

Andrzej Borowski
Uniwersytet Jagielloński

Pius vates

„Literatura religijna”, „pisarz religijny” – takie i im podobne określenia, jakimi posługują się zarówno literaturoznawcy, jak i niezawodowi czytelnicy, którzy mniej lub bardziej piśmiennictwem artystycznym się interesują, należą wciąż do najliczniej obecnych we współczesnym dyskursie kulturowym i najczęściej, choć nie zawsze szczęśliwie stosowanych. Popularność tych i innych jeszcze powiązanych z nimi pojęć, poszerzająca w nieskończoność ich zakres znaczeniowy i dlatego odwrotnie proporcjonalna do ich funkcjonalności, zmusza każdego, kto się nimi chce rozsądnie i skutecznie posługiwać, do ich każdorazowej weryfikacji, kiedy tylko zaistnieje potrzeba ich stosowania. Tak właśnie również mają się sprawy, gdy zadamy pytanie: kim właściwie jest „poeta religijny” – postać we współczesnej kulturze literackiej zapewne częściej wskazywana i identyfikowana, aniżeli miało to miejsce kilkadziesiąt, czy nawet zaledwie sto lat temu, stale jednak fascynująca. Dlatego warsztat krytyczny badacza literatury dawnej (więc i staropolskiej) w większym stopniu wydaje się uzależniony od jasności znaczeniowej tego pojęcia i jemu podobnych. Wszak pytania o tożsamość „poety religijnego” i wyznaczniki „literatury religijnej” zadawano również w kontekście dyskusji na temat twórczości Czesława Miłosza z jednej i Karola Wojtyły / Jana Pawła II z drugiej strony.

Użyte w tytule określenie *pius vates* można przekładać i rozumieć rozmaicie. Odnoszono je pierwotnie między innymi do Wergiliusza, który jako autor *Eneidy* doznawał u potomnych, zwłaszcza w średniowieczu, szacunku „poety zbożnego”, niekiedy nawet czarownika obdarzonego charyzmatem prorockim i wyznaczającego paradygmat religijnie motywowanej przyzwoitości, „zacności” indywidualnej i społecznej (rodzinnej i obywatelskiej)¹. Pośrednio pojęcie *pius vates* dało też początek polskiemu, także religijnie czy quasi-religijnie pojmuwanemu autorytetowi „wieszcz”, poety-proroka

¹ Inspiracji dla tak ukierunkowanej refleksji nad oddziaływaniem w literaturze motywu *pius vates* dostarcza esej T.S. Eliota *Wergiliusz i świat chrześcijański*, tłum. H. Pręczkowska, w: tegoż, *Szkice literackie*, red., wybór, przedmowa i przypisy W. Chwalewik, Warszawa 1963, s. 245–260.

postrzeganego jako potencjalny nauczyciel, przewodnik, a nawet przywódca wspólnoty narodowej pozbawionej instytucji własnego państwa². Pojęcie to zawęza zarazem dość radykalnie pole namysłu na temat „poety religijnego”, czyniąc problematykę w nim się mieszczącą bardziej szczegółową. Wiąże też ono ze sobą w sposób najbardziej chyba wyrazisty, w każdym zaś razie czytelny, bo od wieków zadomowiony w tradycji śródziemnomorskiej, dwie całkiem rozmaite właściwie funkcje twórczości poetyckiej (dzisiaj powiedzielibyśmy ahistorycznie: „literackiej”) i zarazem dwie, tak samo oddalone od siebie, choć wzajemnie się przenikające sfery rzeczywistości: świeckiej i sakralnej.

„Religia i literatura” – już samo choćby tylko zestawienie tych pojęć uświadamia każdemu, kto z powagą i jedno, i drugie traktuje, nie tylko dystans dzielący od siebie znaczenia do nich przywiązane, ale też i nieogarniony praktycznie ich obszar tematyczny, rozciągający się przed wzrokiem badacza tej problematyki³.

Pojęcie „literatury religijnej”, którym w teorii i w praktyce najczęściej literaturoznawstwo się posługiwało, znacznie uściśla i uszczegółowia wypełniającą je problematykę. Określenie tak bardzo ogólne musi jednak, jeśli ma być z niego jakikolwiek pożytek, odwoływać się do jasno określonych kryteriów, które przedmiotu namysłu, a także konkretnych już badań i interpretacji tekstowych nie sprowadzałyby do wyłącznie jednego, a mianowicie tematycznego, jak mniema się zresztą dość powszechnie, wyznacznika. Tekstów bowiem o tematyce religijnej, gdyby tylko na tym jednym i najbardziej rzucającym się w oczy wyznaczniku pojęciowym ktoś chciał poprzestać, nikt rozsądny policzyć ani spisać nawet by nie zamierzał. Co więcej, nie sposób byłoby określić wspólnej tożsamości dla wszystkich tekstów wyłącznie z tematyką religijną tak czy inaczej powiązanych.

Dlatego też właśnie przecenianie kryterium tematycznego przy określaniu przedmiotu badań nad literaturą religijną, także i polską, a nawet tylko uwzględnianie go na zasadzie równorzędności z innymi wyznacznikami jest nie do utrzymania. Nie jest również wystarczające i odpowiadające wymogom ścisłości kryterium stylistyczne, jeśli polegać by ono miało tylko na identyfikowaniu w danym tekście motywów czy figur przejmowanych z *Pisma Świętego* albo też z innych tekstów religijnych (w rozumieniu, które spróbujemy uściślić). Szczególnie pouczających w tym względzie przykładów dostarcza choćby satyra chrześcijańska w najrozmaitszych jej odmianach gatunkowych, topiką religijną zdumiewająco chętnie i beztro-

² Zob. objaśnienie etymologii wyrazu „wieszcz”, w: W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2005, s. 696.

³ Sformułowaniem „religia i literatura” nawiązuję tutaj do tytułu i do przemyśleń zawartych w książce C. Dawsona *Religion and Culture (Religia i kultura*, tłum. J.W. Zielińska, Warszawa 1958), które w znacznym stopniu odnoszą się także do kultury literackiej, zatem i do tekstów, które w zależności od pełniących przez nie funkcji tę kulturę współtworzyły i współtworzą. Uwypukla tę myśl stwierdzenie Dawsona, który napisał: „Religia jest punktem wyjścia wszystkich literatur świata” (tamże, s. 58).

sko od bardzo dawna się posługująca. Po egzemplifikacje sięgać można do tekstów tak odległych czasowo i kuriozalnych zarazem, jak sławna *parodia sacra* czyli *Coena Cypriani*, której replika nie bez powodu znalazła się w powieści Umberto Eco *Imię róży*⁴. Innym przykładem zrealizowanego ze skrajną tym razem konsekwencją tego projektu jest Rabelaisowska opowieść o Gargantui i Pantagruelu. Obecność tematyki religijnej w należących do gatunku satyry religijnej tekstach nie ulega kwestii, nie sposób jednak nazwać takiego tekstu „utworem religijnym”. Bliższym dla nas chronologicznie, ale też i kulturowo przykładem może być choćby szesnastowieczna satyra Marcina Bielskiego *Rozmowa dwu baranów o jednej głowie*, którą otwiera dosyć złośliwie żartobliwa aluzja do zwyczaju powoływania się na autorytet tekstów biblijnych i do naiwnej wiary w cuda, wypowiedziana chórem przez owe sławne, niezachowane do dzisiaj płaskorzeźby z fasad narożnika kamienicy przy Rynku Głównym w Krakowie, znanej obecnie (i radykalnie przebudowanej) pod nazwą pałacu „Pod Baranami”:

Długośmy tu niemymi stali na tym rogu,

Już nam duch usta otwarł, chwala Pana Bogu.
Którzy idą do Rzymu, powiedzcie te cuda,

Iż już kamienie woła do wszystkiego luda.
Powiedzcie też tam bratu, zwłaszcza Paskwillowi,

Iż w Krakowie powstał już prorocy nowi.
Będziemy społu wołać i rozesłem wici.

Iż Pan Bóg świat zawiesił na cieniuchnej nici:
Leda kiedy się urwie, niech się ostrzegają,

Pewny koniec już świata w rychłym czasie mają.
Wołają Odmieńcowie, dzicy Satyrowie,

Po chwili będą wołać i leśni kotowie.
Wołają Pustelnicy i my też wołajmy,

A ludzie nieopatrzne pilnie przestrzegajmy.

Po tym chóralnym wstępie „baran prawy” mówi:

Święte Pismo powiada: Jeśli przestaniecie

Wołać, kamienie będzie, kiedy wy nie chcecie.
Już tedy nasz czas przyszedł [...]⁵.

⁴ *Uczta Cypriana*, tłum. i oprac. J. Krocak, Wrocław 2007.

⁵ M. Bielski, *Rozmowa nowych proroków, dwu baranów o jednej głowie, starych obywatelów krakowskich, o przemienność niniejszego wieku naprzeciw staremu w porządkach, w obyczajach i w sprawach ludzkich*, Kraków 1566/1567. Przytaczam za: https://archive.org/stream/satyrysenmajowyoobielloog/satyrysenmajowyoobielloog_djvu.txt (dostęp: 17.04.2014).

Oczywiste jest dla każdego, nawet dzisiaj mniej obeznanego ze źródłami tego rodzaju aluzji czytelnika, że tekstu takiego jak ten również nie sposób uznać za religijny (choć są w nim nawiązania do tematyki i do topiki religijnej), chociaż też nie można go nazwać „antyreligijnym”. Owszem, poglądy autora – Marcina Bielskiego – krytycznego wobec pewnego stylu pobożności (nie religii!) katolickiej i sympatyka reformacji, który jednak nigdy z Kościołem katolickim nie zerwał, czytelne tu są wyraziście, wszelako funkcji topiki biblijnej w utworze obecnej za religijną uznać nie sposób. Przykład tu podany jest szczególnego rodzaju, ale tym bardziej jaskrawo unaocznia pułapki z ograniczaniem się do kryterium tematyczno-stylistycznego.

Podobnie bezradne, więc też i nieużyteczne dla wyodrębnienia swoistości „poezji religijnej” czy określenia „poety religijnego” byłyby próby stosowania kryteriów genologicznych. Pisanie w konwencji „psalmu” czy „hymnu” wcale o funkcji takiego tekstu nie rozstrzyga, z drugiej zaś strony modlitwa, jak świadczą o tym liczne przykłady, o których mowa będzie niżej, może przybrać równie dobrze dowolną formę gatunkową.

Jeszcze bardziej problematyczne byłoby poprzestawanie na przyjmowaniu kryteriów o charakterze światopoglądowym, a właściwie ideologicznym (najwcześniej, jak sądzę, rozpoznawalnym, bo najdobitniej przeważnie artykułowanym), o ile czyjkolwiek światopogląd można w ogóle rozsądnie opisać i skomentować, z zachowaniem rzeczowego dystansu wobec różnicy między osobistymi przekonaniem danego autora a tym, co wyczytać się daje z tekstów przez niego napisanych. Cóż bowiem mogłoby znaczyć wyobrażenie, a nawet wiedza o takim czy innym „światopoglądzie religijnym” danego autora? Że był wyznawcą jakiejś religii, że praktykował jej nakazy i zakazy? A może po prostu tylko to, że jakimś kodem religijnym doraźnie się posługiwał? Wszak sama formuła „pisarza religijnego” (nie mylić jej z fizycznie istniejącym podmiotem praktykującym jakiś określony kult), znów nazbyt chyba często w dyskursie teoretycznoliterackim i krytycznoliterackim obecna i zazwyczaj bezrefleksyjnie przywoływana, stanowić powinna problem i temat do dyskusji całkiem odrębny.

Aby tę problematykę i pojęcia z nią powiązane po raz któryś już zresztą jako tako uporządkować, trzeba zaczynać od ustaleń podstawowych. Za najistotniejsze dla rozważań w ten sposób ukierunkowanych uważałbym przede wszystkim konsekwentne trzymanie się rozróżnienia pomiędzy kategoriami religii (pojmowanej jako system relacji językowej pomiędzy podmiotem a Absolutem w przestrzeni sakralnej) a religijności, czyli kultury religijnej, ukształtowanej i praktykowanej indywidualnie albo wspólnotowo, historycznie oraz społecznie uwarunkowanej i przez to szczególnie podatnej na dynamikę przemian obyczajowych, estetycznych, a nawet politycznych. Faktycznie mówić przeto by należało o wielu religijnościach, nie tylko zaś o jakimś jednym jej paradygmacie. Obie te kategorie łączy w sposób fundamentalny fakt ich zakorzenienia w tekstach językowych, przede wszystkim w Tekście pierwotnym czyli w Objawieniu (jeśli mamy

na myśli tzw. religie objawione albo, inaczej mówiąc, religie Księgi czy też religie Słowa). Religijność rozumieć można zatem jako określenie rozmaitych form ekspresji językowej (także form „literackich” – poetyckich bądź retorycznych), ale również przedstawię ikonograficznych, gestów czy kompozycji (muzycznych) owe relacje religijne (czyli systemowe) pomiędzy podmiotem a Absolutem na rozmaitych poziomach uproszczenia (popularności) i zarazem desakralizacji wyrażających.

Jako bliskie funkcjonalnie temu określeniu bywa postrzegane i używane często (zbyt często i bezrefleksyjnie, jak sędzę) pojęcie „duchowości”⁶. Charakterystyczne jest jednak to, że ową „duchowość”, w rozmaitych jej odmianach, jako temat badawczy studiuje raczej teolog, korzystając z tekstów nie tylko teologicznych w sensie ścisłym (czyli rozpraw podporządkowanych hermeneutyce Objawienia), lecz również z tekstów „literackich”, a więc z utworów poetyckich, z prozy beletrystycznej czy z innego rodzaju wypowiedzi retorycznych. Filolog natomiast czy historyk literatury jako rzadziej i z mniejszą pasją „duchowością” się zajmuje. Czasami, co prawda, ulega zwodniczemu urokowi metafory tak wymyślnej jak „poezja metafizyczna”, która do pewnego stopnia z pojęciem „duchowości”, nie zawsze zresztą szczęśliwie, bywa sklejana. Znacznie częściej bowiem termin „poezja metafizyczna” pojmowany bywa jako synonim zajmującego nas tutaj określenia „poezja religijna”, co przeważnie jest skutkiem ignorowania jego genezy i historii. Nie pamięta się bowiem zazwyczaj, że określenie to, wymyślone pierwotnie jako żartobliwy antykomplement (pod koniec wieku XVII), w następnym zaś stuleciu użyte przez Samuela Johnsona w sensie wręcz deprecjonującym, znaczyło właściwie tyle, co „poezja konceptystyczna”. Wszak przymiotnik „metafizyczny” kojarzono potocznie nie tyle z problematyką teologiczno-ontologiczną, co raczej z paradoksalnością i pomysłowością dyskursu filozoficznego do uprawiania tak zwanej metafizyki, czyli teorii istnienia, przez filozofów i teologów stosowanego. Dopiero znacznie później zwrócił na to spłaszczenie pojęciowe uwagę dwudziestowieczny już wydawca i komentator angielskich „poetów metafizycznych” sir Herbert Grierson we wstępie do swojej antologii *Metaphysical Lyrics & Poems of the 17th Century*, stwierdzając między innymi:

Metaphysical poetry, in the full sense of the term, is a poetry which has been inspired by a philosophical conception of the universe and the rôle assigned to the human spirit in the great drama of existence. (Poezja metafizyczna, w pełnym znaczeniu tego określenia, jest poezją inspirowaną przez filozoficzną koncepcję wszechświata i rolę wyznaczoną duchowi ludzkiemu w wielkim dramacie egzystencji – tłum. A.B.)⁷.

⁶ Poprzestać tu możemy na jednym tylko przywołaniu bibliograficznym: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002 i obecnym tam haśle „duchowość”, które nie obejmuje, rzecz jasna, wszystkich, praktycznie dzisiaj nieprzewidywalnych, zastosowań tego terminu.

⁷ *Metaphysical Lyrics & Poems of the 17th Century*. Donne to Butler. *Selected and Edited with an Essay by Sir Herbert J.C. Grierson.*, Oxford 1921. Przytaczam za: <http://thresholdsbu.wordpress.com/issues/1-2/metaphysical-poets-rede-canonized/> (dostęp: 14.04.2014).

Intuicję tę, w której nie ma wcale sugestii, że chodzi w tym przypadku o poezję religijną, podjął i upowszechnił w swoim eseju krytycznym (a właściwie w recenzji z przytoczonej wyżej publikacji) Thomas Stearns Eliot, dzięki czemu „odkryto” niejako przy okazji funkcjonalność estetyki konceptyzmu, lekceważonego wcześniej przez literacką estetykę klasyczną⁸. Przypominam te fakty ogólnie znane po to, aby nie było wątpliwości co do tego, że traktowanie wymienne odnoszonego do „literatury” (poezji lub prozy) przymiotnika „religijna” albo też „metafizyczna” uważam za ahistoryczne i niewłaściwe, ten drugi termin odnosząc wyłącznie do tekstów o charakterze medytacyjno-filozoficznym, posługujących się jednak stylistyką konceptystyczną.

Jeśli popatrzymy na problematykę „literatury religijnej” w świetle podstawowej i pierwszorzędnej funkcjonalności utworów, które skłonni bylibyśmy do takiego zbioru zaliczać, to powinno się przez to pojęcie rozumieć przede wszystkim teksty funkcjonalnie sprawowaniu kultu religijnego podporządkowane. Pierwotny bowiem, czyli właściwie podstawowy sens tego wyrażenia wskazywał i wskazuje chyba nadal na główną i jedyną w gruncie rzeczy jego funkcję, a mianowicie na funkcję liturgiczną, przez co rozumieć należałoby podporządkowanie danego tekstu strukturze i celom kultu religijnego. Innymi słowy, jedynym, a w każdym razie najważniejszym kryterium, które pozwalałoby określić dany tekst jako „religijny”, jest, jak sądzę, zdefiniowanie jego przeznaczenia i zakresu oddziaływania jako „funkcji liturgicznej”, liturgia bowiem w sensie religijnym oznacza „służbę Bożą”. Używając pojęcia bardziej popularnego, choć wcale przez to nie mniej stosownego, można by mówić po prostu o przeznaczeniu danego tekstu do „nabożeństwa” czy też praktykowania „pobożności” (*pietas*) w szerokim tego słowa znaczeniu, zarówno indywidualnym (np. modlitwa osobista, przeżycie mistyczne), jak i wspólnotowym (teksty obrzędowe, pieśni „kościelne”, homilie, „dramaty liturgiczne” itp.). Najbliższą przeto formule poety religijnego jest, jak sądzę, taka konstrukcja podmiotu lirycznego, która czyni z niego podmiot wypowiedzi o charakterze liturgicznym, czyli podmiot dosłownie rozumianej modlitwy. Wybór konkretnego gatunku, który ekspresji owej modlitwy byłby podporządkowany, jest w zasadzie sprawą drugorzędną, chociaż nieobojętną, rzecz jasna, dla estetyki owej wypowiedzi. Takim gatunkiem z pewnością podstawowym, gdy idzie o dawną literaturę europejską (więc i polską), jest psalm, pierwotnie hebrajski, lecz w zasadzie przyswajany przez literatury europejskie z *Wulgaty*, faktycznie zaś jego parafraza mniej lub bardziej poetycka, co więc za tym idzie, odległa od pierwowzorów zawartych w *Sefer Tehilim*.

Kryterium funkcjonalności liturgicznej czy „funkcji modlitwowej” wydaje się najwłaściwszą podstawą wyodrębnienia przedmiotu badań, który bez szczególnych zastrzeżeń określać można mianem „literatury religijnej” i przypisywać mu odpowiadające swoistości tego przedmiotu

⁸ T.S. Eliot, *Metaphysical poets (Poeci metafizyczni)*, tłum. M. Żurowski, w: tegoż, *Kto to jest klasyk i inne eseje*, Kraków 1998, s. 130–141).

metodologie badawcze. Wypada przy tym skomentować widoczne czasem dość jaskrawo zawężanie pola obserwacji do literatury chrześcijańskiej, co z punktu widzenia dziejów kultury europejskiej i polskiej wydaje się być może uzasadnione, a w każdym razie nietrudne do zrozumienia, ale co dla poznania z szerszej perspektywy całości zagadnień z tym tematem powiązanych bywa niefortunne. Zmarginalizowana w potocznej świadomości czy wyobraźni pozostaje w takim razie problematyka oddziaływania w najbliższym dla kultury także polskiej środowisku topograficzno-kulturowym, a zatem również i na nią samą, innych jeszcze niż chrześcijańska, literatur religijnych. Myślę tu przede wszystkim o religijnej literaturze judaistycznej oraz o tekstach należących do drugiej, w Europie środkowej i wschodniej także obecnej i oddziałującej religii monoteistycznej, czyli islamu. Charakterystyczny dla tego stanu rzeczy jest fakt, że literaturoznawstwo polskie, zwłaszcza w jego nurcie ukierunkowanym na historię literatury dawnej, to jest na czasy od średniowiecza po schyłek wczesnej nowożytności, problematykę relacji międzywyznaniowych chrześcijańsko-żydowskich i chrześcijańsko-islamskich pozostawiało nazbyt często badaczom historii religii albo też filologom-orientalistom. Raczej zbyt rzadko natomiast badacz dawnej literatury polskiej pozwalał sobie na „ekstrawagancję” wczytywania się w teksty hebrajskie względnie pisane w jidysz czy też po turecku albo arabsku, co oczywiście wymaga znacznie poszerzonych kompetencji filologicznych i religioznawczych. Jeśli ktokolwiek prace nad ową współobecnością i współoddziaływaniem literatur religijnych w ramach istniejącego w dawnej Rzeczypospolitej przestrzennego układu kultury podejmował, to zapewne czyniono to głównie w obrębie komparatystyki literackiej. W ujęciach tematycznych, takich jak „literackie relacje polsko-żydowskie” (a nie: chrześcijańsko-hebrajskie) względnie „literackie stosunki polsko-tureckie” czy „polsko-arabskie” (a nie: chrześcijańsko-islamskie), dominował wyznacznik tożsamościowy nie tyle religijny (wyznaniowy) właśnie, co raczej kryterium etniczno-językowe. Gdyby więc poprzestać na tak jednostronnym i zredukowanym faktycznie obrazie, to cała właściwie dawna literatura polska (i polsko-łacińska naturalnie), z niewielkimi wyjątkami, byłaby chrześcijańską „literaturą religijną”. Wszak dzieje jej polskiego zasobu tekstowego zaczynają się od przekładów tekstów biblijnych, od kazań, zwłaszcza zaś od przekładów *Psalterza* szczególnie ważnych dla rozwoju lokalnej liryki religijnej. To samo można by powiedzieć o oddziaływaniu gatunków wczesnochrześcijańskiej, ale kontynuowanej w następnych stuleciach liryki liturgicznej łacińsko- i greckojęzycznej: o hymnach, sekwencjach, następnie o pieśniach kościelnych układanych w językach wernakularnych, ale też i o legendach, apokryfach, a nawet o kronikach, w których narracja ukazująca dzieje i czyny jednostek wybitnych (*gesta*) wpleciona jest nierozzerwalnie w „historię świętą”. Jeśli jednak teksty tego rodzaju nie były podporządkowane bezpośrednio sprawowaniu kultu religijnego, za utwory religijne bym ich jednak nie uznawał.

Jaki zatem użytek może zrobić historyk literatury z pojęcia *pius vates*? Rzeczownik *pietas* tłumaczyć można rozmaicie, z której to wieloznaczności zresztą wynika wiele pożytku. Wszak oznaczać może w sensie religijnym pojmowaną pobożność, ale też i postawę etyczną (m.in. także miłosierdzie) opartą na wierności określonego paradygmatowi moralnemu, którą to postawę nazwałbym najchętniej „przyzwoitością” czy też „pocziwością” (czyli szlachetnością) w znaczeniu zapamiętanym choćby z parenetycznej gawędy Mikołaja Reja. *Vates* zaś to inaczej poeta z górnego rejestru twórczości „wysokiej” albo „ważkiej” (*gravis*), którego autorytet opiera się na szczególnym, jeśli nie wręcz nadprzyrodzonym darze oglądu i rozumienia świata, człowieka, historii etc., a także na autorytatywnym komentowaniu relacji pomiędzy nimi zachodzących. Ów wyjątkowy, nieomalże profetyczny status tak „utytułowanego” poety oddaje polskie tłumaczenie tego określenia wyrazem „wieszcz”, co niesie za sobą dodatkowe, obciążone albo – jak kto woli – uwzniośnione właśnie przez narodową tradycję romantyczną skojarzenia, przypisujące mu rolę przywódczą, właśnie w sensie niby-religijnym i zarazem społecznym. Przypomnieć jednak wypada, że wspomnianego tu Mikołaja Reja uhonorowano tym właśnie tytułem, oddanym w tym samym zdaniu również po polsku za pomocą terminu „rymarz” (od układania rymów oczywiście, nie od nazwy rzemiosła)⁹.

Formułę *pius vates* skłonny byłbym uważać za szczególnie funkcjonalną w kontekście wątpliwości i problemów dotyczących zajmującego nas i brzmiącego zawsze wieloznacznie pojęcia „literatury religijnej”. Wyznacza ona bowiem obszar pomiędzy tekstami, których funkcja liturgiczna jednoznacznie je identyfikuje jako „utwory religijne”, a tymi, których przeznaczeniem jest dydaktyka, rozrywka albo refleksja filozoficzna. Pomiedzy tymi dwoma funkcjonalnie definiowanymi rodzajami twórczości formuła *pius vates* wskazuje miejsce dla takiej – trzeciej – kategorii autora i jego dzieła, której w danym środowisku kulturowym przypisywano by status szczególny. Sądzę, że właśnie ze względu na ową szczególność zastosowano do jego opisu (i do dzisiaj tak się czyni) wieloznaczną metaforę „poeta metafizyczny”. Tymczasem to właśnie formuła *pius vates* opisuje, jak sądzę, najbardziej funkcjonalnie postawę zarówno autora, jak i jego audytorium wobec spraw zasadniczych, można powiedzieć, „ostatecznych”. „Pobożność” owego twórcy i jego czytelników bądź też słuchaczy może być albo sankcjonowana religijnie, zatem „w obliczu Boga” (*coram Deo*), albo też pojmowana jako „nabożność”, czyli powaga w obliczu jakkolwiek inaczej pojmowanej transcendencji.

⁹ „*Nicolao Rey, vati Polono alias rymarzowi*” – tak określono status twórcy Mikołaja Reja w dokumencie Zygmunta I Starego nadającym poecie wieś Temerowce jako nagrodę „literacką” za przekład na język polski łacińskiej parafrazy *Psalterza* autorstwa belgijskiego filologa-hebraisty Jana van den Campen („sponsorowanego” przez Jana Dantyszka, wówczas ambasadora królewskiego przy dworze cesarskim). Status prorocki króla Dawida (*vates*), któremu przypisywano autorstwo całości *Księgi Psalmów*, „udzielił” się zatem i Rejowi – tłumaczowi *Psalterza*.

Warstwa stylistyczna wypowiedzi, którą konstruuje „poeta zbożny” – *pius vates*, zatem wszelkiego rodzaju „zmyślenie”, czyli mit i służące jego realizacji obrazowanie, rozszyfrowywane bywa jako alegoreza na zasadzie kodu kulturowego, w którym owa wypowiedź została ułożona. Nie pozostaje więc ona w sprzeczności z celem zasadniczym wypowiedzi, jakim jest pełna najgłębszej powagi i pokory postawa wobec Tajemnicy. Zatem formuła *pius vates* obejmować by mogła pojemną, ale możliwą do opisaną grupę autorów, których nie można zakwalifikować, czy raczej „zaszufladkować” jako poetów „tylko religijnych”. Oprócz wspomnianego już przypadku Mikołaja Reja, jako dzieła „wieszczą pobożnego” można by postrzegać przepełnione refleksją nad losem człowieka poetyckie parafrazy *Księgi Psalmów* (albo poszczególnych, wybranych z niej tekstów) Jana Kochanowskiego, a także niektórych, też inspirowanych psalmami utworów Stanisława Hozjusza (twórcy obszernej, łacińskiej parafrazy psalmu 50), Mikołaja Sępa Szarzyńskiego, autora kilku „pieśni na kształt psalmów”, wierszy pokutnych Kaspra Miaskowskiego czy (jako autora *Psalmodii*) Wespazjana Kochowskiego – by wymienić tutaj kilka najważniejszych postaci z galerii twórców doby staropolskiej. Cóż jednak powiedzieć o tekstach powstałych formalnie poza tradycją psalterzową, jak choćby sonety tegoż Sępa Szarzyńskiego czy przeróbki sonetów Fiammy dokonywane przez Sebastiana Grabowieckiego? Rozpoznawalna w ich strukturze konwencja modlitewna, uwydatniona w Sępowych apostrofach do Boga (w sonecie drugim, czwartym i piątym) i do matki Boskiej (w sonecie trzecim), nie zmusza czytelnika, mimo wszystko, do tego, aby uznawał te teksty za po prostu modlitewne. Podobną funkcję pełnią inwokacje do Boga Ojca i do Jezusa Chrystusa w *Rymach duchownych* Sebastiana Grabowieckiego, ale też i w innych współczesnych im tekstach o charakterze medytacyjno-refleksyjnym. Stanowią one ramę strukturalną, która sprawia, że – podobnie jak w biblijnej *Księdze psalmów* – podmiot liryczny czy w ogóle podmiot „mówiący” wypowiada się ponadaddorażnie, w sposób uniwersalny, niejako w imieniu zbiorowości przez niego reprezentowanej, a zarazem ku tejże zbiorowości adresowanym pouczeniem, napomnieniem, przede wszystkim zaś z apelem użyczającym siły moralnej, wzmacniającym wiarę, nadzieję i... miłość.

Pius vates to poeta (czyli „twórca”) niekoniecznie „religijny” zarówno w sensie osobistej „pobożności” motywowanej wyznaniowo, jak też w znaczeniu człowieka uprawiającego twórczość liturgiczną. To raczej „poeta zasad” oparty na wyznawanej religii, więc ufundowanych na „pobożności” w sensie dosłownym, ale też (lub albo) posadowionych na imperatywie moralnym, niekoniecznie sankcjonowanym religijnie, jak „pan Cogito” Zbigniewa Herberta czy „niespieszny przechodzień” Jerzego Stempowskiego, jak postaci z powieści Conrada czy formuły człowieczeństwa obecne w poematach Miłosza. Ten rodzaj powagi, zasadniczości, czyli przyzwoitości nieprzystającej na relatywizację kategorii moralnych, to wyznacznik statusu „wieszczą”, któremu nie trzeba przypisywać koniecznie daru wizjonera

czy tym bardziej charyzmatu proroka, który też nie eksponuje paradoksu i podporządkowanej temu celowi estetyki konceptystycznej jak „poeta metafizyczny”. Tego, co pisze i mówi, słucha się po prostu z uwagą i z powagą. *Pius vates* to poeta, z którym nie ma żartów.

Pius vates

Summary

The question we are dealing with in the paper is as follows: to what extent might the notion of “religious literature” be functional if applied both to the early modern literature and to the contemporary literary culture? Does it mean “sacred literature”, simply opposed to the “secular” one, whatever it might mean? The author’s suggestion is to use the notion of “religious literature” more consistently, strictly according to the liturgical functions of the text (e.g. the prayers, hymns or homiletics) while the term “sacred literature” should be used regarding only the so-called “Sacred Books” i.e. the Revelation recognized in a given religious system. The sense of the term “pious literature” or “pious poet” however would be much broader, crossing the limitations of religious functions of the text and reflecting a quasi-prophetic intellectual and moral status of the writer.

Key words

pious poetry, liturgical function of the text, religious literary theme, poet as a prophet

Słowa kluczowe

poezja pobożna, liturgiczna funkcja tekstu, tematy literatury religijnej, poeta-prorok