Justyna Dąbkowska-Kujko
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Jezuicka *paideia*

Jezuici niemal od początku, tj. od momentu, kiedy Towarzystwo otrzymało oficjalny status w strukturach Kościoła katolickiego, potwierdzony przez papieża Pawła III bullą o znamiennym tytule *Regimini militantis Ecclesiae* z 27 września 1540 r., ściągali na siebie ostrą krytykę do tego stopnia, że zanim „pierwsze ich sto lat skończyło się […] rejestr tych, którzy przeciw ks.ks. jezuitom pisali, znaczną czyni księgę" – podsumowuje w swoim kazaniu z 1763 r., tj. po dwustu latach od sprowadzenia zakonu do Polski przez Stanisława Hozjusza (1564), członek *Societatis Iesu* Kajetan Bonawentura Tęgoborski, i bilansuje dalej: „Nie masz zaś tego występku, którego by na nich nie kładziono, tego rodzaju potwarzy, którym by ich nie ohydzano, tak dalece, iż […] z tych paszkwilujących ksiąg przeciw ich pierwszym ojcom (z których już w ołtarzu niektórych czciemy) […] będą mieli adwersarze do sądnego dnia co wywłóczyć, a jeszcze im się nie przebierze"[1].

Paszkwilami – notabene autorstwa katolików (by pominąć liczne broszury tłoczone w drukarniach różnowierczych), w rodzaju dziełka *Equitis Poloni in Iesuitas actio prima* (1590), przysądzanego rektorowi Akademii Krakowskiej Mikołajowi Dobrocieskiemu, czy *Consilium de recuperanda et in posterum stabilienda pace Regnum Poloniae* (1607), autorstwa albo Jana Szczęsnego Herburta, albo

[1] Cyt. za: Z. Nowak, *Gdański paszkwil antyjezuicki z 1586 r. (Początki literatury jezuickiej w Polsce)*, „Rocznik Gdański" t. 25, 1966, s. 51–52.

księcia Jerzego Zbaraskiego, bądź też znanych w całej Europie, tłumaczonych na wiele języków nowożytnych i publikowanych aż po XVIII stulecie *Monita Secreta Societatis Iesu* (1614), napisanych przez wyrzuconego z zakonu Hieronima Zahorowskiego, czy wreszcie *Gratis* (1625) profesora Jana Brożka – karmiły się pokolenia[2] i nie sposób wyzbyć się podejrzeń, że również niektóre prace naukowe z bogatej literatury przedmiotu na temat roli jezuitów w kulturze europejskiej wieków dawnych i ich wpływu na rozwój chrześcijańskiej formacji humanistycznej wywodzą się z ducha antyjezuityków[3].

W istocie, jeśli rozumieć humanizm jako nurt „postępowy w swym charakterze" na polu społeczno-politycznym, gospodarczym (ostro bowiem mierzył w instytucje ustroju feudalnego) i kulturowym (wyraźne odejście od modelu scholastycznego kształcenia, z jego prymarną rolą dialektyki i *divinae litterae*), bliski, choć przecież ideowo odmienny, reformacji, opozycyjny więc w jakiś sposób względem kontrreformacji, której programowi Towarzystwo Jezusowe bez reszty było oddane, to wypadałoby przyjąć opinie głoszące, że „tak pojmowanego humanizmu – pisał Andrzej Borowski – z kulturą jezuicką pogodzić się nie da". W świetle tych sądów nie ma zatem miejsca dla jezuitów w humanistycznej formacji kulturowej, nawet – upierają się niektórzy – jeśli ich edukacyjny program *ratio studiorum*, z pryncypialną w nim rolą klasycznej retoryki i poetyki, bezpośrednio odsyła do nowożytnego humanistycznego wzorca kształcenia (*studia humanitatis*), wyrabiającego szeroko pojętą kulturę literacką w oparciu o studium antycznej poezji i prozy artystycznej (*bonae litterae*). Przyjęło się

[2] Zob. J. Tazbir, *Literatura antyjezuicka w Polsce*, w: *Jezuici a kultura polska.* Materiały sympozjum z okazji Jubileuszu 500-lecia urodzin Ignacego Loyoli (1491–1991) i 450-lecia powstania Towarzystwa Jezusowego (1540–1990), Kraków, 15–17 lutego 1991 r., red. L. Grzebień, S. Obirek, Kraków 1993, s. 311–333. Por. też *Geneza i duch Ignacjańskiego posłuszeństwa*, w: Św. Ignacy Loyola, *Pisma wybrane. Komentarze II*, oprac. M. Bednarz, współpraca A. Bober, R. Skórka, Kraków 1968, s. 453–455.

[3] Zob. np. K. Piwarski, *Sobór trydencki i jezuici*, w: *Szkice z dziejów papiestwa*, red. K. Piwarski, wyd. 2, Warszawa 1961, s. 55–105 (zwłaszcza s. 79–81).

bowiem sądzić, że jezuicki wzorzec kształcenia jest częścią taktyki adaptacji, manipulacji i mistyfikacji, realizacją postulatu „wtapiania się w środowisko" i zasady „cel uświęca środki"[4].

A jednak to „wiara w poznawczą i wychowawczą wartość tekstu literackiego" – słusznie powiada Andrzej Borowski – „leży u podstaw jezuickiej teorii edukacji i związanej z nią teorii literatury"[5], jeśli tylko celem owej edukacji stanie się harmonijne powiązanie tradycji grecko-rzymskiej z judeochrześcijańską. Bo to właśnie *patres Societatis* stali się dziedzicami tradycji renesansowego humanizmu chrześcijańskiego, zachowując przy tym niezależność względem filozofii człowieka, której „autorem" był świecki renesans uczonych filologów. Dążyli też do – by posłużyć się słowami Aliny Nowickiej-Jeżowej – „podniesienia tradycji starożytnej do godności znaczeń chrześcijańskich"[6], byli przekonani (w czym podtrzymywali główną przesłankę tradycji humanistycznej), „że religijną i moralną inspirację można odnaleźć nawet u autorów pogańskich"[7], co pozostawało w zgodzie z tomistyczną orientacją jezuitów[8], której wyrazem była m.in. tendencja do harmonijnego uzgadniania „natury i łaski", „rozumu i objawienia". To jezuici wreszcie w swych pracach potwierdzili olbrzymią moc horacjańskiego wzorca poetyckiego, stając się mistrzami nowej techniki

---

[4] A. Borowski, *Renesans a humanizm jezuicki*, w: *Jezuici a kultura polska…*, s. 30–31.

[5] *Ibidem*, s. 35.

[6] A. Nowicka-Jeżowa, *Poezja jezuicka po Sarbiewskim – zarysy dróg twórczych*, w: *Nauka z poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego SJ*, red. J. Bolewski, J.Z. Lichański, P. Urbański, Warszawa 1995, s. 166, 175.

[7] J.W. O'Malley, *Pierwsi jezuici*, tłum. P. Samerek e.a., wyd. 2, Kraków 2007, s. 345.

[8] Jezuici w swej nauce teologii oparli się na Tomaszu z Akwinu jako autorze preferowanym, co zostało odnotowane w *Konstytucjach*, zob. *Constitutiones Societatis Iesu* IV 14 1; tekst polski: *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego*, w: *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz Normy uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację*, wyd. 2, Kraków–Warszawa 2006, [464], s. 169. Na temat jezuickiego tomizmu zob. J.W. O'Malley, *The Feast of Thomas Aquinas in Renaissance Rome. A Neglected Document and Its Import*, „Rivista di storia della Chiesa in Italia" t. 35, 1981, s. 1–27. Por. też idem, *Renaissance Humanism and the Religious Culture of the First Jesuits*, „The Heythrop Journal" t. 31, 1990, s. 476–477; idem, *Pierwsi…*, s. 353–361.

„parodystycznej", nowej, bo Horacjuszowe słowa służyły im do wyrażania chrześcijańskich wartości (Maciej Kazimierz Sarbiewski, Jakub Balde, Albert Ines, Andrzej Kanon i in.).

Pierwsze jezuickie kolegia w Palermo, Rzymie, Neapolu, Bolonii, Ferrarze, Florencji, Wenecji czy Wiedniu i Kolonii do programu swego nauczania wprowadziły (bo tak nakazywał postulat adaptacji kulturalnej) *humaniora*, za podstawę mające teksty starannie dobranych, a niekiedy oczyszczonych z *dishonesta* dzieł antycznych, Ezopa, Arystofanesa, Cycerona, Terencjusza, Wergiliusza, Seneki, Owidiusza, Sallustiusza, Katullusa, Tibullusa, Propercjusza i Horacego w klasie humanistycznej, gdzie czytano również teoretyczne rozprawy Erazma (mimo pewnej rezerwy Loyoli wobec niderlandzkiego uczonego), w retorycznej zaś dominował Kwintylianowy wzorzec oracji. Z niektórych współczesnych interpretacji stosunku Ignacego do autora *Enchiridionu* wynika[9], że zdecydowanie wystąpił on przeciw Erazmowi, wpierw (według słów Pedra Ribadeneiry) oświadczając, jakoby lektura *Podręcznika żołnierza Chrystusowego* oziębiła jego wewnętrzną pobożność, po czym zabraniając jezuitom – już jako generał zakonu – lektury jakichkolwiek jego dzieł. Trudno jednak przyjąć tego rodzaju opinie za w pełni słuszne, skoro *pietas* obu autorów w wielu punktach wykazuje znamienne zbieżności (przynajmniej w odniesieniu do postulatu „duchowego rycerstwa"), a żadne źródła nie potwierdzają tak radykalnej niechęci, o jakiej w literaturze przedmiotu się pisze, Ignacego do niderlandzkiego humanisty. Nigdy też Loyola (mimo pewnych ograniczeń i ostrożnego stosunku do niektórych pism Rotterdamczyka) nie wydał zakazu czytania prac Erazma, który miałby obowiązywać całe Towarzystwo, nie zrobił tego nawet wówczas, gdy w latach 1554–1555 rzymska inkwizycja

[9] Omawia je m.in. P. Cebollada, *Loyola y Erasmo: Aportación al estudio de la relación entre ambos*, „Manresa" t. 62, 1990, s. 49–60. Zob. też M. i P. Grendler, *The Erasmus Holdings of Roman and Vatican Libraries*, „Erasmus in English" t. 13, 1984, s. 2–29; T. O'Reilly, *The Spiritual Exercises and the Crisis of Medieval Piety*, „The Way" 1991, Supplement 70, s. 101–113. Stosunek jezuitów pierwszej generacji do Erazma stał się też przedmiotem prac Johna W. O'Malley'a, zob. idem, *Renaissance Humanism…*, s. 471–487; idem, *Pierwsi…*, s. 371–377.

dążyła do potępienia dzieł Rotterdamczyka[10]. Inna rzecz, że Ignacy zalecał unikanie ich lektury, nie chciał nade wszystko, by używano ich jako podręczników w szkołach jezuickich (zwłaszcza chodziło o *Colloquia*, *Moriae encomium* i prace teoretyczne, m.in. *De conscribendis epistolis* czy *De utraque verborum ac rerum copia*), w szczególności w Kolegium Rzymskim. Również jezuici następnej generacji obawiali się nieco, by potępione przez Kościół dzieła nie ściągnęły na nich posądzeń o herezję[11]. Jak już jednak wiemy, pisma Rotterdamczyka w szkołach mimo wszystko wykorzystywano, np. jezuickie kolegium w Loreto w swych zbiorach posiadało

[10] Jezuici często korzystali z pism Erazma już w pierwszym swoim kolegium w Mesynie (tu do programu szkolnego wprowadził go ojciec Hieronim Nadal), potem także w Goa oraz Kolonii, Ingolstadzie, Padwie i in. Po śmierci zaś Ignacego Jakub Laynez, wikary generalny Towarzystwa Jezusowego, znacznie złagodził nakazy Loyoli, przekonując, iż Erazm w istocie heretykiem nie był, a zakaz używania jego pism jako podręczników w szkołach nie został wydany przez Ignacego w sposób bezwzględny. Zob. A. Scaglione, *The Liberal Arts and the Jesuit College System*, Amsterdam–Philadelphia 1986, s. 78–79. Potępienia dzieł Erazma dokonano już po śmierci Ignacego, papież Paweł IV w 1559 r. zatwierdził decyzję o umieszczeniu *Opera omnia* Rotterdamczyka na indeksie ksiąg zakazanych. Zob. M. Scaduto, *Laínez e l'Indice del 1559: Lullo, Sabunde, Savonarola, Erasmo*, „Archivum Historicum Societatis Iesu. Periodicum semestre a Collegio Scriptorum de Historia S. I. in Urbe editum" [dalej: AHSI] t. 24, 1955, s. 22–23. Kolejny papież, Pius IV, wydał w 1564 r. indeks znacznie łagodniejszy, stąd i pisma Erazma zostały tam potraktowane znacznie przychylniej.

[11] Podobnie (nie piętnując ich wszakże) Ignacy nie pochwalał lektury dzieł Terencjusza, a z autorów sobie współczesnych zwłaszcza Juana Luisa Vivesa oraz Savonaroli jako tych, których osoby budziły kontrowersje. Następca Ignacego na stanowisku generała zakonu, Jakub Laynez, który na zlecenie papieża Pawła IV pracował nad pierwszym papieskim indeksem ksiąg zakazanych (wyszedł on ostatecznie w 1559 r.), nigdy z kolei nie powziął żadnych kroków zmierzających do zakazania jezuitom lektury pism reformatora z Florencji, Savonaroli, nie zabronił też bibliotekom domów jezuickich posiadania w swych zbiorach jego dzieł. Na ten temat zob. M. Scaduto, *op. cit.*, s. 13–16. O praktykach i mechanizmach działania inkwizycji zob. np. A. Borromeo, *The Inquisition and Inquisitorial Censorship*, w: *Catholicism in Early Modern History. A Guide to Research*, ed. J.W. O'Malley, St. Louis 1988, s. 253–272; G. Henningsen, J. Tedeschi, C. Amiel, *The Inquisition in Early Modern Europe. Studies on Sources and Methods*, DeKalb 1986; W. Monter, *Frontiers of Heresy. The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily*, Cambridge 1990.

blisko pięćdziesiąt tomów dzieł niderlandzkiego humanisty, inne szkoły zresztą podobnie[12]. Czołowi intelektualiści zakonu z kolei, jak Jan Alfons de Polanco, Piotr Kanizjusz, Alfons Salmerón czy Jakub Laynez, znali Erazmowe prace dotyczące Pisma Świętego, komentarze do Nowego Testamentu, czytali też ojców Kościoła w krytycznych edycjach humanisty, których egzemplarze zalegały na półkach jezuickich bibliotek, choć Hieronim Nadal już w 1567 r. zakazał wykorzystywania ich w lowańskim kolegium. Jezuici bowiem uważali, że o ile Erazmowe prace nad krytycznymi edycjami dzieł świeckich zasługują na najwyższe uznanie, o tyle w swych filologicznych zainteresowaniach nie powinien był on sięgać po dzieła z zakresu teologii, gdy bowiem odgrywał rolę teologa, stawał się – ich zdaniem – zbyt pewny siebie, a nawet arogancki. Zasadniczo członkowie Towarzystwa pozostawali wobec dzieł Erazma bardzo krytyczni, a z biegiem czasu, w miarę jak ich autor coraz wyraźniej budził wrogość w środowiskach katolickich, przypuszczali otwarty atak (jak np. pod koniec XVI stulecia Antonio Possevino) na tego, o którym już Kanizjusz wyraził się, że popełnił – stroniąc od udziału w religijnych dysputach – *crimen neutralitatis*.

Nie od początku swego istnienia Towarzystwo Jezusowe zajmowało się dziedziną szkolnictwa i wychowania, nie od razu z jednakim zaangażowaniem podjęło się dzieła kształcenia. Pielgrzymi żywot Loyoli i *Formuła* jeszcze nie zapowiadały tego typu orientacji zakonu. Sami też jezuici zapewne nie przypuszczali, jak dalece decyzja dotycząca zakładania i prowadzenia szkół oraz publicznego nauczania wprowadzi ich w dziedzinę współczesnej im kultury świeckiej, a zarazem stanie się czynnikiem samookreślenia się zakonu. Pierwsze kolegium powstało z inicjatywy Leonory Osorio, a formalnie na prośbę władz miasta, w Mesynie w 1548 r. – był to kluczowy moment w dziejach zakonu, zapoczątkowujący powstawanie sieci szkół jezuickich w całej Europie, w których kształcenie byłoby całkowicie darmowe: finansowanych przez władze miast,

[12] Stąd, gdy w 1559 r. prace Erazma potępiono, jezuici znaleźli się w prawdziwym kłopocie, w niektórych bowiem klasach ich szkół dysponowano wyłącznie dziełami Rotterdamczyka, zob. M. Scaduto, *op. cit.*, s. 23.

książęta lub królów, osoby prywatne czy też grupy ludzi świeckich. Należy jednocześnie zaznaczyć, że istniejące przed 1548 r. kolegia jezuickie (zgodnie z *Formułą* zakładane przy uniwersytetach) były jedynie miejscami zamieszkania, formalnie więc nie odbywały się tam żadne zajęcia szkolne; i tak np. w 1544 r. istniało siedem tego rodzaju placówek przy ośrodkach uniwersyteckich w Paryżu, Lowanium, Kolonii, Padwie, Alkali, Walencji, Coimbrze[13]. Tak oto kolegia „stały się głównymi ośrodkami dla całego jezuickiego działania" – pisze O'Malley[14], i dodaje:

> Gdy Ignacy umierał, Towarzystwo prowadziło trzydzieści pięć lub więcej kolegiów, w zależności od tego, co rozumiemy pod hasłem „kolegium". Dziewiętnaście z nich znajdowało się we Włoszech, a równocześnie toczyły się negocjacje na temat otwarcia następnych w odległych miejscach. W 1565 r. jezuici posiadali trzydzieści kolegiów w samych tylko Włoszech i właśnie otworzyli dwa w Polsce: w Braniewie i Pułtusku[15].

Tworzono je z myślą o kształceniu jezuitów przez jezuitów, jakkolwiek w praktyce dostęp do nich mieli również świeccy, i to nie tylko katolicy, ale i przedstawiciele innych wyznań. Zakładano, że w taki sposób szkoły jezuickie staną się narzędziem apologetycznym, dzięki któremu będzie można nawracać ludzi młodych z protestantyzmu, a także skutecznie oddziaływać na ich rodziców; jezuici pragnęli również utwierdzać w wierze wszystkich wątpiących i czuwać nad kształtowaniem duchowej oraz intelektualnej formacji przyszłych pokoleń laikatu i duchowieństwa. Traktowali swoją działalność na polu edukacji jako posługę, *Konstytucje* zaś określały ją jako „dzieło miłości" czy „uczynek miłości"[16], co znaczy, że była uważana za jeden z uczynków miłosierdzia i jako taka wyrastała z jezuickiego hasła „pomagać duszom". W powiązaniu z misją edukacyjną jezuitów-pedagogów hasło to należy rozumieć w szczególny sposób, wychodzili oni bowiem z założenia, iż istnieje

---

[13] J.W. O'Malley, *Pierwsi…*, s. 290.

[14] *Ibidem*, s. 295.

[15] *Ibidem*, s. 296.

[16] *Constitutiones…* IV 11 1; IV 12 3 C; tekst polski: *Konstytucje…* [440], [451], s. 163, 166.

ścisła zależność między nauką a skutecznym spełnianiem posługi, tzn. że im lepiej sami będą wykształceni, tym lepiej będą mogli „pomagać duszom". Ale i więcej: zgodnie z duchem humanizmu członkowie Towarzystwa Jezusowego byli przekonani, że *studia humanitatis* mają moc formowania umysłu i charakteru, urabiania „mądrej pobożności" (*docta pietas*)[17], która w połączeniu z *christianitas* (tę łączyli ze studium Pisma Świętego i nauką katechizmu) winna wpływać na światopogląd i obyczaje podopiecznych, bezpośrednio oddziaływać na rzeczywiste działania, kształtować dobrych obywateli (Hieronim Nadal cel programu studiów, jaki mieli realizować jezuici, określił w swoich listach jako „połączenie dobrej literatury z teologią"[18]). Stąd docenili wiedzę i antyczną kulturę literacką jako wartości o mocy oddziaływania moralnego. Ale nie szło wyłącznie o kształcenie umysłu, chcieli bowiem ćwiczyć również uczucia w taki sposób, by refleksja kształtowała serce, po czym mogła znaleźć zastosowanie w życiu chrześcijańskim. Jezuici mieli świadomość głębokiej zależności, jaka zachodzi między wychowaniem a cnotliwą egzystencją, nauką a prawością charakteru, studiami literackimi a dobrem moralnym, wreszcie – między wykształceniem a pożytkiem społecznym w służbie ogółu. Ta ostatnia uwaga ma dla nas znaczenie szczególne, bo odsyła do Petrarkowskich korzeni tej relacji i wprost wskazuje na humanistyczną formację zakonu Loyoli. Tłumaczy też w pewnej mierze, dlaczego jezuici tak żywo byli zainteresowani kwestiami politycznymi[19],

[17] W 1552 r. jeden z pierwszych jezuitów ojciec Hieronim Nadal pisał: „Omnia vero selecte ita ordinanda, ut in studiis primum locum pietas obtineat" (Wszystko powinno być tak oddzielnie uporządkowane, by w nauce pierwsze miejsce zajmowała pobożność, tłum. J.D.-K.), cyt. za: J.W. O'Malley, *Pierwsi…*, s. 303.

[18] Cyt. za: *ibidem*, s. 366. Jezuici byli przekonani, że studia klasyczne okażą się użyteczne dla lepszego zrozumienia Biblii. W niektórych ich kolegiach (np. w Kolonii w Collegium Tricoronatum czy Kolegium Rzymskim) wprowadzano naukę trzech antycznych języków: hebrajskiego, greki i łaciny jako niezbędnych, by bronić Wulgaty przed oszczercami. Zob. też *Constitutiones…* IV 6 5 [*D*]; tekst polski: *Konstytucje…* [367], s. 147.

[19] W pełni zagadnienie stosunku jezuitów do polityki i ich polityczne zapatrywania omawia praca: H. Höpfl, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630*, Cambridge 2004.

dlaczego tak chętnie sytuowali się „u źródeł władzy", na dworach królewskich czy książęcych, chcieli mieć na nią wydatny wpływ jako osobiści doradcy, spowiednicy czy nadworni kaznodzieje panujących, dlaczego w końcu koncentrowali się na kształceniu zwłaszcza elit społecznych (choć nie należy tracić zarazem z oczu faktu, że dostęp do ich szkół mieli przedstawiciele wszystkich warstw, tych najbiedniejszych także, mogąc dzięki wykształceniu podnosić swój społeczny status, jeśli tylko się nadawali i byli gotowi przestrzegać przepisów). Trzeba jednak zarazem wiedzieć, że jezuitom zasadniczo nie wolno było mieszać się do spraw polityki, zabraniały im tego *Konstytucje* (*negotia saecularia*) i liczne zakazy kolejnych generałów zakonu (zwłaszcza Klaudiusza Aquavivy). W dobie wojen religijnych wszakże trudno było oddzielić materię świecką od duchownej, zwłaszcza w sytuacji, gdy jezuici byli kaznodziejami, spowiednikami i doradcami panujących[20]. Doradca elektora Bawarii Maksymiliana I, Adam Contzen, asekuracyjnie przekonywał, że nie zaniedbuje w swej pracy (*Politicorum libri decem* I 1 1–4) powinności względem materii zarazem duchowej, jak i świeckiej, kiedy pisze o światowych rządach i traktuje o świeckiej materii, ponieważ doczesne republiki muszą być tak kierowane, by ziemskie dobra i szczęście wiodły ku duchowym i niebieskim; swoją powinność i cel książki, poświęconej przecież zagadnieniom politycznym, widział w pokazaniu, jak wszelkie ludzkie sprawy (zarówno prywatne, jak i publiczne) powinny kierować się ku dobru najwyższemu i ostatecznemu celowi[21].

Tak więc jezuici – żywiący głębokie przeświadczenie o formacyjnym oddziaływaniu literatury, wierni przekonaniu, że dobra literatura w gruncie rzeczy jest dydaktyczna – w studium gramatyki, retoryki, poetyki, historii i etyki (na podstawie dzieł najlepszych autorów greckich i rzymskich[22]) ujrzeli drogę do modelowania młodzieńczych charakterów, stając się rzecznikami humanistycz-

[20] Zob. *ibidem*, s. 56–63.

[21] Zob. *ibidem*, s. 63.

[22] Dodajmy zarazem, iż jezuici w programach nauczania swoich łacińskich szkół uwzględniali również dyscypliny niehumanistyczne, jak np. naukę religii, elementy teologii scholastycznej czy „kazusy sumienia".

nej idei wykształcenia bezpośrednio oddziałującego na postawę moralną człowieka, i tylko w takim wykształceniu widzieli sens swej pedagogicznej misji[23]. Pedro de Ribadeneira ujął to krótko w liście z 14 lutego 1556 r., kierowanym do króla Hiszpanii Filipa II, w słowach: „Zachowanie w dobrej kondycji chrześcijaństwa i całego świata zależy od właściwego wychowania młodzieży"[24]. Wiara Ribadeneiry w moc wychowania, zwłaszcza obywatelskiego, będącego w przyszłości źródłem męstwa i politycznej dzielności, w pełni wybrzmiała w jego *Traktacie o religii*, i to ona stała się jedynym bodaj punktem spajającym jego doktrynę moralną z teorią atakowanego przez niego Machiavellego, gdy pisał:

> Bez wszelkiej bowiem wątpliwości wychowanie każdego obywatela z młodości jest źrzódłem, z którego wynika albo dobro, albo skaza rzeczyposp[olitej] i najprzedniejszym fundamentem budynku jest rząd polityczny; ten – jako pisze Seneka – *facit mores*, ponieważ rodzi i sprawuje obyczaje i zwyczaje, które potym pokazują się i rostą w rozróżnieniu według różności wychowania. […] Rzecz to jest pewna, iż sposobniejszy do nabycia sił, męstwa i dzielności, który się z młodu przyzwyczaił do prac, fatyg, trudności, uciążenia, nędze, ciężarów, zimna i upalenia, nie zażywając wczasów, pieszczot, delicyj i ukontentowania pomyślnego. […] Wszytkie państwa, królestwa, monarchije fundowały się i rosły na trzeźwości, wstrzemięźliwości i umiarkowaniu porządnym, przeciwnym sposobem upadając – przez zbytki, swawoleństwa i ustawiczne ukontentowania – w zginienie i przepaść niepowetowaną[25].

Słowa powyższe pozostają w zgodzie zwłaszcza z wczesnojezuicką propagandą etyczno-pedagogiczną (członkowie zakonu dzielili ją z renesansowymi humanistami), według której *mores* jednostek oraz całych społeczeństw mogą być kształtowane na drodze wpajania, powtarzania, kształtowania przyzwyczajeń

---

[23] Zob. J.W. O'Malley, *Pierwsi…*, s. 286–346, 366–377.

[24] Cyt. za: *ibidem*, s. 299.

[25] Cyt. za przekładem na język polski autorstwa Krzysztofa Piekarskiego: *Cnoty cel nie ów, do którego zmierza Machiavell i inni w akademijej onegoż promowani politycy. Odkryty piórem polskim przez Krzysztofa z Piekar Piekarskiego, podkomorzego brzeskiego, a w roku 1662*, w Warszawie, u wdowy i dziedziców Piotra Elerta J. K. M. typografa, s. 314–316.

i ustawicznych ćwiczeń. Powyższy fragment oddaje również siłę, z jaką *patres Societatis* podkreślali polityczne i społeczne odniesienie wychowania oraz edukacji w ogólności. I nie przypadkiem największą moc takiego oddziaływania dostrzegli właśnie w studiach humanistycznych, a więc dyscyplinach, które najskuteczniej miały przygotować młodego człowieka do obowiązków obywatelskich. Niejednokrotnie wszakże sami, fundując kolegia w wielu państwach europejskich, odwoływali się (wychodząc w ten sposób poza model ewangeliczny) do argumentu *civile utilitatis*[26]. Wniosek stąd prosty – choć jezuickie szkoły łacińskie otwarte były dla wszystkich, to przyjęcie zasady nieuczenia elementarza, a więc rekrutacji tylko tych uczniów, którzy opanowali już umiejętność czytania i pisania[27], oraz priorytet humanistycznego modelu kształcenia jednoznacznie kierowały je ku tym zwłaszcza warstwom społecznym, które mogły brać czynny udział w życiu obywatelskim i do których taki program nauczania w szczególności przemawiał[28]. Studia humanistyczne, zdaniem jezuitów, przynosiły również (poza wychowaniem ku dobru i posłudze społecznej) wiele innych korzyści, mają bowiem – argumentował jezuita Jan Alfons de Polanco w liście do Jakuba Layneza, generała zakonu, następcy św. Ignacego – pomagać „w zrozumieniu Pisma Świętego, są tradycyjnym wprowadzeniem do filozofii, dostarczają pedagogicznie solidnego wstępu do innych przedmiotów, dają osobie możność lepszego wyrażenia swoich myśli, sprzyjają umiejętnościom komunikowania, czego wymagają jezuickie prace, a także rozwijają łatwość przyswajania języków, czego domaga się znowu międzynarodowy charakter Towarzystwa”[29].

Te wstępne obserwacje służą podjęciu zagadnienia jezuickiej kultury, systemu wychowania, metod szlifowania ogłady duchowej, kształcenia ludzkiej osobowości do pełni człowieczeństwa, *hu-*

---

[26] Zob. np. J.A. de Polanco, *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historica [Chronicon]*, Madrid 1894–1898, t. 2, s. 19; t. 5, s. 535; podano za: J.W. O'Malley, *Pierwsi…*, s. 301.

[27] Zob. *Constitutiones…* IV 12 3 C; tekst polski: *Konstytucje…* [451], s. 166.

[28] Por. J.W. O'Malley, *Pierwsi…*, s. 301–303.

[29] *Ibidem*, s. 300.

manitas z jej tendencją do odkrywania człowieka w jego wymiarze umysłowym i duchowym, jako świadomego kreatora rzeczywistości społeczno-kulturowej, spadkobiercy helleńskich ideałów, rzymskiej *virtus*, *civis cultura* i *pietas Romana* – bo w tych wszakże pojęciach sytuować trzeba kategorię *paidei*. Temu greckiemu słowu odpowiada łacińskie pojęcie *humanitas*, a więc wszystko, co przez nie rozumiał już Cyceron, a o czym potem pisał Gelliusz (*Noct. Att.* XIII, 17): ludzka natura oraz swoista „uprawa człowieczeństwa" poprzez formy kształcenia i wychowania, a także szlachetność obyczajów, kultura, cywilizacja. Autor *Nocy Attyckich* – warto marginalnie zasygnalizować – wskazuje nadto, że często utożsamiane z *humanitas* pojęcie *philanthropia*, przez które (dodajmy od siebie) należałoby rozumieć ludzkość, życzliwość, łaskawość, uprzejmość, umiejętność życia w przyjaznych stosunkach z ludźmi, „poczucie naturalnej wspólnoty losów i celów działania"[30], a więc postawę, którą wypadałoby ogarnąć szerokim pojęciem miłości człowieka (*amor humani generis*), nie mieści się w semantycznym polu *humanitas* i jest z nim niesłusznie kojarzone wyłącznie przez pospólstwo. Interesować nas winna zatem koncepcja ludzkiego powołania i rozwoju osobowości, widzianych z perspektywy greckiej idei *kalokagathia* – piękna i dobra, więc szlachectwa i moralności[31], co na polu apostolskiej i szkolnej działalności jezuitów winno skierować uwagę ku ideałom wychowawczym zakonu, wyartykułowanym w jezuickiej literaturze społeczno-politycznej, parenetycznej w szczególności, twórczości kaznodziejskiej, hagiograficznej, w prozie i poezji członków *Societatis Iesu*.

Niezależnie od moralnej oceny społecznej oraz politycznej działalności członków, a także tego, czy albo na ile oddalili się

---

[30] J. Budzyński, *„Paideia" humanistyczna, czyli wychowanie do kultury. Studium z dziejów klasycznej edukacji w gimnazjach XVI–XVIII wieku (na przykładzie Śląska)*, Częstochowa 2003, s. 26–29. Autor tego studium błędnie przypisuje Gelliuszowi utożsamianie pojęcia *humanitas* z terminem *philanthropia*. Na temat greckich korzeni pojęcia *paideia* zob. zwłaszcza W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, *passim*.

[31] J. Budzyński, *op. cit.*, s. 29. Zob. szerzej R. Turasiewicz, *Studia nad pojęciem „kalos kagathos"*, Warszawa 1980, *passim*.

oni od reguł i ideałów założyciela Towarzystwa Jezusowego, trzeba nam spojrzeć na literacki aspekt jezuickiej formacji umysłowej, choć przecież jest on zarazem pochodną rzeczywistych założeń *Societatis Iesu*. Należy tu wziąć po uwagę *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego*, zwłaszcza ich część czwartą, poświęconą problematyce edukacyjno-wychowawczej, oraz Ignacjańską naukę o człowieku, duchową formację zakonu, w tym kształcie, jaki sformułował w *Ćwiczeniach duchownych* hiszpański założyciel – zaprawiony w pojedynkach, życiu dworskim i żołnierskim u boku wicekróla Nawarry, jako członek jego przybocznej gwardii – Bask „o wesołych oczach", św. Ignacy Loyola.

Nie przypadkiem podkreśliliśmy tu militarne doświadczenie twórcy zakonu, Towarzystwo Jezusowe zaczęło bowiem swą działalność pod sztandarami *Ecclesiae militantis*, Kościoła walczącego. I ten właśnie aspekt chcemy tu wskazać jako pierwszy ważny rys ideowy i estetyczny swoiście jezuickiej antropologii filozoficznej czy jezuickiej koncepcji człowieczeństwa we wstępnej zwłaszcza fazie oddziaływania zakonu na kulturę i piśmiennictwo wieków dawnych. Był to heroiczny okres jego działalności, najbardziej interesujący, dynamiczny, płodny, o rozległych konsekwencjach widocznych w płaszczyźnie kulturowej i aktywności apostolskiej jego najwybitniejszych członków – Franciszka Ksawerego, Franciszka Borgiasza, Piotra Ribadeneiry, Roberta Bellarmina, Franciszka Suáreza, Antoniego Possevina, Jakuba Pontana w Europie Zachodniej, w Polsce szlacheckiej zaś – Jakuba Wujka, Piotra Skargi, Stanisława Warszewickiego, Benedykta Herbesta, Stanisława Grodzickiego, Marcina Laterny, Mateusza Bembusa i in. Należałoby utworzyć osobną listę nazwisk twórców okresu wczesnego baroku takich jak Stanisław Grochowski, Mikołaj Sęp Szarzyński, Kasper Twardowski czy Hieronim Morsztyn, którzy, jezuitami nie będąc, w mniejszym lub większym stopniu pozostawali w kręgu ich oddziaływania, co ostatecznie profilowało ich działalność artystyczną, a nawet kierowało ją niekiedy na tory tzw. jezuickiej propagandy kontrreformacyjnej z jej aktywistyczną koncepcją człowieczego losu, predylekcją ku alegorezie, biblijnym ciągom skojarzeń, metaforom militarnym czy formom oddającym

zmysłową naturę rzeczywistości, ku sensualistycznym strategiom pióra i poetyce *applicatio sensuum*.

Powołany do walki z herezją zakon jezuitów[32] w swej działalności apostolskiej reanimował starą ideę „Kościoła wojującego"[33], co ostatecznie pokazuje, jak społeczno-polityczny duch rozdartej wojnami Europy doby reformacji zbliżał do siebie różne formacje – religijne („karność i posłuszeństwo służby")[34] oraz kulturalne (dyscyplina, jasność, zwięzłość myśli i stylu oraz dynamiczna technika perswazyjna) w idei *homo militans*[35]. Niderlandy, Niemcy, Anglia i Francja to główne źródła fermentu religijno-społecznego w połowie XVI stulecia. Nie należy więc się dziwić, że okres ten wydał tak wielu autorów postulujących teorię rządów silnych, autorytarnych, teorię suwerennej scentralizowanej władzy, narzucającej jedną religię panującą – począwszy od Machiavellego, przez Guicciardiniego, Bodina, na Lipsjuszu skończywszy, wśród jezuitów zaś choćby Roberta Bellarmina jako autora *De officio principis Christiani* (1619), dzieła zadedykowanego Władysławowi IV Wazie, czy Jana Marianę, twórcę *De rege et regis institutione* (1599), pracy, w której wysunął słynną tezę o dopuszczalności królobójstwa; w Polsce zaś kaznodziejów królewskich Piotra Skargę czy Mateusza Bembusa, autora interesującej rozprawy *Kometa, to jest pogróżka z nieba na postrach, przestrogę i upomnienie ludzkie, pokazana w roku pańskim 1618 miesiąca grudnia* (1619), profesora Akademii

[32] Zarówno św. Ignacy (np. w liście do Piotra Kanizjusza z 1554 r.), jak i Hieronim Nadal rozpowszechniali wśród jezuitów przekonanie, iż *Societas Iesu* zostało powołane do walki z reformacją. Warto też pamiętać, iż druga *Formuła* zakonu mówiła o „obronie wiary". Zob. J.W. O'Malley, *Pierwsi…*, s. 397, 421.

[33] Terminu tego użył Loyola w *Ćwiczeniach duchownych* 352. Ideę tę artykułowali już duchowi poprzednicy św. Ignacego, m.in. św. Bazyli, św. Benedykt, św. Augustyn, św. Katarzyna ze Sieny czy św. Bernardyn ze Sieny, o czym można czytać w: H. Rahner, *Geneza i duch pobożności Ignacjańskiej*, w: Św. Ignacy Loyola, *Pisma wybrane. Komentarze I*, oprac. M. Bednarz, współpraca S. Filipowicz, R. Skórka, Kraków 1968, s. 650–662.

[34] H. Rahner, *op. cit.*, s. 672.

[35] Zwłaszcza Listy św. Pawła dostarczają dużej liczby obrazów i porównań o charakterze militarnym i zapaśniczym, zob. np. Ef 6, 14–17; 1 Tym 6, 12; 2 Tym 4, 7; 1 Kor 9, 26.

Wileńskiej Aleksandra Aarona Olizarowskiego, autora rozprawy *De politica hominum societate* (1651)[36]. Tak oto jezuici, uznający w istocie porządek za prymarne dobro etyczne, posłuszeństwo czy dyscyplinę zaś za naczelną swą cnotę, dzięki której zyskali sprawność w działaniu i wewnętrzną koherencję, reprezentujący czynną postawę religijną i chętnie przenoszący ideały zakonne oraz wzór państwa kościelnego na projekt życia społeczno-politycznego[37], ruszyli na „podbój" Europy dla sprawy katolickiej. Stali się wierną gwardią Świętej Stolicy, wykonawcami polityki wspierania i podporządkowania się[38] władzy papieskiej oraz bezwzględnymi rzecznikami absolutyzmu w duchu tradycji hiszpańsko-habsburskiej, elementem strategii których było „pozyskanie – jak słusznie podkreśla Stanisław Obirek – przychylności władzy"[39]. Nie było to zresztą szczególnie trudne, zważywszy, że odkąd król francuski Henryk III powołał w 1575 r. na swego spowiednika jezuitę, ojca Edmonda Augera, wszyscy kolejni królowie francuscy mieli jezuitów za swoich osobistych spowiedników, a za ich przykładem szli inni monarchowie katoliccy[40]. Doktryna polityczna zakonu bowiem wpajała przekonanie, że zwycięski katolicyzm stanie się siłą wydatnie wspierającą zarówno państwo, jak i sprawującego w nim niepodzielne (na wzór absolutnej władzy Boga) rządy monarchę (i tak w istocie było m.in. w Hiszpanii; w Rzeczypospolitej z kolei Stefan Batory, Zygmunt i Władysław Wazowie należeli do władców w szczególny sposób promujących politykę Towarzystwa Jezusowego), jakkolwiek jednocześnie akcentującą nadrzędność celów czy interesów eklezjalnych nad państwowymi. „Bojowa

---

[36] Więcej na temat politycznych zapatrywań, zwłaszcza polskich jezuitów, m.in. w: S. Obirek, *Wizja państwa w nauczaniu jezuitów polskich w latach 1564–1668*, Kraków 1995, *passim*.

[37] Por. H. Höpfl, *op. cit.*, s. 22–52.

[38] W *Konstytucjach* (czwarty ślub) mowa jest o bezwzględnym posłuszeństwie w sprawie misji wobec papieża, zob. *Constitutiones…* V 3 3; tekst polski: *Konstytucje…* [527], s. 185. Zob. też *Constitutiones…* VII; tekst polski: *Konstytucje…*, s. 209–224 (zwłaszcza [605], s. 210).

[39] S. Obirek, *Wizja…*, s. 26.

[40] Por. H. Höpfl, *op. cit*., s. 15–18n.

postawa" pierwszego zwłaszcza pokolenia członków zakonu i ich militarna wizja życia doczesnego (nie do pogodzenia z arkadią ziemiańską poezji renesansu i baroku, w której próbowano szukać ukojenia po rewoltach doby potrydenckiej[41]) odsyła nas więc w trzech kierunkach jednocześnie. Najpierw ku działalności apologetycznej czy szeroko pojętej „krucjacie apostolskiej". Następnie ku duchowej postawie (według Pawłowego czy Erazmowego wzoru) – „rycerskiego zapału", by wyrwać się „ze swej miłości własnej, ze swej woli i ze swoich własnych korzyści" – jak pisał Loyola w *Ćwiczeniach duchownych*[42], przełamać samego siebie w imię ładu wewnętrznego, stoczyć wewnętrzną walkę z sobą samym, pokonać siebie (koncepcja *vince te ipsum*) i tak oto w pełni poświęcić się – według słów Suáreza – „na służbę dla doskonałości bliźnich"[43]. W człowieku jest „drobniuchne państwo" (*Exile regnum […] sumus*) – pisał Sarbiewski w *Lirykach* – nad którym niepodzielną władzę ma ten, „kto sobie sam siebie poddawa", kto zapanował nad żądzami i „podeptał złudny przepych ziemi", i odrzucił „dzieła, które zginąć muszą", nie chcąc być aktorem w świecie, w którym teatralny gest jest znakiem uginania się pod naciskiem tego, co zmienne, niedoskonałe, nierozumne (*Lyr.* IV 3: *Ad Caesarem Pausilipium Regnum sapientis*, w. 1–4, 9–12, 21–24):

Late minaces horruimus Lechi
Regnare Thracas. Latius imperat,
Qui solus exemptusque vulgo
Certa sui tenet arma voti.
[…]
An Cimber, an te lectus ab ultimis
Pictus Britannis ambiat, an Geta,
Nil allabores: ipse miles,
Ipse tibi pugil, ipse ductor.

[41] Por. J. Tazbir, *Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji*, Warszawa 1983, s. 143–144.

[42] *Exer.* 189b, cyt. za: Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, w: idem, *Pisma wybrane. Komentarze II...*, s. 139.

[43] F. Suárez, *De religione Societatis Iesu*, I 2 n. 10, w: idem, *Opera omnia*, t. 16, Paryż 1860, s. 565; cyt. za: H. Rahner, *op. cit.*, s. 672.

[…]
Rex est, profanos qui domuit metus;
Qui, cum stat unus, castra sibi facit,
Casumque Fortunamque pulchro
Provocat assiduus duello[44].

Ribadeneira, bliski współpracownik Loyoli, rozważając cnoty dzielności i męstwa na przykładzie cezara Augusta, poszedł jeszcze dalej:

> Ale chcąc darować krzywdę, zapomnieć urazy, odpuścić wszytko nieprzyjacielowi potrzeba już tam wymagała koniecznie, aby zwycięzca, wszytkich zwyciężywszy, zwyciężył i siebie samego i wziął w swą władzą afekty swoje i u<b>łagał własne serce swoje (które z przyrodzenia było niezwyciężone) i żeby nowym sposobem zwycięstwa zwyciężył nie tylko siebie samego, ale nawet i samo zwycięstwo w niezaprowadzeniu do skutku tego, do czego pozwala zażywać zwycięstwo przeciwko zwyciężonemu[45].

Po czym konkludował:

> A nad wszytkich najdoskonalej Duch Święty wyraża i stwierdza przez Salomona, gdy mówi: „Większa dzielność zawiera się w cierpliwym, aniżeli w mężnym, w t<ym>ż, który jest panem udzielnem nad sercem, afektem i animuszem swoim, niżeli co odbiera szturmem miasta, fortece i zamki”[46].

---

[44] „Na państwo Turka, co pełen jest dumy,/ Patrzym, Lechici, zlękłymi oczyma,/ Lecz szerzej władnie, kto, wyższy nad tłumy,/ Swe żądze pewną dłonią w karbach trzyma. […] Czy Cymber, czy ci Brytyjczyk tron zwierza,/ Czy Geta wzywa, kornie bijąc czołem,/ Nie dbaj: sam urząd spełniając rycerza,/ Sam sobie wojskiem bądź i wodzem społem. […] Królem ten, który lęk zdeptał bez drżenia,/ I choć wojsk nie ma, obóz stawia zbrojny/ I los zwodniczy, co ciągle się zmienia,/ Wyzywa śmiało na twardej znój wojny”. Tu i poniżej w tejże rozprawie tekst łaciński oraz przekład za edycją: M.K. Sarbiewski, *Liryki oraz Droga rzymska i fragment Lechiady*, tłum. T. Karyłowski, oprac. M. Korolko, współudział J. Okoń, Warszawa 1980.

[45] *Cnoty cel nie ów…*, s. 298.

[46] *Ibidem*, s. 299.

Świat bowiem to dziedzina, gdzie toczy się desperacki bój ze złem, silna więc „armia" Kościoła powszechnego, zdyscyplinowana, wyćwiczona w bezwzględnym posłuszeństwie, mająca papieża za hetmana, biskupów za pułkowników, plebanów jako sterników, rzesze zakonne zaś w charakterze trębaczy i zwiadowców (z jezuitami jako oddziałem elitarnym, jednostką specjalną) – jak dowodził, sam zaprawiony w ascezie, Piotr Skarga w swych pismach – ma za zadanie odeprzeć moce piekieł i wyratować ludzkie dusze[47]. Dzielność, śmiałość, odwaga i siła – to cnoty konstytuujące etykę pierwszych jezuitów, cnoty heroiczne, co jednak nie koliduje z faktem, że wyrosłe na gruncie łaskawości („w znaszaniu i przebaczeniu zaniesionego na się ukrzywdzenia"[48]) oraz cierpliwości („w pracach, w utrapieniu i bólach"[49]), wzmacnianej milczeniem, znakiem niezłomności ducha – fundatorek prawdziwego męstwa chrześcijańskiego. Tak oto pisał Sarbiewski (*Lyr.* IV 3: *Ad Caesarem Pausilipium Regnum sapientis*, w. 29–36):

Beatus, a quo non humilem gravis
Fortuna vocem, non tumidam levis
Expressit umquam, curiosis
Dum tacitus premit ora fatis.

Ad prima si quis vulnera non gemit,
Solo peregit bella silentio;
Celare qui novit sinistros,
Ille potest bene ferre casus[50].

[47] Zob. J. Tazbir, *Piotr Skarga…*, s. 279–280.

[48] *Cnoty cel nie ów…*, s. 290.

[49] *Ibidem*, s. 290.

[50] „Szczęsny, z którego ust pod klęski gromem/ Jęk nie wypadnie ani pyszne słowa/ Wśród szczęścia, ale przed okiem łakomem/ Ciekawych w przystań milczenia się chowa./ Kto mężnie pierwszej mękę znosi rany,/ Milczeniem samym całą wygrał wojnę,/ Milczeniem kryjąc ból sercu zadany/ Zwycięsko przetrwasz burze niespokojne". Por. też np. M.K. Sarbiewski, *Lyr.* IV 13: *Ad Caesarem Pausilipium Adversa constanti animo ferenda esse*.

W przeciwieństwie do *virtus* Machiavellego[51], według którego religijne cnoty pokory, cierpliwości, łaskawości, ludzkości i miłosierdzia są zaledwie „wyznaniem i świadectwem wiary"[52], a w ogólności źródłem słabości, prawdziwa zaś cnota to heroiczna tężyzna, utrzymująca człowieka w trwałej gotowości do podejmowania wyzwań losu, usprawniająca do zuchwałego natarcia i niespożytej aktywności, jezuicki „elementarz etyczny" odsyłał do takiego rozumienia męstwa, które wyrasta z pogardy dla rzeczy materialnych, jest pochodną mocy ducha w nieokazywaniu bólu[53], rezultatem panowania nad afektami, wspiera się na fundamencie cierpienia, „uczy za złym postępkiem zaniesione ukrzywdzenia dobremi nagradzać i oddawać aktami, kochać nieżyczliwych, czynić dobrze nieprzyjaciołom"[54], a także nakazuje darować krzywdę, podejmować wyzwania trudne i niebezpieczne, aż po gotowość złożenia życia w obronie „praw i konstytucyj Boskich, dla miłości ku ojczyźnie, dla zaprowadzenia w tym szersze granice przestrzeństwa religijej świętej i dla każdej sprawy i aktu uczciwym i cnotą ozdobionego"[55]. Religia chrześcijańska zatem, zdaniem Ribadeneiry, zaprawia w męstwie dla sprawy wiary w szczególności; autor dowodzi:

> nie tylko nie uczy żadnej rzeczy przeciwnej męstwu i prawdziwej dzielności (jako tą opacznie Machiawel powiada i twierdzi), owszem, że się nigdy nie najdowała prawdziwa i cnotami ozdobiona dzielność, chyba w religijej chrześcijańskiej. Ani jako świat światem stanął, sekty żadnej nie było, w której by mieli być mężniejsi kawalerowie, gardząc statecznie światem i splendorami jego, znosząc uciążenia, prace, trudności, trudy,

---

[51] Trzeba jednak zaznaczyć, iż nierzadko polityczne teorie jezuitów były zwłaszcza przez ich przeciwników łączone z koncepcją „racji stanu" Machiavellego, tak np. w Polsce dowodził Hieronim Zahorowski we wspomnianym tu już pamflecie *Monita secreta* (1614). Zarazem jednak nie jest też tajemnicą, iż autorzy należący do *Societatis Iesu* prace Włocha znali, niemało im zawdzięczając, zob. H. Höpfl, *op. cit.*, s. 84n.

[52] *Cnoty cel nie ów…*, s. 305.

[53] Zob. np. M.K. Sarbiewski, *Lyr.* IV 13.

[54] *Cnoty cel nie ów…*, s. 293.

[55] *Ibidem*, s. 290–291.

męki, tyrańskiwa, za fraszkę śmierć samą mając i stanowiąc w ekspedycyjach wojennych dla całości tejże religijej świętej. Stąd snadnie każdy ma na widoku, jako jest nikczemny i głupi akt nauki Machiaweli, mistrza obłudnego[56].

Dopiero co wspomniana jezuicka miłość miała być „miłością roztropną". W *Żywocie Ignacego Loyoli* (1572) Ribadeneira odnotował:

Miły sposób obcowania z ludźmi uważał Ojciec Ignacy za bardzo piękny, pożyteczny i naszemu Towarzystwu najbardziej właściwy rodzaj posługi apostolskiej. Ale przestrzegał, że o ile dużo przynosi pożytku, jeśli go się dobrze praktykuje, o tyle wielkie niesie z sobą niebezpieczeństwa, jeśli się nieodpowiednio doń podchodzi. Albowiem jak rozmowa z człowiekiem skromnym i roztropnym bardzo innych do Chrystusa pociąga, tak znów obcowanie z narwanym i nierozważnym odwodzi od świętych zamiarów i tylko szkoda płynie z tego, z czego spodziewano się pożytku. Trzeba przeto wiele ostrożności w tej posłudze i przykładem swoim uczył tego O. Ignacy więcej niż słowem. Nie żyjemy bowiem, mawiał, wśród doskonałych i mądrych, ale w narodzie grzesznym i przewrotnym, i dlatego trzeba tak ducha swego usposobić, aby ani wielkością zbrodni i występków, ani głupotą, podstępem i chytrością ludzką nie dać się wytrącić z równowagi, ani odwieść od umiejętnego godzenia gołębiej prostoty z roztropnością, a wężowej roztropności z prostotą[57].

Słowa powyższego fragmentu nawiązują zapewne do rozdziału dziesiątego Mateuszowej Ewangelii, dotyczącego misyjnego posłannictwa apostołów, gdzie m.in. czytamy: „Oto ja was posyłam jako owce między wilki: bądźcież tedy mądrymi jako wężowie, a prostymi jako gołębice. A strzeżcie się ludzi"[58]. Wzorzec biblijny konstytuował, jak widać, nie tylko frazeologię, stylistykę i płaszczyznę obrazową jezuickiej twórczości parenetycznej, ale również oddziaływał na głęboką tkankę semantyczną dyskursu. Powyższy

[56] *Ibidem*, s. 313–314.

[57] Cyt. za: *Ignacjańskie zasady obcowania z bliźnimi*, w: Św. Ignacy Loyola, *Pisma wybrane. Komentarze II...*, s. 489.

[58] Mt 10, 16, cyt. za: *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*, oprac. J. Frankowski, Warszawa 1999.

fragment odsyła nas do Ignacjańskiej idei „miłości roztropnej" jako elitarnej cnoty jezuickiej, interesującej, bo łączy ona w sobie dwa na pozór wykluczające się aspekty – „filantropii" i roztropności. Ta ostatnia, zreinterpretowana w duchu chrześcijańskiej etyki *patres Societatis*, różni się od łacińskiego pojęcia *prudentia*, owej „ziemskiej" roztropności, z którą wiążemy fortel, przemyślne sposoby osiągania założonego celu, trzeźwą strategię i błyskotliwy pragmatyzm działań (*utilitas*) nakierowanych na pomyślną realizację swych planów (jak np. we współczesnej Ignacemu politycznej doktrynie Machiavellego lub Guicciardiniego czy potem teorii *ratio status* Lipsjusza[59]). Bliższa jest ona kategorii *discretio* w znaczeniu „rozeznanie", „rozstrzygnięcie" (czasu, miejsca i osób), odsyłającej raczej – jak się zdaje – do pism św. Augustyna, który dowodził, że roztropność jest formą miłości, dzięki której można odróżniać to, co pomaga dążyć do Boga, od tego, co stanowi na tej drodze przeszkodę[60], wymaga zatem umiaru, taktu i trafnego wyczucia, wiodąc do – wspominanej już tu – cnoty adaptacji. Chodzi więc o roztropność, która „nie szuka siebie, lecz służy miłości i trosce o dobro powszechne", za pomocą środków „godziwych i legalnych"[61], chodzi o taką miłość, której doniosłość uaktywnia się w czynach (też więc jest pragmatyczna)[62] i jest formą daru z siebie, tj. żąda rezygnacji „z osobistego dobra i upodobania"[63] na rzecz potrzeby bliźnich.

Powyżej wspomniana „bojowa postawa" jezuitów odsyła wreszcie w trzecim kierunku – ku retorycznym strategiom pióra, oddziałuje na tkankę artystyczną wypowiedzi i estetyczne preferencje pisarzy jezuickich, którzy – inspirując się stylistyką biblijną z jej tendencją ku parataksie, paralelizmom, mowie prze-

---

[59] Jakkolwiek i spod piór jezuitów wychodziły polityczne teorie kojarzone ze szkołą Machiavellego, jak np. dzieło Botera (Giovanni Botero, ok. 1544–1617) *Della ragione di stato* z 1589 r. Zob. H. Höpfl, *op. cit.*, s. 90–97.

[60] Zob. *Miłość wielka i roztropna*, w: Św. Ignacy Loyola, *Pisma wybrane. Komentarze II...*, s. 417.

[61] *Ibidem*, s. 418.

[62] Zob. J.W. O'Malley, *Pierwsi…*, s. 359.

[63] *Miłość wielka…*, s. 424.

nośnej i rozlicznym formom figur paradoksu, emotywną retoryką patrystyczną[64] oraz dziedzictwem tradycji średniowiecznej[65] z jej upodobaniem do alegorezy i form hagiograficznych, kazań czy hymnów liturgicznych – przyjęli bardziej barokowy niż klasyczny czy renesansowy model estetyczny. Albo inaczej – należy przypuszczać, że to wszechobecni w kulturze jezuici mogli znacznie ułatwić proces przechodzenia schrystianizowanego humanizmu w katolicki barok, rozsmakowany w konceptystycznym kaznodziejstwie (w XVII w. reprezentowanym m.in. przez jezuitów Tomasza Młodzianowskiego czy Ludwika Atanazego Kierśnickiego). Retoryka kościelna w istocie jest współodpowiedzialna za proces przekształcania się realizmu pierwszych reprezentantów Towarzystwa Jezusowego w literacki konceptyzm, produktem którego były sekwencje paradoksalnych, iluzorycznych obrazów, „z mgły utkanych dowodów", budujących wyrozumowane i zarazem często jakże dalekie od rzeczywistości argumenty dla teologicznych i moralnych racji[66]. Model Ignacjańskiej pobożności, zasadniczo nietolerujący abstraktów, wyrósł bowiem – można by rzec – ze szczególnego dowartościowania roli afektów (*applicatio sensuum*), przez co sytuuje się gdzieś między spirytualizmem a materializmem czy sensualizmem, przez niektórych sumowanych w po-

---

[64] W *Regułach o trzymaniu z Kościołem* Loyola – pisząc o różnicy między scholastykami a ojcami Kościoła – podkreślił, iż ci ostatni wyróżniają się zdolnością „poruszania serca do miłości i służby we wszystkim Bogu, Panu naszemu" (Reguła 11, *Exer.* 363, cyt. za: Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, w: idem, *Pisma wybrane. Komentarze II...*, s. 180).

[65] Powszechnie znany jest wpływ, jaki na typ Ignacjańskiej medytacji wywarło dzieło *O naśladowaniu Chrystusa* (zalecane do lektury podczas rekolekcji, czytane w jezuickich kolegiach), przy całej jednocześnie różnicy względem modelu pobożności jezuickiej; wiadomo też o roli, jaką w kształtowaniu się zakonnej duchowości odegrały prace Giovanniego de Caulibusa *Meditationes vitae Christi* (długo przypisywane Bonawenturze), Katarzyny Sieneńskiej, pisma kartuzów (m.in. Ludolfa i Dionizego), a także krąg oddziaływań tradycji *devotio moderna*. Zob. E.H. Cousins, *Franciscan Roots of Ignatian Meditation*, „Studies in Religion" 1984, Supplement 15, s. 51–64. Por. też J.W. O'Malley, *Pierwsi...*, s. 377–380.

[66] Na ten temat zob. W. Pawlak, *Koncept w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 2005.

jęciu „chrześcijańskiego realizmu" właśnie, angażującego całego człowieka, jego władze wolitywne, intelektualne i zmysłowe, ducha i ciało, rozum, wolę i uczucia, nakierowującego w ten sposób całego człowieka ku Bogu[67]. W oratorstwie kościelnym ów sensualistyczny model stopniowo splótł się – bo przecież go nie wyparł – z wyrozumowanym „pobożnym oszustwem" autorów kazań barokowych, a poetyka nielubianych przez renesans exemplów kaznodziejskich – wzorem modelu średniowiecznego – w pełni powróciła, torując sobie drogę argumentem siły i piękna ludzkiej wyobraźni, bo – jak przekonywał w *Postylli katolickiej* (*Postilla catholica…*, 1584) Jakub Wujek – „człowiek na tym świecie nie może myślić o żadnej rzeczy bez umyślnego obrazu, który sobie imaginuje i wyraża w głowie"[68]. Stąd taka popularność podręcznej książki, kierowanej do twórców kazań, jezuity Szymona Wysockiego *Wielkie zwierciadło przykładów* z 1612 r., będącej polską wersją *Magnum speculum exemplorum* (1481), dzieła przerobionego w 1603 r. przez działającego znaczny czas w Paryżu wpływowego nominalistę, szkockiego jezuitę Jana Majora[69]. O ile doświadczenia pierwszych jezuitów w dziedzinie *studia humanitatis* (Jakub Laynez, Alfons Salmerón, Franciszek Borgiasz, Piotr Kanizjusz i in.) były przesłonięte jeszcze wpływem tradycji średniowiecznej, o tyle późniejsi członkowie *Societatis Iesu*, sprzeciwiwszy się „oziębłej" scholastycznej dialektyce spekulatywnej, w szczególny sposób docenili moc krasomówstwa angażującego nie tylko intelekt, ale i uczucia oraz wyobraźnię, a wyrażane przez siebie prawdy potrafili przekładać (zgodnie z Erazmowym postulatem i w ogóle ideałem retoryki humanistycznej) na zindywidualizowany styl myślenia i zachowania, czyniąc nowe formy wyrazu znakiem jednostkowej wrażliwości, nową *forma mentis*. Wzbudzanie uczuć wszakże stało się znaczącą częścią retorycznego wymiaru jezuickiej posługi duszpasterskiej, z jednej strony łącząc się wyraźnie z głoszoną

[67] *Miłość wielka…*, s. 423.

[68] W kazaniu *O obraziech*, cyt. za: Cz. Hernas, *Barok*, wyd. 4, Warszawa 1980, s. 157.

[69] *Ibidem*, s. 159.

przez *patres Societatis* „teologią mistyczną", z drugiej natomiast stając się wyrazem inklinacji ku retoryce ojców Kościoła, a nadto adaptacyjnego aspektu działania czy imperatywu przystosowania się jezuitów (do czasów, okoliczności, osób)[70].

Cechę swoistej odwagi estetyczno-poznawczej jezuitów chcemy tu wydobyć jako drugi ważny rys Towarzystwa Jezuickiego, które, będąc silnie kosmopolityczne, rozsiewając swych członków, wyróżniających się nieraz olbrzymią duchową energią, po całym niemal świecie[71], w naturalny sposób pozostawało w czołówce kulturowej awangardy. Szybki i niezawodny przepływ informacji „kanałami jezuickimi", udatne strategie rozpowszechniania najważniejszych dzieł współczesnej literatury jezuickiej za sprawą dynamicznej działalności typograficznej, elastyczność adaptacyjna, ponadnarodowy charakter pracy Towarzystwa, niespożyta ruchliwość członków zakonu i wysoki poziom ich wykształcenia przyczyniły się do tego, że z łatwością nowożytne idee, mody, trendy przenikały do wielu naraz europejskich ośrodków, pomijając nierzadko naturalny (wolniejszy zwykle) proces przygotowania się na ich przyjęcie, wyprzedzając niejako „ducha czasów". Wystarczy bowiem uświadomić sobie, że najbardziej – by się tak wyrazić – awangardowi teoretycy i artyści XVI oraz XVII stulecia wywodzą się z kręgów

---

[70] Zob. J.W. O'Malley, *Pierwsi…*, s. 361–365; idem, *Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, c. 1450–1521*, Durham 1979, s. 36–76, 123–194; idem, *Content and Rhetorical Forms in Sixteenth-Century Treatises on Preaching*, w: *Renaissance Eloquence. Studies in the Theory and Practice of Renaissance Rhetoric*, ed. J. Murphy, Berkeley 1983, s. 238–252. Zob. też P.O. Kristeller, *Rhetoric in Medieval and Renaissance Culture*, w: *Renaissance Eloquence…*, s. 1–19.

[71] Zapis w *Konstytucjach* głosił (*Constitutiones…* III 2 6 G; tekst polski: *Konstytucje…* [304], s. 128): „cechą naszego powołania jest wędrować z miejsca na miejsce i przebywać w różnych stronach świata, gdzie będzie można bardziej służyć Bogu i pomagać duszom". Towarzystwo Jezusowe zerwało tym zapisem z tradycją monastyczną, bo to wszakże ślub stałości czynić miał mnichem; jezuici nie chcieli wiązać się z jakimś jednym miejscem, by można było ich posyłać w różne części świata, informują o tym *Konstytucje*, zob. *Constitutiones…* VII 1 1 B; tekst polski: *Konstytucje…* [605], s. 210. Stąd też zwykło się mówić, iż cały świat jest ich domem.

jezuickich bądź w jakiś sposób z zakonem związanych. Jeden z nich to Jakub Pontanus zarówno jako autor humanistycznego podręcznika *Poeticarum institutionum libri III* (1594), w pierwszym rzędzie adresowanego do adeptów szkół jezuickich, którego wszakże księga trzecia, poświęcona zwłaszcza epigramatowi, jest wyrazem szczególnej atencji dla poetyki pregnantycznej zwięzłości i widzenia świata przez pryzmat ujęć konceptystycznych, jak i autor *Floridorum libri VIII* (1595), religijnego utworu, wyrastającego zapewne z jezuickich praktyk *applicatio sensuum*, w którym również widać cechy nowej postawy twórczej, właściwej epoce baroku. To ostatnie dzieło na język polski tłumaczył co prawda nie-jezuita, Stanisław Grochowski, absolwent jednak jezuickiego kolegium w Pułtusku, uczeń Wujka, ważny „promotor" kontrreformacyjnej ideologii zakonu, głównie jako autor *Toruńskich nocy* (1610), „uczestnik" zasług duchowych Towarzystwa Jezusowego, wymieniony tu zwłaszcza jako twórca *Wirydarza* (1607), dzieła proponującego sensualistyczny wzorzec poezji religijnej, z którego – jak dobrze pamiętamy – autor musiał się tłumaczyć w dołączonej do tekstu nocie, będącej przecież swobodnym przekładem fragmentu Pontanowej przedmowy[72]. Dzieło Grochowskiego jest tłumaczeniem pierwszej księgi, *De Puero Iesu*, wspomnianej pracy niemieckiego poety, która to z kolei za wzór przyjęła łacińskie naenie Giovanniego Pontana, cykl subtelnych kołysanek, jakie włoski artysta poświęcił swemu synkowi Luciemu[73].

Justus Lipsjusz to drugi twórca, którego chcemy tu uwzględnić jako swoisty żywy „emblemat" jezuickiego misyjnego i apostolskiego oddziaływania czy raczej wywierania presji na światłych intelektualistów doby potrydenckiej. To przykład w istocie dość smutny, bo dotyczy humanisty w starym erazmiańskim jeszcze

[72] Zagadnienia te szeroko analizuje w swoim artykule A. Ceccherelli, *Poeta jezuitów. Studium translatorsko-kulturowe o „Wirydarzu" Stanisława Grochowskiego*, w: *Barok polski wobec Europy. Sztuka przekładu.* Materiały międzynarodowej konferencji naukowej w Warszawie 15–17 września 2003 r., red. A. Nowicka-Jeżowa, M. Prejs, współpraca K. Wierzbicka, T. Wierzchowski, Warszawa 2005, s. 21–45.

[73] Zob. J. Dąbkowska, *Palimpsest Stanisława Grochowskiego*, w: *Pułtuskie kolegium jezuickie. Ludzie i idee*, red. J.Z. Lichański, Warszawa–Pułtusk [1997], s. 59–83.

stylu, dla którego konfesyjne subtelności zdawały się nie mieć większego znaczenia, antykwarysty i filologa, który nawet pojęcie religii i pobożności definiuje niemal bez wyjątku za autorami pogańskimi, pominąwszy Pismo Święte i całą tradycję chrześcijańską (z drobnym wyjątkiem nieczęstych przytoczeń z pism Laktancjusza, Cypriana i Augustyna)[74]. Był wybitnym niderlandzkim uczonym, wykształconym w kolońskiej szkole zakonu, zgodnie z intencją św. Ignacego – w „szańcu przeciw siłom reformacji", w Collegium Tricoronatum otwartym przez jezuitów 28 stycznia 1557 r.; krótko też był członkiem nowicjatu[75]. Przez całe życie korespondował z najwybitniejszymi przedstawicielami *Societatis Iesu*[76]. A gdy po swych protestanckich doświadczeniach w Jenie (tu był luteraninem) i Lejdzie (tu zaś przyjął wyznanie kalwińskie) ostatecznie zdecydował się zostać katolikiem, udał się do Moguncji, gdzie pojednał się z jezuitami, po czym ruszył do Kolonii, by w miejscu swej młodzieńczej edukacji oddać się pod opiekę Towarzystwa Jezusowego. Nie bez ulgi w liście z 14 kwietnia 1591 r. pisał z Moguncji do gorliwego jezuity i swego przyjaciela z czasów studiów Martinusa Antoniusa Delrio, który przez długie lata pracował nad pozyskaniem go dla katolicyzmu:

> Amor vester vetus et verus non permittit, ut te celem facinus grande, quod patravi. Dei benignitate eripui me e laqueis, quibus implicabar, et salvus atque incolumis perveni in Germaniam ad Patres vestros. Mentior salvus. Aeger perveni, et pressus pondere peccatorum. Sed Dei mi

---

[74] Zob. Iusti Lipsius, *Politicorum, sive Civilis doctrinae libri sex*, Antverpiae: ex officina Plantiniana, apud Ioannem Moretum, 1604, I, 2–3, s. 22–25.

[75] Podczas gdy Lipsjusz opuścił zakon, większość z jego przyjaciół doń wstąpiła, byli wśród nich wybitni myśliciele o klasycznych zainteresowaniach, w czasach swych lowańskich studiów skupieni (sic!) w kole zapalonych erazmianistów oraz irenicznie usposobionych jezuitów: Martinus Antonius Delrius, Andreas Schottus, Ludovicus Carrio, Janus Lernutius i Victor Giselinus. Zob. J. Waszink, *Introduction*, w: Justus Lipsius, *Politica. Six Books of Politicis or Political Instruction*, wyd. J. Waszink, Assen 2004, s. 15–17.

[76] Na temat powiązań Lipsjusza z jezuitami zob. J. Kluyskens, *Justus Lipsius (1547–1606) and the Jesuits with Four Unpublished Letters*, „Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies" t. 23, 1974, s. 244–270.

> sericordia, ope Patrum, illis quoque me liberavit, et hoc unum superest, ut perseverem in bona via, et firmo eam pede calcem. Iuva a me tuis precibus, tu, inquam, qui ad hanc me in parte duxisti, post cuius salutares litteras Deum iterum iratum habeam, si umquam conquievi. Nocte et die me fodit ille stimulus, nec ipse somnus mihi nisi per insomnia inquietus[77].

Od owej pory właściwie do końca swego życia niderlandzki uczony pozostawał pod silną presją *Societatis Iesu*, którego członkowie cierpliwie „urabiali" go dla sprawy kontrreformacji. Nie kto inny zatem, jak jezuici właśnie odegrali ogromną rolę w procesie powrotu Lipsjusza do starej wiary, zadbawszy też o jego integrację ze środowiskiem na południu Niderlandów. Nie odbyło się to wszystko oczywiście bez wysokich kosztów i pewnych wyrzeczeń ze strony samego „neofity", jezuici bowiem dość nieufnie traktowali ideologię stoicką, której Lipsjusz pozostawał wierny, uważnie też obserwowali jego samego, toteż czuł się on w obowiązku stale podkreślać swe „szczere" przywiązanie do katolicyzmu, czego rezultatem są nieefektowne literacko oraz nieco kuriozalne ideowo prace, jakie opublikował w Antwerpii, będące w istocie

---

[77] Cyt. za: A. Miraeus, *Vita Iusti Lipsi, sapientiae et litterarum antistitis*, w: Iusti Lipsi V. C., *Opera omnia. Postremum ab ipso aucta et recensita, nunc primum copioso rerum indice illustrata*, Vesaliae: apud Andraeam ab Hoogenhuysen et Societatem, 1675, s. 17. Przekład: Dawne i szczere przywiązanie twojego zakonu do mnie nie pozwala, bym skrywał przed tobą wielkie plany, które właśnie się dokonały. Z pomocą Boską zerwałem łańcuchy, w których byłem trzymany jako więzień i przeszedłem bezpieczny i silny w Niemczech na stronę jezuitów. Mówię niezgodnie z prawdą, gdy mówię „bezpieczny", przeszedłem smutny i obładowany ciężarem moich grzechów. Lecz litość Boga i pomoc ojców wybawią mnie od nich; nie pozostaje nic innego, jak nie ustawać na tej prostej drodze i kroczyć zaraz potem mocnym krokiem. Pomóż mi swymi modlitwami, ty, który po części wiodłeś mnie ku tej ścieżce, za sprawą swoich godziwych listów; niech Bóg mnie ukarze, jeśli kiedykolwiek zaznałem spokoju. Noc i dzień byłem pobudzany przez ostrogę ani nie zaznałem prawdziwego snu, lecz tylko uporczywej bezsenności (tłum. J.D.-K.). *Vita Iusti Lipsi* (zadedykowane przez Miraeusa Polakowi – biskupowi Janowi Andrzejowi Próchnickiemu) najpierw opublikowano osobno w Antwerpii 1609 r., po czym dołączono do drugiej edycji dzieła *Fama postuma*, wydanego w Antwerpii w drukarni Moretusa w 1613 r. Opublikowano je też w pośmiertnym zbiorze Lipsjusza *Opera omnia* (Antwerpia 1637, Wesel 1675).

świadectwem i symbolem zarazem ukorzenia się w osobie Flamanda (przynajmniej na zewnątrz) klasycznego humanizmu przed ideologią kontrreformacji. Jest to przede wszystkim *De cruce libri tres ad sacram profanamque historiam utiles* (1593)[78], gdzie prześledził historyczne źródła krzyża jako symbolu chrześcijaństwa, i dwa tomy, w których opisał cuda, jakie miały miejsce w sanktuariach Marii Dziewicy w dwu niewielkich miasteczkach flamandzkich – Hall i Montaigu (Sichem): *Diva Virgo Hallensis, beneficia eius et miracula* (1604)[79] i *Diva Virgo Sichemiensis, sive aspricollis* (1605)[80]. Pisma te spotkały się z surową krytyką, a nawet pogardą zarówno ze strony katolików, jak i protestantów, a i sam autor miał świadomość, jak marne dzieła wydało jego pióro[81]. W pewnej też mierze punktem centralnym owych spotkań klasycznego humanizmu z katolicką ideologią potrydencką i zwieńczeniem swego rodzaju presji wywieranej na Lipsjusza było dzieło – humanistyczny pomnik wystawiony potędze oraz rzymskiemu pokojowi – *Admiranda, sive De magnitudine Romana libri quattuor…* (1590)[82]. Bez wątpienia odniosło ono największy sukces, zarówno ze względu na erudycję,

[78] Na temat tego dzieła m.in. zob. *Lipsius en Leuven. Catalogus van de tentoonstelling in de Centrale Bibliotheek te Leuven, 18 september – 17 oktober 1997*, red. G. van Tournoy, J. Papy, J. De Landtsheer, Leuven 1997, s. 92–98. Krótko omawia je również polski badacz, zob. L. Wojciechowski, *Drzewo przenajszlachetniejsze. Problematyka Drzewa Krzyża w chrześcijaństwie zachodnim (IV – połowa XVII wieku). Od legend do kontrowersji wyznaniowych i piśmiennictwa specjalistycznego*, Lublin 2003, s. 191–198.

[79] Obszernie na temat dziełka zob. A. Miraeus, *op. cit.*, s. 22–23. Por. *Lipsius en Leuven. Catalogus…*, s. 249–258. Egzemplarz tej pracy Lipsjusz posłał m.in. Eustachemu Wołłowiczowi (1572–1630), przyszłemu podkanclerzemu litewskiemu (1615–1618) i biskupowi wileńskiemu (1616–1630).

[80] Szeroko na temat tej pracy zob. A. Miraeus, *op. cit.*, s. 24–25. Por. *Lipsius en Leuven. Catalogus…*, s. 258–263.

[81] Na ten temat szerzej zob. m.in. J.L. Saunders, *Justus Lipsius. The Philosophy of Renaissance Stoicism*, New York 1955, s. 44–45, 51–54.

[82] Zob. *Lipsius en Leuven. Catalogus…*, s. 111–114. Nie powstało dotąd wiele prac poświęconych temu dialogowi, najbardziej interesujące studium z ostatnich lat zob. M. Laureys, J. Papy, *„The grandeur that was Rome": Lipsius' variaties op een oud thema*, w: *Justus Lipsius (1547–1606) en het Plantijnse Huis. Publicaties van het Museum Plantin-Moretus en het Stedelijk Prentenkabinet*, wyd. J. De Landtsheer e.a., Antwerpen 1997, s. 129–137.

jak styl literacki jego autora. Opisuje w nim Lipsjusz wewnętrzną administrację Rzymu, jego politykę kolonialną i mechanizmy kontroli prowincji, liczbę ludności, podatki, architekturę, porty morskie, handel, szlaki militarne, charakter oraz obyczaje ludności. Marcus Welser, katolicki uczony i dyplomata z Augsburga, przyjaciel Lipsjusza, promował ów dialog jako pożyteczne dziełko propagandowe na okoliczność obchodów jubileuszowego roku 1600 w Rzymie. I to on doradzał niemieckiemu scholarowi Casparowi Schoppe (Scioppius, 1576–1649), że będzie ono też znakomicie rekomendowało miasto pielgrzymom licznie doń przybywającym. Toteż Scioppius, wbrew wszakże pierwotnym intencjom samego autora, wydał tekst wraz z dziełkiem Anglika, lowańskiego teologa Thomasa Stapletona (1535–1598) *Vere admiranda seu De magnitudine Romanae Ecclesiae libri duo* (Antverpiae 1599) w Rzymie w 1600 r. pod wspólnym tytułem *Admiranda et Vere admiranda, sive De magnitudine et Urbis et Ecclesiae Romanae*[83], sygnalizując prokatolicki wymiar utworu, w przedmowie nazywając obu autorów – jakiż to paradoks w wypadku Flamanda, zwolennika wolności sumienia i wyznawcy irenicznych ideałów! – „gladiatorami przeciwko heretykom" oraz reklamując go jako idealny przewodnik dla pielgrzymów[84].

Lipsjusz jednak interesuje nas tu zwłaszcza jako autor dwu dzieł wyróżniających się na tle jego w znacznej mierze antykwarycznych upodobań, tj. pisanego prozą poetycką dialogu *De constantia* (1584) oraz wywiedzionego z Tacytowego ducha *Politicorum, sive Civilis doctrinae libri sex* (1589), dzieła lansującego polityczną doktrynę absolutyzmu, które dostało się pod cenzorską

[83] Pełny opis: *Admiranda et Vere admiranda, sive De magnitudine et Urbis et Ecclesiae Romanae. Auctoribus Iusto Lipsio Belga et Thoma Stapletono Anglo. Libri omnibus christianis, maxime Romam adeuntibus tam necessarii, quam utiles, coniunctim nunc primum editi curante Gasp. Schoppio Franco*, t. 1–4, Romae 1600 (Nicolaus Mutius).

[84] J. Papy, *Lipsius and Marcus Welser: the Antiquarian's Life as „Via Media"*, „Bulletin de L'Institut Historique Belge de Rome" t. 68, 1998: *The World of Justus Lipsius: A Contribution Towards His Intellectual Biography.* Proceedings of a Colloquium held under the auspices of the Belgian Historical Institute in Rome (Rome, 22–24 May 1997), wyd. M. Laureys e.a., Bruxelles–Brussel–Rome 1998, s. 183–184.

lupę rzymskich jezuitów, zwłaszcza Roberta Bellarmina i Franciszka Bencio, i które zgodnie z ich wskazówkami Lipsjusz ekspurgował. Było ono szeroko znane również w nieprzygotowanej na taką ideologię Rzeczypospolitej Obojga Narodów; nawiązywał do niego m.in. Skarga, nakłaniający w swych pismach szlachtę do rezygnacji z udziału w rządach, pragnący zaś podnieść autorytet senatu. Prace Flamanda przekładano na język polski do XVIII w., nie przypadkiem zainteresowały one m.in. jezuitów: Andrzeja Wargockiego, jako autora *O Rzymie pogańskim i chrześcijańskim ksiąg dwoje* (1610)[85], Ignacego Omiecińskiego, tłumacza *De constantia* (*Rozumna rada…, to jest Justa Lipsiusza księgi dwie O męstwie i stałości umysłu…*, 1783) czy Franciszka Paprockiego, łowiącego ekscerpta z antykwarycznych pism lejdejskiego profesora, zwłaszcza z dziełka – poświęconego organizacji wojska rzymskiego – *De militia Romana libri quinque, commentarius ad Polybium* (1595, 1598), na użytek swej pracy *O sprawie rycerskiej nauka, z przydatkiem do tejże materyi pisma z innych najprzedniejszych autorów* (1776).

Filozoficzna teoria niepodzielnej władzy, jaką scholar wyłożył w swej *Polityce*, zasilała koncepcje wielu jezuitów w całej Europie, a i Lipsjuszowa religijna doktryna nietolerancji względem „heretyków" zagrażających ładowi społecznemu w państwie została podchwycona przez członków tego zakonu, m.in. Roberta Bellarmina w *De laicis*, Giovanniego Botera w *Della ragion di stato*, Antonio Possevina w *Iudicium* oraz *Bibliotheca selecta*, Piotra Ribadeneirę w *Tratado de la religion…*, Roberta Personsa w *Conference,* Juana Marianę w *De rege et regis institutione*, Thomasa Fitzherberta w *An*

[85] Wnikliwej analizy dzieła Wargockiego pod kątem zależności od obcych źródeł dokonał B. Biliński, *Andrzej Wargocki e Giusto Lipsio „O Rzymie pogańskim y chrześciańskim" (1610) – „Admiranda sive de magnitudine Romana" (1598)*, w: *Munera polonica et slavica Riccardo Casimiro Lewanski oblata*, red. S. De Fanti, Udine 1990, s. 23–43; idem, *La prima guida polacca di Roma: Andrzej Wargocki „O Rzymie pogańskim y chrześciańskim ksiąg dwoje" (Sulla Roma pagana e cristiana libri due), Cracovia 1610, 1648*, w: idem, *Figure e momenti polacchi a Roma. Strenna di commiato*, Wrocław 1992, s. 33–144. Dzieło Wargockiego i jego związki z oryginałem łacińskim omówił również w swojej rozprawie A. Litwornia, *W Rzymie zwyciężonym Rzym niezwyciężony. Spory o Wieczne Miasto (1575–1630)*, Warszawa 2003, s. 24–43.

sit utilitas in scelere, Marcina Becanusa w *Manuale* i *De fide haereticis servanda*, Karola Scribaniego w dziele *Politicus christianus* czy wreszcie przez wspomnianego już tu Adama Contzena w pracy *Politicorum libri decem*[86]. Wszyscy oni posługiwali się taką samą jak Lipsjusz argumentacją, dowodząc politycznego pożytku nietolerancji, opowiadając się za narzuceniem jednej religii panującej jako ważnego fundamentu świeckich społeczeństw i przekonując o niemożności współistnienia różnych wyznań w jednym państwie; sądzili, że religia jest koniecznym czynnikiem zachowania wspólnoty ludzkiej czy państwa, iż chrześcijaństwo jest w pełnym tego słowa znaczeniu „religią obywatelską", że katolicka ortodoksja stoi na straży i umacnia tę właśnie funkcję religii, podczas gdy herezja przeciwnie – osłabia ją, co ostatecznie prowadziło do wniosku, iż tolerancja nie tylko jest sprzeczna z religią i etyką, ale również jest wyrazem źle prowadzonej polityki[87]. Stylistyczny zaś model lipsjański, oparty na filarach z jednej strony prozy Tacyta, z drugiej Seneki jako autora *Listów moralnych* zwłaszcza, będących dla Lipsjusza punktem wyjścia do rozważań na temat prywatnego, wyciszonego stylu epistolarnego, od którego krok tylko do eseistycznej prozy Montaigne'a, w Polsce dopiero w prozie Stanisława Herakliusza Lubomirskiego znalazł zdolnego naśladowcę.

Pisma Lipsjusza członkowie Towarzystwa chętnie wykorzystywali w swych szkołach, które kształciły rzesze przyszłych urzędników państwowych, zgodnie wszakże z zaleceniami *Ćwiczeń duchownych* Ignacego Loyoli, gdzie podkreślana jest potrzeba aktywnego udziału chrześcijan w rzeczywistości społecznej, stąd też charakterystyczną cechą jezuickiego teatru szkolnego był trwały nacisk na czynny udział w życiu publicznym[88]. Najznamienitsi

---

[86] Pełny tytuł dzieła: *Politicorum libri decem in quibus de perfectae reipublicae forma, virtutibus et vitiis, institutione civium, legibus, magistratu ecclesiastico, civili, potentia reipublicae, seditione et bello, ad usum vitamque communem accomodate tractatur*, Moguntiae 1620.

[87] Zob. H. Höpfl, *op. cit.*, s. 112n.

[88] Na przykładzie literatury powstałej w Polsce tezę taką stawiali m.in.: J. Okoń, *Dramat i teatr szkolny. Sceny jezuickie XVII wieku*, Wrocław 1970; J. Axer, *Polski teatr jezuicki jako teatr polityczny*, w: *Jezuici a kultura polska…*, s. 11–22.

jezuici w Europie, jak papieski dyplomata Antonio Possevino czy doradca elektora Bawarii, Maksymiliana I Adam Contzen, proponowali włączyć pisma polityczne Lipsjusza (uznanego za wielkiego historyka i uczonego biegłego w naukach politycznych) do programu nauczania w ramach *ratio studiorum*[89]. Contzen wymieniał flamandzkiego scholara, obok Platona i Arystotelesa, wśród największych autorytetów politycznej sceny, a *Politykę* solennie wykorzystał – jak wcześniej np. Ribadeneira w pracy *Tratado de la religion…* (1595) – we własnym swym dziele *Politicorum libri decem*. Aż do końca XVIII w. członkowie i adepci *Societatis Jesu* byli najwierniejszymi zwolennikami i uczniami Lipsjusza, tego Lipsjusza, który – przypomnijmy – trzykrotnie zmieniał wyznanie, by ostatecznie w katolickim Lowanium w otoczeniu zakonnych przyjaciół zakończyć życie. Do dziś w jezuickich uniwersytetach (zwłaszcza w Austrii i Bawarii) można znaleźć pokaźną liczbę edycji politycznych i etycznych dzieł lowańskiego wychowanka i profesora[90]. A u nas to jezuita Grzegorz Knapski jako jeden z pierwszych we wprowadzeniu do swego *Thesaurusa* zwrócił uwagę na świeżą manierę stylistyczną Flamanda, objaśniając pojęcie *poesia belgica*; nie przypadkiem również w dawnej Polsce – powtórzmy raz jeszcze – jezuici właśnie przeważali wśród tłumaczy pism Flamanda na nasz język narodowy – Andrzej Wargocki, Ignacy Omieciński, Franciszek Paprocki.

Wymienić również tu trzeba jezuitę niderlandzkiego pochodzenia, Hermana Hugona, autora *Pia desideria emblematis elegiis et affectibus SS. Patrum illustrata* (1624), mistycznego dzieła[91], będącego wyrazem zastosowania poetyki ignacjańskiej medytacji i kontemplacji życia Jezusa, przekładanego na język polski aż

[89] Zob. A. Possevinus, *Bibliotheca selecta de ratione studiorum*, t. 2, Rome 1603, s. 78.

[90] Zob. G. Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State*, tłum. D. McLintock, Cambridge 1982, s. 99, 104–105.

[91] Należy zwrócić uwagę na szczególny charakter mistycyzmu jezuickiego, wyrażającego się nie w ekstazach, ale „wewnętrznym zrozumieniu i zasmakowaniu w prawdzie, przełożonej na język konkretnego życia", jak ujmował rzecz Nadal w *Orationis observationes*; cyt. za: J.W. O'Malley, *Pierwsi…*, s. 348.

trzykrotnie: przez jezuitę Mikołaja Mieleszkę, którego nazwisko zostało odkryte i ujawnione zupełnie niedawno, dotychczas zaś w literaturze naukowej określanego mianem Anonima sandomierskiego (*Nabożne westchnienia duszy poczynającej, postępującej i doskonałej służące*, 1657)[92], przez marszałka nadwornego Wielkiego Księstwa Litewskiego Aleksandra Teodora Lackiego (*Pobożne pragnienia…*, 1673 i 1691, 1697, 1737) oraz w stuleciu następnym przez Jana Kościeszę Żabę, wojewodę mińskiego (*Pobożne żądania…*, 1744 i 1754), a także *Emblemata* arianina Zbigniewa Morsztyna, którego dzieło – zadedykowane katoliczce Katarzynie z Sobieskich Radziwiłłowej, której małżonek w swych dobrach osadzał jezuitów – wyrosło z tradycji medytacyjnej, w swej strukturze ujawniając poetykę *aplicatio sensuum*.

Wśród pisarzy jezuickiej awangardy znalazł się oczywiście Maciej Kazimierz Sarbiewski, w szczególności jako autor teorii akuminu w traktacie *De acuto et arguto* oraz dzieła *Dii gentium*, proponującego przewartościowanie starożytnej mitologii i świata kultury pogańskiej według kodu pojęć chrześcijańskich (jak

[92] Do niedawna uchodzący za anonimowy przekład Mikołaja Mieleszki jest emulacyjną wersją *Pia desideria* Hermana Hugona, składającą się z 47 emblematów. Został odkryty w Bibliotece Rosyjskiej Akademii Nauk w Petersburgu przez Jakuba Niedźwiedzia. Obecnie przekład ów jest opracowywany i przygotowywany do druku przez tegoż i Radosława Grześkowiaka w ramach projektu „Humanizm. Idee, nurty i paradygmaty humanistyczne w kulturze polskiej". Wymieniony przez bpa Walentego Wójcika wśród cenniejszych rękopisów znajdujących się w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu, a następnie przypomniany przez Stanisława Szczęsnego przekaz jest niestaranną kopią redakcji petersburskiej zbioru. Informacje te zawdzięczam prof. Dariuszowi Chemperkowi, kierownikowi zadania „Polonika – edycje źródłowe" w ramach wyżej wspomnianego projektu badawczego, któremu w tym miejscu składam podziękowania. Zob. Bp W. Wójcik, *Cenniejsze rękopisy Biblioteki Seminarium Duchownego w Sandomierzu*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne" t. 4, 1962, s. 305; S. Szczęsny, *„Pia desideria" Hermana Hugona w bibliotece benedyktynek sandomierskich. Nieznany przekład polski*, w: *Literatura polskiego baroku w kręgu idei*, red. A. Nowicka-Jeżowa, M. Hanusiewicz, A. Karpiński, Lublin 1995, s. 161–165; idem, *„Pia desideria" Hermana Hugona – nieznany przekład sandomierski. Fragmenty*, „Barok" t. 3, 1996, nr 1, s. 207–217; J. Hałoń, *W poszukiwaniu źródeł inspiracji, czyli o dwóch polskich wersjach „Pia desideria" Hermana Hugona*, „Roczniki Humanistyczne KUL" R. 50, 2002, nr 1, s. 127–159.

wcześniej Antonio Possevino w *De poesi et pictura ethnica, humana et fabulosa, collata cum vera et sacra*, 1593), i jako „parodysta" poszukujący świeżych obszarów artystycznej ekspresji.

Jezuici Baltazar Gracian i Emanuel Tesauro to czołowi europejscy teoretycy konceptu oraz estetycznej teorii *subtilitas et urbanitas*; ten ostatni nadto zapisał się jako promotor nowej formy w literaturze łacińskiej – elogium (w 1635 r. wydał Tesauro – od 1634 r. już niejezuita – zbiór elogiów *Patriarchae, sive Christi servatoris genealogia*). I właśnie w Polsce pomniejszy poeta Albert Ines, jako jeden z pierwszych zainteresował się tym nowatorskim, bo „pozbawionym korzeni w tradycji poetyckiej"[93], nowołacińskim gatunkiem, wykorzystując go w swej *Lechiadzie* (1655). Z tego też względu Janusz Gruchała uznał twórczość Inesa za awangardową, dodając, że „Grono poetów propagujących ów nowy gatunek i związany z nim styl składało się w znacznej mierze z jezuitów"[94], a samą „awangardowość", jako rys łacińskiej twórczości jezuitów – z czym wypada się tu zgodzić – w ogóle za zasadniczą domenę działalności kulturowej członków zakonu[95]. W późnym XVII stuleciu definicja elogium znalazła się w słynnym i poczytnym dziele profesora wymowy, jezuity Jana Kwiatkiewicza *Phoenix rhetorum, seu rarioris atticismi, nec vulgaris eloquentiae fundamenta et species…* (1682). Zwarty i cięty styl (*stylus lapidarius*) tego gatunku oraz jego skłonność ku efektownym figurom słowa i myśli sytuują go gdzieś między poezją a wymową; Kwiatkiewicz nazwał go *libera poesis* oraz „quoddam epigramma continuum et multiplex, sed lege poetica solutum", więc „poezją wolną" oraz „swego rodzaju przedłużonym i zróżnicowanym, aczkolwiek wyzwolonym spod praw poetyki epigramem"[96]. Swoistą modę na lakoniczny i sentencjonalny styl oraz zwrot ku formom pogranicznym, pośredni-

[93] J. Gruchała, *Poezja Jezuitów czy poezja jezuicka?*, w: *Maciej Kazimierz Sarbiewski i jego epoka. Próba syntezy*, red. J.Z. Lichański, Pułtusk 2006, s. 38.

[94] *Ibidem*, s. 39.

[95] Zob. *ibidem*, s. 38–45.

[96] Zob. B. Otwinowska, *Elogium – „flos floris, anima et essentia" poetyki siedemnastowiecznego panegiryzmu*, w: *Studia z teorii i historii poezji* (seria I), red. M. Głowiński, Wrocław 1967, s. 154.

czącym między mową wiązaną a prozą artystyczną, zawdzięczamy zwłaszcza estetycznej odwadze i eksperymentatorskiej naturze wybranych członków Towarzystwa Jezusowego, dla których wzorcem oddziałującym na całą Europę była polityczna i filozoficzna twórczość – już tu wspomnianego – niedoszłego jezuity Justusa Lipsjusza, wyznaczając drogi świeżej artykulacji starych prawd. Obrazowy język poezji posłużył niderlandzkiemu humaniście bowiem do dyskursu filozoficznego w prozą pisanym dialogu *De constantia*; szorstki, ekspresyjny, gnomiczny czy lakoniczny i wieloznaczny język *Politicorum…* okazał się z kolei znakomity do wyrażenia politycznej teorii racji stanu.

Osobne miejsce należy się jezuickiemu teatrowi czy szkolnej scenie erudycyjnej i klasycyzującej, której model członkowie Towarzystwa zaczerpnęli z Włoch, jakkolwiek naturalnym dla niej wzorem był dramat antyczny; jezuici nie tylko pisali własne sztuki (oparte głównie na motywach biblijnych), korzystając ze wzorów starożytnych, wystawiali również obce – antyczne (zwłaszcza Plauta i Terencjusza) oraz sobie współczesne (np. neołacińskich holenderskich dramaturgów: Jerzego Macropediusa czy Wilhelma Gnaphaeusa). Przedstawienia teatralne, komedie i tragedie (*ratio studiorum* oba te gatunki dramatu uznało za równoprawne) ze znaczącą w nich rolą alegorii, udramatyzowane procesje, widowiska misteryjne, dialogi pasyjne, dramaty publiczno-obyczajowe, wszelakie więc przedstawienia wystawiane zgodnie z rytmem świąt kościelnych, a także z okazji rozpoczęcia i zakończenia roku szkolnego czy uroczystości akademickich lub świąt narodowych, regionalnych albo miejscowych, do których tematów dostarczały na ogół wydarzenia polityczne[97], od samego początku istnienia kolegiów odgrywały ważną rolę w procesie edukacyjnym i wychowawczym jako integralna część *exercitium*. Podczas nich recytowano

[97] Np. dialog wileński z 1582 r. *De pace*, wystawiony na cześć Stefana Batorego powracającego z wyprawy na Połock; dramat Krzysztofa Puciłowskiego *Victoria Mariae seu Vienna Austriae ab obsidione liberata* o oblężeniu Wiednia i odsieczy Jana III Sobieskiego, w 1684 r. wystawiony w Wilnie, oraz dramat warszawski *Imago victoriae ab Joanne III rege Poloniae de Turcis relatae* z 1685 r. wystawiony na Zamku podczas obrad sejmowych.

poezję łacińską lub katechizm, wygłaszano oracje i panegiryki, zachwalające naukę oraz prawe postępowanie, wprowadzano dialogi, muzykę i śpiew (czasem elementy baletu), wystawiano *sacra representatio* na Boże Narodzenie czy Wielkanoc, odtwarzające kluczowe sceny biblijne, popularne były występy na cześć świętych, w Polsce zwłaszcza Stanisława Kostki, Franciszka Borgiasza czy Ignacego Loyoli, szczególną zaś popularnością cieszyły się spektakle eucharystyczne na Boże Ciało, wystawiane albo jako integralna część procesji, albo niezależnie od niej na dziedzińcu kolegiów. Niekiedy też prowadzono filozoficzne, teologiczne lub retoryczne dysputy w scholastycznym wciąż stylu. Spektakle miały pełnić rolę katechetyczną, działać na rzecz potrydenckiej odnowy duchowej, pogłębiać przeżycia religijne, służyć lepszemu przyswajaniu wiedzy, zrozumieniu potrzeby praktycznego stosowania prawideł sztuki krasomówczej, być formą demonstracji talentów i umiejętności uczniów oraz stanowić swoistą reklamę szkoły, przynosząc jej publiczne poparcie. Wieloletnia praktyka w tym zakresie sprawiła, że jezuici stali się ekspertami w dziedzinie teatru, rozwinęli go do naprawdę wysokiego poziomu we wszystkich praktycznie kolegiach na całym świecie, a co dla nas tu może najistotniejsze – wykształcili największe talenty w dziedzinie dramatu, otwierając szeroką perspektywę rozwoju sceny barokowej w jej najlepszym europejskim kształcie, bo to właśnie absolwentami jezuickich szkół byli Hiszpanie Lope de Vega oraz Pedro Calderón de la Barca, Niemcy Andreas Gryphius i Jacob Bidermann czy Francuzi Pierre Corneille oraz Molier, mistrzowie sceny XVII stulecia[98].

[98] Por. J.W. O'Malley, *Pierwsi…*, s. 316–322. Na temat jezuickiej sceny polskiej zob. np.: J. Okoń, *Dramat…*; idem, *Jezuicka scena religijna w Polsce XVII wieku*, w: *Dramat i teatr religijny w Polsce*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, Lublin 1991, s. 73–97; idem, *Recherches sur le théâtre scolaire des jésuites en Pologne*, AHSI t. 41, 1972, s. 294–307; idem, *Rękopiśmienne teatralia staropolskie w zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej" R. 20, 1970, nr 1–2, s. 89–131; idem, *Sul teatro dei Gesuiti nell'antica Polonia*, AHSI t. 51, 1982, s. 319–328; idem, *Teatralia w zbiorze Adama Wolańskiego i nieznane materiały do dziejów jezuickiego teatru szkolnego w Polsce*, „Pamiętnik Literacki" R. 56, 1965, z. 3, s. 167–178; idem, *Z za-*

Stroniąc od ambicji filologicznych humanizmu (konserwatywna, ostrożna postawa jezuitów, a nawet wyraźny ich sprzeciw wobec zuchwałej postawy uczonych „gramatyków" wzmógł się zwłaszcza, gdy dostrzegli, że filologia dotknęła doktryny; oskarżenia dotyczyły m.in. prac Lorenza Valli i Erazma, prowadzonych niegdyś nad komentarzami do Pisma Świętego oraz nad greckim krytycznym wydaniem Nowego Testamentu i przekładem łacińskim)[99], odrzuciwszy renesansowy model życia, nie poszukując u antycznych filozofów odpowiedzi na kluczowe pytania dotyczące natury człowieka, nie zabiegając o badawczą erudycję właściwą filologom XV- i XVI-wiecznym, niechętni w ogóle jakimkolwiek przerostom kultu starożytności *patres Societatis* przekraczali zastane normy estetyczne, nieprzychylni jednostkowym postawom indywidualistycznym, odwagę poznawczą zakonu uczynili widoczną jego dewizą, ściągając na się spojrzenie całej uczonej Europy. Być może cechę tę należałoby skojarzyć z jednym z „emblematów" Towarzystwa Jezusowego, odciśniętym w pojęciu *magis* – oddającym istotę swoistej „krucjaty estetycznej" najbardziej zdolnych, wrażliwych i ruchliwych intelektualnie jego członków. Miarą prawdziwie efektywnej ich misji byłaby w takim ujęciu estetyczna śmiałość w przełamywaniu kulturowych stereotypów. Wspomnianą zaś tu niejednokrotnie zasadę środowiskowej adaptacji jezuitów należałoby wspomóc programem świadomego sięgania „po więcej" w obszarze aktywności literackiej wybitnie uzdolnionych

gadnień baroku w szkolnym dramacie jezuickim w Polsce wieku XVII, w: *Dramat i teatr*, Wrocław 1967, s. 9–27. Por. też *Teatr jezuicki*, w: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564–1995*, oprac. L. Grzebień, współpraca zespół jezuitów, Kraków 1996, s. 685–687.

[99] Warto zarazem pamiętać, że sami jezuici (m.in. Alfonso Salmerón, Juan de Maldonato, Francisco de Ribera, Francisco de Toledo, Benito Pereira, Manuel de Sá) byli także autorami całkiem pokaźnej liczby komentarzy biblijnych, nad którymi pracowali przy użyciu metod filologicznych wypracowanych przez renesansowych humanistów, wykazując się zarazem w tym zakresie świetną znajomością prac Lutra, Tomasza Kajetana, Erazma i Valli oraz dobrym opanowaniem języków oryginalnych; komentarze były wydawane zwłaszcza w ostatniej dekadzie XVI w. i na początku stulecia XVII. Posługując się zaś humanistycznymi metodami krytyki tekstu, wydawali pisma ojców Kościoła (m.in. Holender – Piotr Kanizjusz).

członków Towarzystwa, uczestniczących w ten oto sposób w gorliwym pomnażaniu Bożej chwały i działających dla zbawienia dusz kreatywną mocą wyobraźni, przez dzieło literackie, jego piękno i edukacyjną siłę – *ad maiorem Dei gloriam et salutem animarum*[100]. Nie tylko więc wychowanie i nauczanie w coraz liczniejszych w Europie jezuickich kolegiach, ale i twórczość artystyczna stają się w ten sposób częścią katechetycznej, edukacyjnej i apostolskiej zarazem misji zakonu, zgodnie z pragnieniem jego założyciela, „aby Bóg był wszystkim we wszystkim"[101].

[100] Por. *Constitutiones…* IV 17 8; tekst polski: *Konstytucje…* [508], s. 177.

[101] *Duch św. Ignacego Loyoli. Aspekty duchowości Ignacjańskiej*, w: Św. Ignacy Loyola, *Pisma wybrane. Komentarze II...*, s. 410. Tak stwierdzają *Konstytucje*, zob. *Constitutiones…* III 1 26; tekst polski: *Konstytucje…* [288], s. 124–125.