mimo najlepszych przymiotów ducha i ciała, istota ludzka skazana jest na marność życia ziemskiego (*Prawa*, ks. II, 653). O tym samym zagadnieniu pisał Platon w *Państwie*, ukazując przyczyny cierpienia człowieka oraz destrukcyjne wyobrażenia śmierci<sup>6</sup>. W *Fedonie* z kolei filozof podjął problem nietrwałości człowieczej egzystencji i pogardy dla ludzkiego ciała, apoteozując przy tym śmierć, która uwalnia z więzów ciała i stwarza perspektywę dla wiecznej duszy<sup>7</sup>. Idea *vanitas* kontynuację znalazła w filozofii Plotyna, przedstawiającego topos *theatrum mundi*<sup>8</sup> oraz człowieka-marionetkę, który na próżno zabiega o ziemskie dobra<sup>9</sup>.

Problematykę marności ziemskich zabiegów, cierpienia i kruchości życia ludzkiego, w końcu śmierci będącej wyzwoleniem z bólu przedstawił Seneka. Podjęta przez stoików idea *vanitas* nierozzerwalnie wiązała się z rozważaniami o cnocie (*virtus*), która była gwarantem szczęścia, zaś ich pogarda dla świata wynikała z obserwacji życia,

---

1 J. Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997, s. 16.

2 Zob. M. Merleau-Ponty, *Słowo i ciało w ekspresji*, tłum. S. Cichowicz, w: *Proza świata. Eseje o mowie*, wybór i wstęp S. Cichowicz, Warszawa 1976, s. 80–115.

3 Zob. M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska i in., Warszawa 1996.

4 Zob. M. Lenart, *Spór duszy z ciałem i inne wierszowane spory w literaturze staropolskiej na tle tradycji średniowiecznej*, Opole 2002 (Studia i Monografie, nr 299).

5 Platon, *Prawa*, tłum. i oprac. M. Maykowska, Warszawa 1960.

6 Platon, *Państwo*, tłum. i oprac. W. Witwicki, t. 1–2, Warszawa 1958.

7 Platon, *Fedon*, w: Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum., wstęp i oprac. W. Witwicki, Warszawa 1984, s. 368–485. Zob. Platon, *Fajdros*, tłum. i oprac. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 71.

8 Topos *theatrum mundi* omówiła Jadwiga Kotarska, *Topos „theatrum mundi” w poezji przełomu XVI i XVII wieku*, w: *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*, red. B. Otwinowska, J. Pelc, Wrocław 1984 (Studia Staropolskie, t. 52), s. 145–169.

9 W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, wyd. 8, t. 1, Warszawa 1978, s. 166–167; A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Warszawa 1971, s. 33, 329–331.

które skłaniało do refleksji na temat znikomości losu ludzkiego<sup>10</sup>. W podobny sposób zobrazował zagadnienie Epikur, ukazując słabość i marność człowieka skazanego wyłącznie na siebie. Filozof sugerował istocie ludzkiej, by zrezygnować z marzeń o życiu wiecznym, gdyż rzeczywistość ta jest dla niej niedostępna<sup>11</sup>. Przedstawione w antyku zagadnienie *vanitas* jawiło się jako refleksja człowieka, który usiłował wyswobodzić się spod praw przemijania i starał się znaleźć sposób na szczęśliwe życie.

Zagadnienie ziemskiego życia, naznaczonego piętnem cierpienia i przekonaniem o marnej kondycji człowieka, zostało podjęte w Biblii, która obfituje w wanitatywne refleksje na temat świata stworzonego przez Boga. Idea *vanitas* pojawia się między innymi w Księdze Eklezjastesa, Mądrości Syracha, czyli Eklezjastyka, Księdze Mądrości, Lamentacjach Jeremiasza, Księdze Hioba, Księdze Psalmów, Księdze Izajasza, Pierwszym i Drugim Liście do Koryntian Pawła Apostoła oraz Apokalipsie św. Jana.

Biblijne obrazy ukazujące nicotę człowieka przedstawiają go jako pielgrzyma w drodze do wieczności, który na ziemi zмага się z błędami i słabościami. Idea *vanitas*, jako kluczowy element rozważań o grzesznej naturze istoty ludzkiej, odsłania jej nędzną kondycję w konfrontacji z oczekiwaniami Boga. Marność doczesności, zamiast przytłaczać, powinna przygotowywać do życia wiecznego, w którym znaczenie mają jedynie trwałe wartości.

Z problematyką przemijania i nietrwałości wiąże się topos *Ubi sunt qui ante nos fuerant?*, obecny między innymi w Lamentacjach Jeremiasza i Księdze Psalmów<sup>12</sup>. Odnosi się on do zagadnień śmierci i ludzkiej kondycji, przypominając o kruchości życia i ulotności wszystkiego, co doczesne.

W kontekście biblijnej refleksji nad marnością życia i przemijalnością świata człowiek, choć naznaczony śmiertelnością i ograniczeniem swojej doczesnej egzystencji, nie jest tylko „prochem” i „nicością”. Stworzony „na obraz i podobieństwo Boga” (Rdz 1,27), jako całość – duchowo-cieleśna – odzwierciedla Boży zamysł stwórczy. Prawda ta odnosi się nie tylko do duszy, ale także do całego człowieka jako jedności ducha (πνεῦμα – *pneuma*), duszy (ψυχή – *psyche*) i ciała (σῶμα – *soma*), o czym jednoznacznie pisze św. Paweł (1 Tes 5,23). Chrześcijańska myśl o człowieku nie przeciwstawia ciała duszy ani nie traktuje cielesności jako zaciemnienia Bożego obrazu. Przeciwnie, ciało ludzkie – stworzone przez Boga – jest integralną częścią człowieka i zasługuje na troskę

10 W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, s. 131–136. Zob. D. Künstler-Langner, *Idea „vanitas”, jej tradycje i toposy w poezji polskiego baroku*, Toruń 1993, s. 16.

11 D. Künstler-Langner, *Idea „vanitas”*, s. 18.

12 Zob. S. Skwarczyńska, *Topos „Ubi sunt qui ante nos fuerant?” oraz styczne z nim formacje treściowo-formalne w poezji europejskiego kręgu kulturowego*, w: S. Skwarczyńska, *W orbicie literatury, teatru, kultury naukowej*, Warszawa 1985, s. 80–150.

oraz szacunek, co potwierdza dogmat o Wcieleniu („Słowo stało się ciałem”, J 1, 14) oraz nadzieją eschatologiczną („wierzę w ciała zmartwychwstanie”, 1 Kor 15, 43).

Święty Paweł, posługujący się starożytną greką (*koiné* – κοινή), używa dwóch różnych słów na określenie ciała: *sōma* (σῶμα) oraz *sarx* (σὰρξ). Tylko to drugie – *sarx*, a nie *sōma* – jest przeciwstawiane duchowi (*pneuma*). *Sarx* wskazuje nie tyle na cielesność samą w sobie, ile na tę część ludzkiej natury, która skłania do grzechu. Dla św. Pawła ciało (*sōma*) nie jest czymś negatywnym, gdyż przeznaczone jest ono do zjednoczenia z duchem (*pneuma*) i zmartwychwstania<sup>13</sup>. W nawiązaniu do refleksji nad ludzką egzystencją Pismo Święte często podkreśla, że życie na ziemi ma charakter przejściowy. Człowiek, chociaż otrzymał od Boga władzę nad światem, to jednak dana mu ona została po to, aby skierować go ku Bogu. Nie powinien się więc on przywiązywać do bytu na ziemi, gdyż nie jest ona jego ostatecznym miejscem. Biblia wielokrotnie przypomina, że istota ludzka na ziemi jest tylko „przechodniem”<sup>14</sup>. W lamentacyjnym Psalmie 38 (39) człowiek, zafrasowany swoją ziemską kondycją, zwrócił się do Boga, wnikliwie rozpoznając swoją sytuację:

Wysłuchaj modlitwę moję, Panie, i prośbę moję, / przyjmij w uszy łzy moje.

Nie milcz, bom ja jest przychodzień u Ciebie i / podróźny, / jako wszyscy ojcowie moi (Ps 38 [39], 13)<sup>15</sup>.

O kondycji przechodnia-gościa traktują także inne psalmy<sup>16</sup>. W jednym z nich umieszczona została refleksja o istnieniu ludzkim: „Jestem ja gościem na ziemi” – Ps 118 (119), 19. Główna obserwacja psalmisty na temat kondycji człowieka dotyczyła przemijalności, tymczasowości, kruchości i ulotności żywota ziemskiego, cech wyrażanych między innymi za pomocą obrazu pielgrzyma, któremu na krótki czas dane jest peregrynować po ziemskiej przestrzeni.

Wraz ze świadomością, że człowiek na ziemi to *homo viator*<sup>17</sup> koresponduje przekonanie, że świat jest miejscem grzechu oraz sprzeniewierzenia się Bogu. Pismo Święte zilustrowało tę myśl przykładami<sup>18</sup>:

13 Por. Rz 7, 18; Gal 5, 16; zob. też 1 Kor 15, 43. Zob. np. C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, Kraków 1996; J. Szymik, *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice–Ząbki 2004; por. też słowniki teologiczne i biblijne, w których są hasła: ciało, dusza, człowiek; np. X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, wyd. 3, Poznań 1990.

14 Zob. np. Rdz 47, 9; 1 P 2, 11; Hbr 11, 13.

15 Wszystkie cytaty biblijne według *Biblii w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.* (wstęp i oprac. J. Frankowski, wyd. 5, Warszawa 2000).

16 Zob. W. Borowski, *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983.

17 Zob. A. Nowicka-Jezowa, „*Homo viator – mundus-mors*”. *Studia z dziejów eschatologii w literaturze staropolskiej*, t. 1: *Medytacja eschatologiczna w literaturze XVI–XVIII wieku*, Warszawa 1988, s. 87–112.

18 Zob. J 1, 10; 15, 19 i inne miejsca.

I mówił im: Wyście z niskości, a jam z wysokości. Wyście z tego świata, a jam nie jest z tego świata (J 8,23).

Wiemy, iż z Boga jesteśmy, a świat wszytek we złym leży (1 J 5,19).

Zacytowane wersety Ewangelii św. Jana, które miałyby wskazywać na zło tego świata, należy jednak rozpatrywać w szerszym kontekście teologicznym<sup>19</sup>, w świetle innych tekstów biblijnych, które ukazują pozytywne aspekty świata jako Bożego stworzenia i miejsca Jego chwały. Na przykład warto zauważyć, że św. Jan pisze również o tym, że świat jest umiłowany przez Boga: „Albowiem tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto weń wierzy, nie zginął, ale miał żywot wieczny” (J 3,16). Słowa te ukazują, że świat, choć skażony przez grzech, jest jednocześnie obiektem Bożej miłości i miejscem, w którym dokonuje się dzieło zbawienia. Nie jest on zatem jednowymiarowy: jest przestrzenią zarówno grzechu, jak i działania Bożej łaski. Teologia Janowa, bogata w symbole i wielowarstwowe znaczenia, wymaga szczególnej uwagi w interpretacji takich terminów, jak „świat”. W ujęciu św. Jana „świat” (gr. κόσμος – kosmos) może oznaczać różne rzeczywistości: od całego stworzenia, które jest dziełem Boga, przez ludzkość umiłowaną przez Stwórcę, po grzeszny system sprzeciwiający się Bożemu zamysłowi.

Liczne psalmy wskazują, że świat jest miejscem Bożego objawienia i powodem do uwielbienia, np.: „Niebiosą głoszą chwałę Boga, dzieło rąk Jego obwieszcza firmament” (Ps 19,2). Istnieje wiele wersetów biblijnych, z których wynika, że świat to też miejsce chwały Bożej, przestrzeń przyjazna ludziom, a także środowisko, w którym człowiek ma szansę wzrastać w relacji z Bogiem i dojrzewać do świętości<sup>20</sup>. Ponadto chrześcijańskie spojrzenie na świat powinno uwzględniać biblijny opis jego stworzenia, który przedstawia go jako dobry w swojej istocie („I widział Bóg, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” – Rdz 1,31). Świat jest także przestrzenią działania Ducha Świętego, w której człowiek realizuje swoje powołanie do świętości i pełni życia. Starożytna myśl o przemijaniu świata i nędzy człowieka została poddana chrystianizacji przez myślicieli tego okresu, takich jak: św. Cyprian (210–258), św. Ambroży (340–397), św. Jan Chryzostom (347–407) czy św. Augustyn z Hippony (353–430). Ojcowie Kościoła

19 Teologia św. Jana jest bogata; powstało wiele artykułów i prac na jej temat – także w odniesieniu do rozumienia słowa „świat”. Zob. m.in. F. Gryglewicz, *Niezwykłe szczegóły w Ewangelii św. Jana*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 13 (1966), z. 1, s. 95–104; H. Muszyński, „Prawda” jako termin teologiczny w pismach św. Jana, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1976, s. 141–159; J. Załęski, *Główne myśli teologiczne w Listach św. Jana*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 10 (1997), s. 427–434; C. Bartnik, *Chrystologia świata w Prologu Ewangelii św. Jana*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 48 (2010), nr 2, s. 11–19.

20 O tej rzeczywistości pisali liczni teologowie, w tym Władysław Borowski (*Psalmy*), który zwraca uwagę na rolę świata jako miejsca doświadczenia Bożej obecności.

reinterpretowali tę tematykę, podporządkowując ją wymogom chrześcijańskiego etosu. Na przykład św. Ambroży sformułował pogląd o boskim stworzeniu człowieka w miejsce upadłych aniołów, do czego później (ok. 420 roku) odwoływał się św. Augustyn w *Podręczniku dla Wawrzyńca, czyli o wierze, nadziei i miłości* (*Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate*), pisząc o następstwach zdarzeń:

Część stworzenia rozumnego, jakim byli ludzie zgubieni grzechami oraz karami, i pierworodnymi, i własnymi, dostąpiwszy zbawienia miała uzupełnić to, co z anielskiego społeczeństwa owo diabelskie zniszczenie zmniejszyło. Przyrzeczono bowiem powstającym z martwych świętym, że będą równi aniołom Bożym<sup>21</sup>.

Odsyłając do Ewangelii św. Łukasza (20,35–36) słowa św. Augustyna dowodzą, że synami Bożymi są wszystkie istoty przez Boga stworzone – aniołowie i ludzie, zaś te, które są Mu nieposłuszne, stają się synami szatana. Według św. Augustyna prawdziwym bytem człowieka jest żywot wieczny, zaś życie ziemskie – *vita transitoria* – jest tylko etapem przejściowym w drodze do wieczności. W dobie średniowiecza rezultatem zafascynowania wiecznością stały się traktaty „o pogardzie świata” (*contemptus mundi*), marnej kondycji ludzkiej oraz o dobrym umieraniu (*ars bene moriendi*)<sup>22</sup>.

Należy jednak zaznaczyć, że starożytne koncepcje filozoficzne (ani też późniejszy kartezjański dualizm duszy i ciała) nie mają uzasadnienia biblijnego. Nie oddają chrześcijańskiej myśli o człowieku. Filozofia co prawda wpłynęła na myśl chrześcijańską, jednak nie zmieniła znaczenia terminów biblijnych.

## 2. *Peregrinatio vitae* w literaturze staropolskiej

Literatura staropolska często przypomina o cierpieniu, ulotności życia doczesnego i utrwała wzorce charakterystyczne dla dawnych kultur oraz chrześcijaństwa. W dobie renesansu o kondycji przechodnia-gościa pisał w poemacie *O śmierci Jana Tarnowskiego* Jan Kochanowski:

Człowiek na świecie mieszka jako wywołany,  
A nie ma tu na ziemi żadnej pewnej ściany;

W niebie jego ojczyzna; szczęśliwy to będzie,  
Kto tam po tym pielgrzymstwie kiedykolwiek siędzie.

(J. Kochanowski, *O śmierci Jana Tarnowskiego*, w. 153–156)<sup>23</sup>

21 Cyt. za J. Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata*, s. 16.

22 D. Künstler-Langner, *Idea „vanitas”*, s. 39–40.

23 J. Kochanowski, *O śmierci Jana Tarnowskiego kasztelana krakowskiego, do syna jego Jana Krzysztofa, brabie z Tarnowa, kasztelana wojnickiego*, w: J. Kochanowski, *Treny*, oprac. J. Pelc, wyd. 16 popr., Wrocław 1997 (Biblioteka Narodowa. Seria I, nr 1), s. 63.

Mysł o przemijalności świata przedstawiona została w poetyckim obrazowaniu M. Sępa-Szarzyńskiego, który uwidocznił dramat wewnętrzny człowieka „rozdwójonego w sobie”, pielgrzyma w drodze do wieczności. To, co widzialne, materialne, w istocie jest złudzeniem, stanowi cień rzeczywistości prawdziwej, dlatego w *Sonecie I* poety czytamy, że szczęśliwy jest ten, który w porę uświadomi sobie iluzyjność tego świata:

Niestale dobra! O, stokroć szczęśliwy,  
Który tych cieniów wczas zna kształt prawdziwy.  
(M. Sęp-Szarzyński, *Sonet I: O krótkości i niepewności na świecie żywota człowieka*, w. 13–14)<sup>24</sup>

Autor za pomocą toposu „życie snem” ukazał marność i niedoskonałość ludzkiej egzystencji, postrzeganej jako iluzja, pozór. Tym zatem, co wywołuje ślepotę człowieka i uniemożliwia dotarcie do prawdy, jest jego niewiedza, która nakazuje mu pozór brać za rzeczywistość. Prawdę zaś poznać można jedynie przez duchowe doświadczenie Boga, które przenika człowieka, niszczy złudzenia i pozwala się z Nim zjednoczyć.

Liczne dzieła o charakterze wanitatywnym, opatrzone porównaniami życia ludzkiego do cienia, bańki mydlanej, prochu, pyłu, świecy, dymu<sup>25</sup>, wniosła do literatury staropolskiej rozkwitająca w XVII wieku *ars moriendi*. Twórczość barokowa zawiera nieprzebrane przykłady, silnie nacechowane aksjologicznie, które unaoczniają wanitatywność ziemskiego bytu. Wśród twórców barokowych podejmujących te zagadnienia wskazać należy między innymi M. Sępa-Szarzyńskiego, S. Grabowieckiego, S. Grochowskiego, K. Miaskowskiego, D. Naborowskiego, Z. Morsztyna, H. Morsztyna, W. Potockiego, K.M. Juniewicza, M.K. Sarbiewskiego oraz J. Bakę.

Twórczość poetycka tego okresu nasycona była obrazami ulotności i kruchości istnienia, pozostając w korelacji z motywem *vanitas*<sup>26</sup>. Jan Dominik Morolski, poeta wczesnego baroku, o kondycji ludzkiej pisał w następujący sposób:

24 M. Sęp-Szarzyński, *Poezje*, oprac. J.S. Gruchała, Kraków 1997, s. 70.

25 M. Włodarski, *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI w.*, Kraków 1987, s. 62–82. O przemijaniu i śmierci pisali m.in.: L. Granada, *Zwierciadło człowieka chrześcijańskiego*, tłum. S. Warszawski, Poznań 1585; J. Wereszczyński, *Wizerunek na kształt kazania [...] o wzgardzie śmierci i świata tego nędznego*, Kraków 1585; P. Simplicjan, *Manele duchowne, albo porządek żywota chrześcijańskiego [...]*, Kraków 1601; P. Skarga, *Kazanie o śmierci*, w: P. Skarga, *Kazania przygodne*, Kraków 1610, s. 271–276. W *Wizerunku* Józefa Wereszczyńskiego czytamy: „Wędrujemy co i dzień, a wędrowka nasza nie gdzie indziej jest, jedno do grobu własnego”, wcześniej zaś Erazm z Rotterdamu wyznał: „Wędrowcami jesteśmy na tym świecie” („Viatores sumus in hoc mundo”) – *Des Erasmi Roterodami Liber [...] de praeparatione ad mortem*, Cracoviae 1534.

26 J.K. Goliński, *„Vanitas”. O marności w literaturze i kulturze dawnej*, Warszawa 1996.

Proch każdy człowiek, począwszy od dzieci;  
Lada wiatr dmuchnie — proch się precz rozleci<sup>27</sup>.

Daniel Naborowski w utworze *Krótkość żywota* przywołał jednosylabowe, oddające krótkotrwałość i ulotność wyrazy, zaprezentowane za pomocą typowo barokowego chwytu sumacji: „Dźwięk, cień, dym, wiatr, błysk, głos, punkt – żywot ludzki słynie” (D. Naborowski, *Krótkość żywota*, w. 5, s. 100)<sup>28</sup>. Natomiast w wierszu *Impresa*<sup>29</sup> dostrzegł podobieństwo egzystencji ludzkiej do losu żeglarza na pełnym, niepewnym morzu: „Świat – morze, człowiek – okręt od burzy niesiony, / przygody – skryte skały, szczęście – wiatr szalony” (D. Naborowski, *Impresa*, w. 1–2, s. 101).

Człowiek żeglujący po morzu świata szuka szczęścia, spokojnej przystani. Daremnie! Utwór Naborowskiego zamyka wanitatywna refleksja: „Nic stałego na świecie” (D. Naborowski, *Impresa*, w. 7, s. 102). Metafora morska pojawia się jeszcze w wielu innych wierszach tego poety. Towarzyszy rozważaniom o przemijaniu, ułomności natury ludzkiej, pouczeniom o potrzebie umiaru i równowagi. Taki sposób obrazowania, jako komponent filozoficznej refleksji czy moralistycznego wywodu, znany jest choćby z poezji Horacego, który posłużył się topiką okrętu powracającego do portu, co ilustrował motyw rzucania kotwicy<sup>30</sup> jako znaku równowagi osiągniętej za sprawą Opatrzności. Refleksja, której ośrodkiem jest człowiek zagubiony pośród „morskich wałów”, „bystrego morza”, „morza burzliwego”, „bezsilny wobec szalonych wiatrów”, z dala od brzegu i portu, obecna jest w utworach poetyckich między innymi Z. Morsztyna, W. Potockiego, Wespazjana Kochowskiego czy M.K. Sarbiewskiego. Kasper Twardowski w *Łodzi młodzi z nawałności do brzegu płynącej* (1618) ukazał moment nawrócenia grzesznika i zwycięstwo miłości Bożej nad miłością cielesną<sup>31</sup>. Ujęty w tytule motyw nautyczny znajduje rozwinięcie w klamrze kompozycyjnej poematu: w poetyckim wstępie (w. 1–76) oraz w zamykającej utwór *Pieśni* (w. 855–906), gdzie poeta odwołał się do metafory łodzi życia, która w wersji schrystianizowanej została podporządkowana

27 J.D. Morolski, *Pamiętka śmierci małżonki Jana Dominika Morolskiego*, Kraków 1628; cyt. za A. Vincenz (wybór tekstów, wstęp i komentarz), *Helikon sarmacki. Wątki i tematy polskiej poezji barokowej*, oprac. M. Malicki, Wrocław 1989 (Biblioteka Narodowa. Seria I, nr 259), s. 269 [tytuł w *Helikonie*: *Pulvis es in pulverem reverteris*].

28 Cytaty fragmentów utworów D. Naborowskiego pochodzą z K. Mrowcewicz (oprac. i wstęp), „*Wysoki umysł w dolnych rzeczach zawikłany*”. *Antologia polskiej poezji metafizycznej epoki baroku. Od Mikołaja Sępa Szarzyńskiego do Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, Warszawa 1993.

29 *Impresa* – (z wł.) emblemat. Utwór Naborowskiego ma konstrukcję emblematyczną, na którą składają się inskrypcja, rycina (niestety niezachowana) i wiersz.

30 E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. i oprac. A. Borowski, Kraków 1997, s. 137.

31 Zob. K. Twardowski, *Łódź młodzi z nawałności do brzegu płynąca*, wyd. R. Grześkowiak, Warszawa 1998 (Biblioteka Pisarzy Staropolskich, t. 11).

obrazowi łodzi Kościoła<sup>32</sup>. Kasper Miaskowski z kolei w *Elegii pokutnej do Naświętszej Panny i Matki* zwrócił się do Maryi, nazywając Ją „kotwicą” drugą po Chrystusie: („Tyś wtóra kotew, gdy wicher szalony / porywa okręt na wstręt skały słoń<ej>”, w. 3–4)<sup>33</sup>.

Występujące w barokowej poezji refleksyjnej i religijnej metafory, porównania i alegorie morskie tkwiły głęboko w europejskiej wspólnocie znakowej, stanowiły dobro całej literatury. Morze, porty, fale morskie, łódź, żegluga stawały się motywem wiodącym wielu utworów<sup>34</sup>. Oddawały niepewność ludzkiej kondycji, ewokowały sensy moralne, odzwierciedlały relacje Bóg-człowiek-pielgrzym. Swoje poglądy w tej sprawie przedstawił Marek Prejs:

Sama alegoria „życia jako żeglowania” nie była u progu XVII wieku niczym nowym. Nowością, sygnalizującą barokowy już charakter samego obrazu, było to, że w przedstawieniu tym na równi mamy do czynienia z sytuacją człowieka pogrążonego w grzechach – modlącego się o wstawiennictwo Matki Boskiej i pragnącego znaleźć ocalenie w Krzyżu Chrystusowym – jak i z tragicznym, i jakże konkretnym przypadkiem rozbitka na morzu, szukającego ostatniej deski ratunku. Oba te rejestry są w idealnej równowadze i wzajemnie się przenikają. Dzięki temu całość, zachowując swój spirytualistyczny charakter, uzyskała jednocześnie walor silnie plastyczny<sup>35</sup>.

U schyłku baroku Józef Baka (1706/1707–1780), jezuita i kaznodzieja, w *Uwadze o wieczności*, zawierającej topos *peregrinatio vitae*, wypowiadał się w następujący sposób na temat przemijania oraz nędzy ludzkiego losu:

W pielgrzymstwie świat ten ustawnie krążę,  
Nie wiedząc dokąd. Atoli dążę  
Każdej minuty.

(J. Baka, *Uwaga o wieczności*, w. 1–3)<sup>36</sup>

Poeta podkreślał ulotność wszystkiego, co istnieje na świecie. Czas natomiast jest kategorią, która wyznacza cykle w życiu człowieka. Marność i przemijalność to tematy charakterystyczne dla literatury barokowej, często zakonnej, obfitującej w przykłady właściwego wyboru drogi życiowej i pokazującej, że *vita contemplativa* jest odpowiednią formą ucieczki od próżności (*vita voluptaria*) i uciech światowych. Świadomość przemijania życia oraz nieuchronności śmierci skłania osobę zakonną do refleksji nad

32 R. Grześkowiak, *Wprowadzenie do lektury*, w: K. Twardowski, *Łódź młodzi*, s. 10.

33 K. Miaskowski, *Zbiór rymów*, wyd. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 1995 (Biblioteka Pisarzy Staropolskich, t. 3), s. 137, 414.

34 Zob. A. Vincenz, *Wstęp. IX. Życie – żegluga*, w: A. Vincenz, *Helikon sarmacki*, s. LXXXVI–LXXXIX.

35 M. Prejs, *Poezja późnego baroku. Główne kierunki przemian*, Warszawa 1989, s. 150.

36 J. Baka, *Poezje*, Kraków 2002, s. 15.

znikomością świata i rozważań na temat czterech rzeczy ostatecznych (śmierci, sądu, nieba albo piekła)<sup>37</sup>.

### 3. Sebastian Grabowiecki i jego *Setnik rymów duchownych* (1590)

Sebastian Grabowiecki (ok. 1543–1607), poeta późnorennesansowy, włączony do grona „polskich poetów metafizycznych”, po śmierci żony (1584) wybrał stan duchowny. Został opatem klasztoru Cystersów w Bledzewie, gdzie spędził resztę życia. Jego *Setnik rymów duchownych* (Kraków 1590, drukarnia A. Piotrkowczyka), przechowywany w Bibliotece Czartoryskich w Krakowie, jest jedynym znanym dziś pełnym egzemplarzem, unikatem<sup>38</sup>.

Zbiór poetycki dzieli się na dwie części. Zawiera dwukrotne teksty dedykacyjne do Zofii Myszkowskiej oraz końcowe tercyny do Piotra Myszkowskiego. Na dwuczęściowy tom poetycki składa się ponad 200 utworów religijnych, opartych głównie na wzorach włoskich: pieśniach i sonetach Gabriela Fiammy, zaczerpniętych ze zbioru *Rime spirituali* (Wenecja 1570), psalmach Bernarda Tassa oraz modlitwach brewiarzowych. Zauważono także pierwszą próbę nawiązania do twórczości Petrarcki – fragment kancony *Vergine bella*. Nie wyklucza się również wpływów hiszpańskich<sup>39</sup>.

Bohater liryczny *Setnika rymów duchownych*, jak zauważył Czesław Hernas, w przeciwieństwie do przekonania M. Sępa-Szarzyńskiego, nie toczył wojny, ale szukał uspokojenia, przekonany o niesprawności ludzkich starań<sup>40</sup>. Mając takie przeświadczenie, uświadamiał człowiekowi, że jego wysiłek jest marny w obliczu Bożego działania: „Wiem, że staranie ludzkie nie pomoże, / jeśli Ty skutku nie udzielisz, Boże” (*Setnik* I, LXVIII, w. 5–6); „Nikt mnie podnieść nie może, jedno Ty sam, Panie” (*Setnik* I, XLII, w. 21)<sup>41</sup>. Grabowieckiego bohater liryczny pozbawiony jest aktywizmu. Zamiast bojowania wybiera pokutę, modlitwę i kontemplację. Z utworów poety wypływa przekonanie, że modlitwa jest największą formą aktywności człowieka. Wiersze te nie reprezentują jednak pobożności kapłańskiej, gdyż poeta, pisząc je, księdzem jeszcze

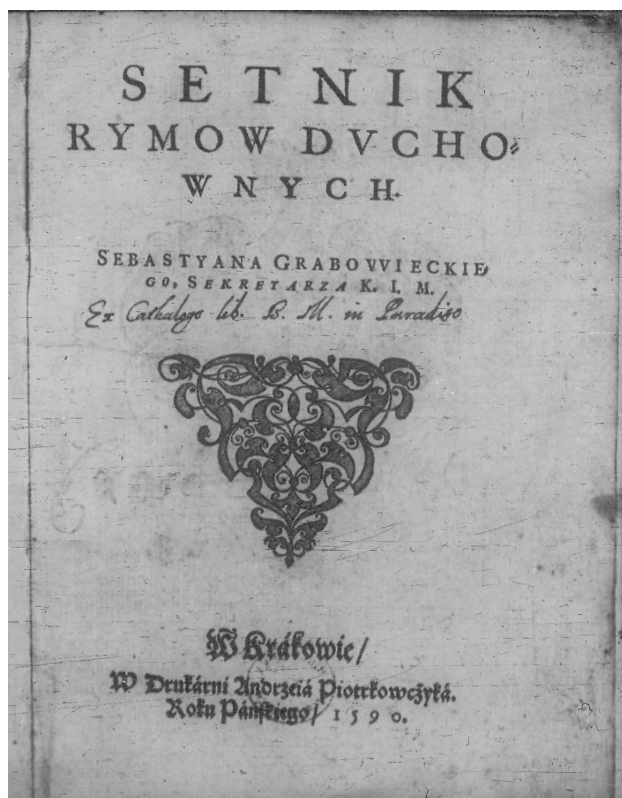
37 Na temat czterech rzeczy ostatecznych w literaturze staropolskiej zob. J. Kowzan, *Quattuor hominum novissima. Dzieje serii tematycznej czterech rzeczy ostatecznych w literaturze staropolskiej*, Siedlce 2003.

38 Zob. monografie: A. Litwornia, *Sebastian Grabowiecki. Zarys monograficzny*, Wrocław 1976; M. Hanusiewicz, *Świat podzielony. O poezji Sebastiana Grabowieckiego*, Rzym–Lublin 1994.

39 J. Miszańska, *Sonet w Polsce od XVI do początków XIX wieku a przekłady z języka włoskiego*, s. 22, <https://czasopisma.marszalek.com.pl/images/pliki/iw/01/iw101.pdf> [dostęp: 21.09.2023].

40 C. Hernas, *Barok*, wyd. 5 zm. i rozszerz., Warszawa 1998, s. 42.

41 Wszystkie cytaty fragmentów utworów S. Grabowieckiego pochodzą z wydania: S. Grabowiecki, *Rymy duchowne*, wyd. K. Mrowcewicz, Warszawa 1996 (Biblioteka Pisarzy Staropolskich, t. 5) (dalej: *Setnik*; cyfry rzymskie (I, II) odsyłają do części, kolejne cyfry – do utworu).



Il. 1. S. Grabowiecki, *Setnik rymów duchownych*, Kraków 1590, drukarnia A. Piotrkowczyka

Źródło: <https://polona.pl/item-view/84538ef8-45b5-40d6-a1d5-eaecc35f1fd3?page=0>.

nie był. Być może w *Setniku rymów duchownych* mamy do czynienia ze świadomą autokreacją – przedstawieniem siebie już jako kapłana?<sup>42</sup>

#### 4. Przestrzeń morska i niebezpieczeństwa podróży w poezji Sebastiana Grabowieckiego

Życie ludzkie jest nieustanną wędrówką z tej ziemi, gdzie człowiek nie ma trwałego mieszkania, do wiecznego celu – do domu Ojca w niebie (por. 1 P 2,11; Hbr 13,14). Pielgrzymka posiada wiele elementów wpisanych w istotę ludzkiego życia:

---

42 P. Urbański, Czy rzeczywiście kwietyzm? O naturze i lasce w „*Rymach duchownych*” Sebastiana Grabowieckiego, „*Pamiętnik Literacki*”, 86 (1995), z. 2, s. 20.

początek, trudną drogę, odległy i upragniony cel, samo wędrowanie, bycie we wspólnocie, wymarsz oraz powrót do domu<sup>43</sup>. Dla S. Grabowieckiego pielgrzymka była przede wszystkim alegorią życia ludzkiego, które w wymiarze ziemskim umieszczone jest w krótkiej rozpiętości czasowej między wygnaniem z raju a jego ponownym osiągnięciem w niebieskim Jeruzalem<sup>44</sup>.

W *Setniku rymów duchownych* poeta często podkreśla, że człowiek nie ma tu na ziemi stałego miejsca. Grabowiecki, patrząc na świat przez pryzmat wiary, tym wyraźniej dostrzegał, że doczesność jest swoistą pielgrzymką. Podmiot liryczny wierszy to pielgrzym, wygnaniec, tułający się po wzburzonym morzu łódką i próbujący dopłynąć do swego portu – wiecznego Jeruzalem.

W refleksyjnych i religijnych utworach poety, podobnie jak w twórczości autorów antycznych<sup>45</sup>, często pojawiają się metafory żeglarskie (morskie, nautystyczne), odnoszące się do życia, losu i przemijania. Zaczepnięta z Biblii symbolika morza i jego niebezpieczeństw (głębin morskie, otchłań, przepaść) ma negatywną aksjologię – jest znakiem tego, co destrukcyjne (Jon 2,2–7; Hi 38,16n). Dla Hebrajczyków morze było przestrzenią zamieszkiwaną przez demony i dlatego stało się symbolem zła, zagrożenia<sup>46</sup>. Morze bywa też często ukazywane jako obraz ludzkiego wzbijania się i ponownych upadków (Iz 17,12). Bóg jedynie „potrafi uspokoić wzburzone morze, wygładzić jego fale i uśmierzyć zgielek narodów” (Ps 65,8)<sup>47</sup>.

Dla autora *Setnika rymów duchownych* morze okazywało się żywiołem znaczącym. Kojarzyło się zawsze z powagą, z myślą dotyczącą spraw ważnych. Z reguły nie było znakiem szczęścia, powodzenia, stanów radosnych. Morze i żegluga to figury trudów ziemskiego życia, bólu i lęku. Metaforyka morska w poezji barokowej była szczególnie rozbudowana, co wyraziście podkreślił Edmund Kotarski:

[...] uzyskuje [ona – K.K.-S.] wyższy walor ekspresywny, wspiera refleksję, naukę moralną, ożywia myśl nazbyt abstrakcyjną, rozjaśnia refleksję zbyt zawiłą, pozwala przejść od pojęcia do świata realiów, staje się plastycznym nośnikiem idei<sup>48</sup>.

W odczuciu Grabowieckiego przestrzeń morską, żegluga pozostawały w sprzeczności z harmonią, proporcją, pięknem. Człowiek nie dostrzegał w morzu porządku. Kiedy

43 H. Kräzel, *Pielgrzymka odkryta na nowo*, „Ateneum Kapłańskie”, 1988, nr 476, s. 113.

44 W. Przygoda, *Pastoralny wymiar pielgrzymowania*, w: „*Homo viator*”. Człowiek – duszpasterstwo – Kościół. Od pielgrzymki do ekologii, red. J. Brusilo, Kraków 2022, s. 149.

45 Zob. E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, s. 136–137.

46 X. Léon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, s. 508 (hasło: Morze).

47 M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 127.

48 E. Kotarski, *Sarmaci i morze. Marynistyczne początki w literaturze polskiej XVI–XVII wieku*, Warszawa 1995, s. 274.

tylko pisał o cierpieniach, rozterkach, niepewności, przywoływał obraz morza, żeglugi, sytuacji na morzu, operował alegoriami i porównaniami morskimi.

Poeta w *Setniku rymów duchownych* często wykorzystywał topikę morską. Niejednokrotnie cały utwór opierał na alegorii. Metaforę morską konsekwentnie rozbudowywał w *Sonecie XCVII (Setnik I)*<sup>49</sup>, w którym, oprócz obrazu morza, przywołał wizję tajemnych głębi. Ponadto zbudował dalsze wyobrażenia dziwów skrytych w głębiach wód oraz skarbów, które stamtąd się wydobywa (w. 1–8). Jednak odpowiadające im ognia paralelne ukazał zdecydowanie negatywnie:

Morze skrywa bogactwa – lecz serce myśli złe (z strachem skryta myśl). Znalezienie skarbu w morzu, to raczej szczęście i powód do radości; to, co skrywamy w sercu – najczęściej obciąża nas. Jest to pamięć uczynków, które nie pomogą nam w samodoskonaleniu<sup>50</sup>.

Poeta wyraźnie wskazuje na taką interpretację (w. 7–8), czyniąc aluzję do przypowieści o bogaczu, który nie wejdzie do królestwa niebieskiego (Mt 19,23–24). Konsekwentnie rozwijany w tercynach obraz (w. 9–13) staje się jeszcze bogatszy: ukazuje morze podczas burzy oraz jako drogę, którą wędrują kupcy. Oba ujęcia dopełniają wizję człowieka trawionego przez wyrzuty sumienia i szukającego ratunku przed zasadzkami świata. Jak podkreśla Jakub Zdzisław Lichański:

Cała metafora (w. 1–13) jest zbudowana zatem jednolicie; przywołane tu treści nautyczne mają wymowę negatywną w tym sensie, że paralelne do nich treści filozoficzne ukazują ciemną stronę życia ludzkiego<sup>51</sup>.

Warto przyjrzeć się ostatniemu wersowi sonetu: „w nim wody – we mnie jest nadzieje dość” (*Setnik I*, XCVII, w. 14). Dzięki zastosowanej paraleli: woda – nadzieja, poeta buduje jeszcze jedną metaforę. Lichański tak oto interpretuje zaskakującą puentę, zbudowaną z paradoksu:

Obraz morza to nie jest tylko metaforyczny obraz świata (por. Hiob, IX, 8; Ps. CVII, 23–27) i czyhających na ludzi utrapień; morze, to także alegoria chrztu (por. Apoc., IV, 6). Chrzt z zaś (którego widomym znakiem jest pokropienie wodą) dla wierzącego (a takim był przecież Grabowiecki) jest nadzieją zbawienia. Poeta nie zadowala się budowaniem prostej (i banalnej, dodajmy) paraleli: morze = świat (czy: życie ludzkie). Rozbudowuje swą metaforę i konwencjonalny obraz

49 Analizy sonetu XCVII (*Setnik I*) dokonuje J.Z. Lichański, *Metafora: analiza zjawiska na przykładzie polskiej poezji wczesnonabarokowej*, „Prace Polonistyczne”, ser. 39, 1983, s. 222–223. Zob. także: K. Mrowcewicz, *Wprowadzenie do lektury*, w: S. Grabowiecki, *Rymy duchowne*, wyd. K. Mrowcewicz, Warszawa 1996 (Biblioteka Pisarzy Staropolskich, t. 5), s. 7–8.

50 J.Z. Lichański, *Metafora*, s. 222–223.

51 J.Z. Lichański, *Metafora*, s. 223.

ożywia nowymi barwami. Ożywia – stosując paradoks. Konsekwentnie budowana w wersach 1–13 wizja morza znana choćby z przypominanego już tutaj *Psalmu CVII*, w ostatnim wersie zmienia się w wizję morza – jako symbolu nie zagłady, ale wybawienia. Zatem: to, co niesie zagładę, skrywa w sobie jednocześnie – nadzieję ratunku; czy krócej – gubiąc, ratuje<sup>52</sup>.

W *Sonecie VI* (*Setnik II*), o incipicie „To morze, piaski i skały straszliwe”, poeta porusza temat rozterek duchowych oraz cierpienia i słabości ludzkiej natury skażonej grzechem. Punktem wyjścia dla rozważań staje się morze oraz inne związane z nim zjawiska. Wszystkie te elementy tworzą metaforę trosk i cierpienia, których doznaje podmiot liryczny („To morze, piaski i skały straszliwe / z mymi kłopoty podobieństwo mają” – *Setnik II*, VI, w. 1–2). Osoba mówiąca podkreśla, jak liczne są jej zmartwienia, i porównuje je do mnogości ziarenek piasku leżących na dnie morza („[...] nieróżną liczbę we mnie dają, / jak morze piasków ma w sobie błędliwe” – *Setnik II*, VI, w. 3–4). Już na początku sonetu możemy zauważyć, że zbudowany on został na kanwie jednego obszernie i dogłębnie rozwiniętego motywu – morza, rozszerzającego się na inne powiązane z nim zjawiska. Każde z nich jest częścią konkretnego obrazu malowanego słowem przez artystę.

Z dalszej części utworu dowiadujemy się, że podmiot liryczny doświadcza lęku i wątpliwości, które porównuje do skał spadających w morze. Doznaje jednak ambiwalentnych emocji, bowiem z jednej strony napęczniony jest bojaźnią Bożą, z drugiej – odczuwa różnego rodzaju pokusy, prowadzące do grzechu („a jak na morze, tak na mię wpadają / to bojaźń, to wnet nadzieje zdradliwe” – *Setnik II*, VI, w. 7–8). Autor przedstawia w wierszu słabą i grzeszną kondycję człowieka, zdając sobie sprawę z tego, że natury tej nie jest w stanie się on wyzbyć.

Czwarta strofa zbudowana jest wyłącznie z porównań elementów składających się na ludzką tożsamość, takich jak: rozum, dusza i serce, do części budujących obraz morza: piasku, skał, morza targanego wiatrem. Piasek staje się symbolem umysłu – nierodzącego, słabego, bezużytecznego („Jak piasek – tak mój dowcip nie rodzący” – *Setnik II*, VI, w. 9), skała symbolizuje duszę, która dręczona strachem i troskami, zamieniła się w nią („dusza – z frasunku w skałę przemieniona” – *Setnik II*, VI, w. 10). Natomiast serce osoby mówiącej, pełne wątpliwości i rozterek natury duchowej, przyrównane zostało do niespokojnego morza („serce – jak morze wichry utrapione” – *Setnik II*, VI, w. 11). Obraz marności świata i przemijania doczesnych wartości, szczególnie rozumu, który przestaje być użyteczny, jest nawiązaniem do Księgi Koheleta. Nawet mądrość nie jest w stanie uczynić człowieka pewnym siebie i szczęśliwym.

---

52 J.Z. Lichański, *Metafora*, s. 223.

Ostatnia strofa stanowi podsumowanie rozważań podmiotu lirycznego, a zarazem zachęca czytelnika do dalszych przemyśleń. Osoba mówiąca ponownie akcentuje swój smutek i rozpacz, jednak już niewynikające z duchowych rozterek, lecz z niemożności przeżywania szczęścia i radości życia doczesnego oraz z poczucia marności przyziemnych uciech („[...] wždy myśl nie zgwałcona, / acz wszelka radość rodzi żal trapiący” – *Setnik* II, VI, w. 13–14). Ziemskie przyjemności nie są dla człowieka wystarczające, gdyż w życiu doczesnym nie może on doznać prawdziwego szczęścia. Z utworu wyłania się wniosek, że wewnętrzny spokój i ukojenia duchowego nie da się osiągnąć w doczesności; jedynie zawierzenie życia Bogu może przynieść prawdziwą radość i spełnienie. Warto zaznaczyć, że podobną myśl o poszukiwaniach wewnętrznego spokoju wyraził św. Augustyn z Hippony. Uważał on, że człowiek nie może doświadczyć prawdziwego ukojenia, dopóki nie odnajdzie Boga, a tylko w relacji z Nim odkryje prawdziwy pokój („Stworzyłeś nas dla siebie i niespokojnem jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie”)<sup>53</sup>. Swoje głębokie przemyślenia zawarł w *Wyznaniach*, w których opisał wewnętrzne zmagania prowadzące go do nawrócenia i pełnego zrozumienia działania Bożej łaski. W *Setniku rymów duchownych* wzrasta świadomość grzechu, ale także potrzeby pokuty. „Spośne występki” i „złości” są źródłem samotności człowieka, któremu jednak – dzięki łasce Bożej – udaje się uratować z burzy życia, co dobitnie oddaje utwór o incipicie „Skłoń ucho lutościwe” (*Setnik* II, V):

Skłoń ucho lutościwe,  
gdy śród straszego morza  
świata złego, gdzie pełno trwogi, zorza;  
niesiem prośby rzewliwe  
do Ciebie, byś nas ratował, troskliwie.

[...]

Bądź ratunkiem kwapliwym  
łódce już połupanój,  
którą wiatr miecie z płutą pomieszany,  
by w morzu śmierci chciwym  
nie zalał, dając późny żal chętlwym.

Widzę, że już przybita,  
Panie, do ostrej skały,  
a coraz bliżej z strachem cisną wały  
i chwila wichrowita,  
tak iż się boi na dnie być zakryta.

[...]

My, jeszcze pełni trwogi,  
co na tej głębi trwamy

53 Św. Augustyn, *Wyznania*, z łac. przekł. i wstęp J. Czuj, Poznań 1929, s. 3.

okrutnej, kędy pewności nie mamy  
o czasie, gdy wiatr drogi  
Pańskiej wprowadzi w wiecznych gmachów progi.  
(*Setnik* II, V, w. 1–5, 11–20, 31–35)

W utworze poetyckim zbiorowy podmiot liryczny zwraca się do Boga z prośbą o wysłuchanie błagania wiernego ludu w obliczu zagrażającego mu niebezpieczeństwa. Czyni to za pomocą przenośni nautystycznej, porównując życie człowieka do morza:

Widzisz, że szturm burzliwy  
zawždy nas miece, trwoży  
nawałność, która dzień i noc się sroży,  
tak iż jej skok straszliwy,  
oderwał wiosła i żagiel życzliwy.  
(*Setnik* II, V, w. 6–10)

Grabowiecki ukazuje obraz „szturmu burzliwego” i „nawałności” (*Setnik* II, V, w. 6, 8), które w osobie mówiącej budzą lęk, ponieważ swą siłą pozbawiają go wiosła i żagla. Ta sytuacja wskazuje na dryfujący okręt z bezradną załogą w czasie sztormu, jednak niesie za sobą znaczenie symboliczne. Groźne elementy natury mogą oznaczać słabości i grzechy uderzające w ludzkie sumienie i utrudniające osiągnięcie zbawienia. W dalszych partiach utworu odnajdujemy opis „połupanej” łódki, targanej wiatrem i zalewanej przez deszcz próbujący ją zatopić. Zastosowana metafora morza śmierci służy podkreśleniu, że wielkie głębiny to piekielne czeluści.

W utworze pojawia się wizja „błogosławionych”, którzy pokonują liczne niebezpieczeństwa i za sprawą życzliwego wiatru prowadzeni są ku wiecznemu portowi:

O, jak błogosławieni,  
co w Twoje porty wieczne  
wpadli przez drogi, miejsca niebezpieczne  
życznym wiatrem pędzeni,  
żagle zwinąwszy, na Twój brzeg zasadzeni;  
(*Setnik* II, V, w. 21–25)

To symboliczny obraz królestwa niebieskiego, a sprzyjający wiatr, który umożliwia im żeglowanie, przywodzi na myśl Ducha Świętego<sup>54</sup>. Warto dodać, że w języku hebrajskim słowo *ruah* oznacza zarówno wiatr, tchnienie, jak i ducha. Podobne znaczenie ma słowo *πνεῦμα* (*pneuma*) w grece biblijnej<sup>55</sup>. Po dotarciu na miejsce „błogosławieni” zostaną pozbawieni trosk i doświadczą Bożego pokoju oraz szczęśliwości:

54 E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, s. 137.

55 X. Léon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, s. 22 (hasło: *Duch Boży*).

Błądząc, oczy wznosimy  
ku ojczystym przyłogom,  
gdzieś Ty król królom i Bóg inszym bogom,  
a, wygnańcy, prosimy  
Twojej łaski – Panie, niech ją odnosimy!

Rozpuść swoje promienie  
w nasze straszne ciemności,  
uskrom nawałność pełną wszech przykrości,  
by spokojne płynienie  
wesołe drogi swej miało skończenie.  
(*Setnik* II, V, w. 36–45)

W apostrofie do Stwórcy z prośbą o poskromienie zła wykorzystana została metafora Boga – słońca, rozświetlającego ciemności ludzkich grzechów i zapewniającego bezpieczną podróż do wieczności. Zamknięta w tej modlitwie przerośnięta wyraża niepokój podmiotu lirycznego, jego oderwanie od świata, a zarazem zbliżenie się do Stwórcy i przekonanie, że tylko On może zapewnić człowiekowi „wesołe drogi skończenie”. Wskazana strofa budzi skojarzenia z *Pieśnią IX* M. Sępa-Szarzyńskiego:

Niech moja łódź, gdzie pędzi wola Boża, bieży  
I przy brzegu, który mi Bóg naznaczył, stanie.  
Jeśli nie jest bezportne ludzkie żeglowanie.  
(M. Sęp-Szarzyński, *Pieśń IX. Iż próżne człowiecze staranie  
bez Bożej pomocy*, w. 2–4)

Chociaż utwory Grabowieckiego wypełniają obrazy „burzliwego sztormu” i „nawałności”, które są figurami trudów ziemskiego życia, bólu, lęku i zatrważają człowieka, to jednak w wielu tekstach poety nie dominowały nastroje beznadziejności czy niepokoju. Odnajdujemy w nich jeszcze echa renesansowego przekonania, że w życiu harmonia jest osiągalna<sup>56</sup>. Autor, odwołując się do metaforyki morskiej, podkreśla, że człowiek może uniknąć zła, jeśli tylko zechce zaufać Bogu. Wówczas zawsze będzie mu towarzyszyć „światło”.

I będzież koniec trapieniu mojemu?  
Ujrzyć znak jakoś, Panie, dobrotliwy?  
Światło wszech wieków, Jezu świątobliwy,  
bądź posileniem pielgrzymowi Twemu!  
(*Setnik* I, XC, w. 1–4)

Grabowiecki unaocznia przekonanie o wszechmocy Boga, który jest dla każdego najlepszym lekarzem i obrońcą przed niebezpieczeństwami, jakie na niego czyhają:

---

56 Por. J. Pelc, *Obraz – słowo – znak. Studium o emblematyce w literaturze staropolskiej*, Wrocław 1973, s. 134–135.

Stróżem Ten wiecznej wiary, omylić żadnego  
nie może – w Nim pewna jest nadzieja każdego.  
od wszelkiej krzywdy broni wierzącego Jemu,  
a swoją władzą dawa żywność łaknącemu.

Z więzienia swe wybawia, a wzrok ślepym wraca,  
z ucisku oswabadza, choroby ukraca,  
dobre serca miłuje, sprawiedliwych broni,  
do Niego się podbiegły pielgrzym dobrze skłoni.  
(*Setnik I, XXVIII, w. 13–20*)

Przedstawiony w utworach człowiek okazuje się słaby, lecz szuka jedyne go wsparcia  
w ramieniu Najwyższego:

Panie i Stworzycielu wszego, gdzie co żywie,  
który niedołążności me leczysz prawdziwie,  
boś możny, Zbawicielem moim będąc k temu,  
łaskę swą ofiarujesz występкови memu.

Przełoś Ty na świat zstąpił, byś zbawił stracone,  
a zbawiennymi czynił duchy zawiedzione;  
daj – z łaski a dobroci – mnie też pożyteczne  
było, coś ludu swemu dał za skarby wieczne.

Daj, by mocą wylanej krwi i Twego ciała  
dusza czysta od grzechów i sprośności trwała;  
broń od niebezpieczeństwa, a dźwierz na swej drodze,  
niech mnie Twe miłosierdzie wyrwie wszelkiej trwodze.  
(*Setnik II, XXXI, w. 1–12*)

Bóg jawi się tutaj jako Stwórca panujący nad światem, czuwający nad ludzkim pielgrzymstwem; do Niego zawsze można się zwrócić o pomoc, a szczególnie w chwili zagrożenia. Utwory S. Grabowieckiego utrzymane są – w większości – w elegijnej tonacji. Niosą z sobą rozmyślenia o istocie życia, jego celu, relacjach człowieka z Bogiem i wyrażają najczęściej tęsknotę za wiecznością.

## Zakończenie

W poezji Sebastiana Grabowieckiego motywy morskie i metaforyka odnosiły się najczęściej do obrazów ukazujących chybłość ludzkiego bytowania, cierpienie i nieszczęścia nękające człowieka. Symbolizowały zarazem jego zmagania z przewrotnym losem i przeciwnościami, walkę antynomicznych sił: ducha i materii, intelektu i zmysłów. Morze w utworach jawiło się w kontekście dramatycznych rozważań.

Autor ziemskie niebezpieczeństwa, które czyhają na człowieka, identyfikował z przeżyciami tych, którzy żeglują na głębokim morzu. Miotany burzą okręt stawał się symbolem upływu czasu, nietrwałości, dramatu i zmienności. Niebezpieczeństwa podróży, o jakich pisał poeta, wynikały głównie z poczucia grzechu. Jednak losowi człowieka wygnańca, dzięki jego wierze i nawróceniu, nadany został kierunek pielgrzymowania – powrót do utraconego przez grzech pierworodny królestwa niebieskiego.

Wykorzystana metaforika nautystyczna, odzwierciedlająca niepokoje podmiotu lirycznego, miała wydźwięk dydaktyczny. Wyrażała lęk jednostki przeżywającej swoje zagubienie w świecie oraz pragnienie równowagi, stabilizacji. W alegoriach i porównaniach przewijały się obrazy przestrzeni morskiej oraz sytuacji, w jakie istota ludzka na morzu bywa uwikłana. Przybierały one czasami postać mimetyczno-realistyczną, choć z pewnością w znacznym stopniu mieściły się w ramach, jakie narzucała konwencja. Wszak celem autora *Setnika rymów duchownych* była perswazja, filozoficzna medytacja oraz ukazanie moralnych aspektów życia. Chociaż znacząco opierał się on na wzorach włoskich, to jednak nie można wykluczyć w tekstach obecności osobistych doświadczeń poety. Przecież całe życie S. Grabowieckiego było nieustannym pielgrzymowaniem, podczas którego kształtowała się jego droga wewnętrzna, a późniejszy wybór *vitae contemplativae* okazał się tego egzemplifikacją.

## References/Bibliografia

### ŹRÓDŁA

- Augustyn, św., *Wyznania*, z łac. przekł. i wstęp J. Czuj, Poznań 1929 (Pisma Ojców Kościoła, t. 9).  
 Baka J., *Poezje*, Kraków 2002.  
*Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*, wstęp i oprac. J. Frankowski, wyd. 5, Warszawa 2000.  
*Des Erasmi Roterodami Liber [...] de praeparatione ad mortem*, Cracoviae 1534.  
 Grabowiecki S., *Rymy duchowne*, wyd. K. Mrowcewicz, Warszawa 1996 (Biblioteka Pisarzy Staropolskich, t. 5).  
 Granada L., *Zwierciadło człowieka chrześcijańskiego*, tłum. S. Warszewicki, Poznań 1585.  
 Kochanowski J., *O śmierci Jana Tarnowskiego kasztelana krakowskiego, do syna jego Jana Krzysztofa, hrabie z Tarnowa, kasztelana wojnickiego*, w: J. Kochanowski, *Treny*, oprac. J. Pelc, wyd. 16 popr., Wrocław 1997 (Biblioteka Narodowa. Seria I, nr 1), s. 53–64.  
 Miaskowski K., *Zbiór rymów*, wyd. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 1995 (Biblioteka Pisarzy Staropolskich, t. 3).  
 Morolski J.D., *Pamiętka śmierci małżonki Jana Dominika Morolskiego*, Kraków 1628.  
 Mrowcewicz K. (oprac. i wstęp), „Wysoki umysł w dolnych rzeczach zawikłany”. *Antologia polskiej poezji metafizycznej epoki baroku. Od Mikołaja Sępa Szarzyńskiego do Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, Warszawa 1993.  
 Platon, *Fajdros*, tłum. i oprac. W. Witwicki, Warszawa 1958.

- Platon, *Fedon*, w: Platon, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum., wstęp i oprac. W. Witwicki, Warszawa 1984, s. 368–485.
- Platon, *Państwo*, tłum. i oprac. W. Witwicki, t. 1–2, Warszawa 1958.
- Platon, *Prawa*, tłum. i oprac. M. Maykowska, Warszawa 1960.
- Sęp-Szarzyński M., *Poezje*, wstęp i oprac. J.S. Gruchała, Kraków 1997.
- Simplicjan P., *Manele duchowne, albo porządek żywota chrześcijańskiego* [...], Kraków 1601.
- Skarga P., *Kazanie o śmierci*, w: P. Skarga, *Kazania przygodne*, Kraków 1610, s. 271–276.
- Twardowski K., *Łódź młodzi z nawałności do brzegu płynąca*, wyd. R. Grześkowiak, Warszawa 1998 (Biblioteka Pisarzy Staropolskich, t. 11).
- Vincenz A. (wybór tekstów, wstęp i komentarz), *Helikon sarmacki. Wątki i tematy polskiej poezji barokowej*, oprac. M. Malicki, Wrocław 1989 (Biblioteka Narodowa. Seria I, nr 259).
- Wereszczyński J., *Wizerunek na kształt kazania [...] o wzgardzie śmierci i świata tego nędznego*, Kraków 1585.

## OPRACOWANIA

- Bartnik C., *Chrystologia świata w Prologu Ewangelii św. Jana*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 48 (2010), nr 2, s. 11–19.
- Borowski W., *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983.
- Curtius E.R., *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. i oprac. A. Borowski, Kraków 1997.
- Domański J., *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997.
- Goliński J.K., „*Vanitas*”. *O marności w literaturze i kulturze dawnej*, Warszawa 1996.
- Gryglewicz F., *Niezwyuczajne szczegóły w Ewangelii św. Jana*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 13 (1966), z. 1, s. 95–104.
- Grześkowiak R., *Wprowadzenie do lektury*, w: K. Twardowski, *Łódź młodzi z nawałności do brzegu płynąca*, wyd. R. Grześkowiak, Warszawa 1998 (Biblioteka Pisarzy Staropolskich, t. 11), s. 5–24.
- Hanusiewicz M., *Świat podzielony. O poezji Sebastiana Grabowieckiego*, Rzym–Lublin 1994.
- Hernas C., *Barok*, wyd. 5 zm. i rozszerz., Warszawa 1998.
- Kotarska J., *Topos „theatrum mundi” w poezji przełomu XVI i XVII wieku*, w: *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*, red. B. Otwinowska, J. Pelc, Wrocław 1984 (Studia Staropolskie, t. 52), s. 145–169.
- Kotarski E., *Sarmaci i morze. Marynistyczne początki w literaturze polskiej XVI–XVII wieku*, Warszawa 1995.
- Kowzan J., *Quattuor hominum novissima. Dzieje serii tematycznej czterech rzeczy ostatecznych w literaturze staropolskiej*, Siedlce 2003.
- Kräzel H., *Pielgrzymka odkryta na nowo*, „Ateneum Kapłańskie”, 1988, nr 476, s. 113–124.
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Warszawa 1971.
- Künstler-Langner D., *Idea „vanitas” jej tradycje i toposy w poezji polskiego baroku*, Toruń 1993.
- Lenart M., *Spór duszy z ciałem i inne wierszowane spory w literaturze staropolskiej na tle tradycji średniowiecznej*, Opole 2002 (Studia i Monografie, nr 299).
- Léon-Dufour X. (red.), *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, wyd. 3, Poznań 1990.

- Lichański J.Z., *Metafora: analiza zjawiska na przykładzie polskiej poezji wczesnobarokowej*, „Prace Polonistyczne”, ser. 39, 1983, s. 205–228.
- Litwornia A., *Sebastian Grabowiecki. Zarys monograficzny*, Wrocław 1976.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989.
- Merleau-Ponty M., *Słowo i ciało w ekspresji*, tłum. S. Cichowicz, w: *Proza świata. Eseje o mowie*, wybór i wstęp S. Cichowicz, Warszawa 1976, s. 80–115.
- Merleau-Ponty M., *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Warszawa 1996.
- Mrowcewicz K., *Wprowadzenie do lektury*, w: S. Grabowiecki, *Rymy duchowne*, wyd. K. Mrowcewicz, Warszawa 1996 (Biblioteka Pisarzy Staropolskich, t. 5), s. 5–11.
- Muszyński H., „Prawda” jako termin teologiczny w pismach św. Jana, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1976, s. 141–159.
- Nowicka-Jeżowa A., „Homo viator – mundus-mors”. *Studia z dziejów eschatologii w literaturze staropolskiej*, t. 1: *Medytacja eschatologiczna w literaturze XVI–XVIII wieku*, Warszawa 1988.
- Pelc J., *Obraz – słowo – znak. Studium o emblematyce w literaturze staropolskiej*, Wrocław 1973.
- Prejs M., *Poezja późnego baroku. Główne kierunki przemian*, Warszawa 1989.
- Przygoda W., *Pastoralny wymiar pielgrzymowania*, w: „Homo viator”. *Człowiek – duszpasterstwo – Kościół. Od pielgrzymki do ekologii*, red. J. Brusilo, Kraków 2022, s. 147–167.
- Skwarczyńska S., *Topos „Ubi sunt qui ante nos fuerant?” oraz styczne z nim formacje treściowo-formalne w poezji europejskiego kręgu kulturowego*, w: S. Skwarczyńska, *W orbicie literatury, teatru, kultury naukowej*, Warszawa 1985, s. 80–150.
- Szymik J., *W światłach Wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice–Ząbki 2004.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, wyd. 8, t. 1, Warszawa 1978.
- Tresmontant C., *Esej o myśli hebrajskiej*, Kraków 1996.
- Urbański P., Czy rzeczywiście kwietyzm? O naturze i łasce w „Rymach duchownych” Sebastiana Grabowieckiego, „Pamiętnik Literacki”, 86 (1995), z. 2, s. 3–24.
- Włodarski M., *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI w.*, Kraków 1987.
- Załęski J., *Główne myśli teologiczne w Listach św. Jana*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 10 (1997), s. 427–434.

## NETOGRAFIA

- Miszalska J., *Sonet w Polsce od XVI do początków XIX wieku a przekłady z języka włoskiego*, s. 18–36, <https://czasopisma.marszalek.com.pl/images/pliki/iw/01/iw101.pdf> [dostęp: 21.09.2023].