

Małgorzata Krzysztofik: Ciało ludzkie - między *sacrum* a *profanum*. Literatura XVII wieku wobec ontologii cielesności.

Ciało, jak powszechnie wiadomo, stanowi jedną z podstawowych kategorii kultury, dlatego historia ciała zarazem jest ważnym elementem historii każdej kultury¹. Analiza kulturowych koncepcji cielesności pozwala głębiej wniknąć w istotę zagadnień i nurtów myśli humanistycznej bezpośrednio bądź pośrednio z ciałem związanych, takich jak chociażby ontogeneza w ujęciu filozoficzno – moralnym (tu np. problem starzenia się i śmierci); teorie estetyczne epoki; wreszcie problemy *sensu stricto* religijne (np. relacja ciało – dusza; kwestia zmartwychwstania czy pośmiertnego unicestwienia ciała).

Ze względu na rangę zagadnienia, refleksja o ciele już od czasów starożytnych stanowi jeden z ważniejszych problemów filozofii europejskiej, którą cechuje wiele odmiennych sposobów rozumienia ludzkiej cielesności². Przypomnieć na tym miejscu należy platoński dualizm duszy i ciała wraz z ideą *kalokagathii*; Arystotelesowską koncepcję człowieczeństwa jako jedności ciała i ducha; stoicki skrajny materializm ciała; antropologię biblijną, znajdującą kontynuację w bogatej myśli filozofów chrześcijańskich (np. św. Tomasza zdystansowanego wobec platońskiego dualizmu³ czy św. Augustyna uznającego aksjologiczną wyższość duszy nad ciałem, ale zarazem dowartościowującego ciało wraz z jego wszelkimi materialnymi potrzebami⁴) oraz myśl współczesną (np. tak odmiennie nastawienia, jak skrajny materializm marksistowski czy dowartościowanie cielesności w nauczaniu Jana Pawła II⁵).

Na sposób rozumienia ontologii cielesności ludzkiej w XVII wieku wpłynęła kartezjańska koncepcja ciała jako instrumentu, narzędzia, którym posługuje się duch. Dystans wobec ciała dobitnie charakteryzują stwierdzenia Kartezjusza: „Bóg ukształtował nasze ciało jako maszynę i chciał, aby ona funkcjonowała w charakterze uniwersalnego narzędzia”; „Ja jestem czymś różnym od mego ciała i bez niego mogę istnieć”⁶). Nędza ciała, a zarazem wielkość człowieczeństwa stoją również w centrum *Myśli* Blaise Pascala, dla którego człowiek jest jedynie trzciną, ale ma tę przewagę nad całym makrokosmosem, że jest trzciną myślącą.

Refleksja o ciele obecna na kartach literatury pięknej i użytkowej XVII wieku stanowi pochodną europejskiej myśli filozoficznej i religijnej, a zarazem jest wytworem epoki, w której powstawała, ponieważ asymiluje jej poglądy estetyczne, etyczne itp. Wszelkie próby charakterystyki tej refleksji wiążą się z wieloma trudnościami, wynikającymi ze specyfiki cielesności, podlegającej nieustannym zmianom. Ciało nie jest kategorią statyczną, ale dynamiczną, dlatego w kulturowych badaniach należy brać pod uwagę jego nieustanną ontogenetyczną zmienność. Ciało rośnie, dojrzewa, starzeje się, brzydzie, umiera, rozkłada w grobie; analiza cielesności musi więc łączyć się z kategorią czasu antropologicznego⁷. Starzec

¹ Por. Małgorzata Szpakowska, *Wstęp: ciało w kulturze*, [w:] *Antropologia ciała. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. M. Szpakowska, Warszawa 2008, s. 5-13; Jacques Le Goff, Nicolas Truong, *Historia ciała w średniowieczu*, przeł. Ireneusz Kania, Warszawa 2006.

² Por. Stanisław Kowalczyk, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin 2009 – autor daje przegląd koncepcji cielesności człowieka nie tylko w filozofii europejskiej, ale również w hinduizmie, buddyzmie i taoizmie.

³ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones de anima*, a. 1, c., przeł. Z. Włodek, W. Zega (*Kwestia o duszy*), Kraków 1996, s. 20.

⁴ Por. S. Kowalczyk, *op. cit.*, s. 43-46.

⁵ Por. *ibidem*, s. 68-72, 116-122.

⁶ Por. *ibidem*, s. 52.

⁷ Na temat czasu antropologicznego por. M. Krzysztofik, *Studium z dziejów krakowskich kalendarzy astrologicznych XVII wieku. Almanachy Stanisława Słowakowica jako podstawa uogólnień*, Kraków, 2010, s. 237-265.

jest tym samym człowiekiem, którym był w dzieciństwie, jego ciało jest tym samym ciałem, ale paradoksalnie – starzec nie jest już takim samym człowiekiem, a jego ciało – takim samym ciałem...

Zagadnienie ontologii ciała w literaturze staropolskiej wciąż nie zostało w pełni opracowane przez badaczy. Bardzo interesujące spostrzeżenia na ten temat prezentuje Mirosława Hanusiewicz; myśl o dualizmie duszy i ciała stała się przedmiotem badań Jadwigi Kotarskiej; problem ciała, stroju i gestu w czasach renesansu i baroku podejmuje Hanna Dziechcińska⁸. Dotychczas jednak brak wyczerpującej monografii tematu; brak również pełnej listy postulatów badawczych związanych z ciałem i cielesnością. Myślę, że cennym przyczynkiem do zrozumienia istoty zjawiska będzie poszukanie odpowiedzi na pytanie, czy kategoria ciała obecna w tekstach literackich przynależy do sfery *sacrum*, czy do *profanum*.

Do kulturoznawstwa kategorię *sacrum* wprowadził Mircea Eliade, który: „oparł się na zasadniczej opozycji *sacrum* – *profanum* i uczynił ją narzędziem badania rzeczywistości”⁹. Niektórzy badacze powątpiewają jednak w sens tej opozycji, bo jak zauważa Stefan Sawicki:

„Można wątpić, czy opozycja ta przy pewnym aspekcie spojrzenia na dzieje człowieka w ogóle istnieje. Dla historii zbawienia wszystko jest objęte Bożym planem, wszystko uczestniczy w stającym się Bożym królestwie i jako takie może być uznane za <<święte>>. Ale w perspektywie historii i kultury opozycja taka jest czymś zauważalnym i w sposób dynamiczny tłumaczącym interpretowaną rzeczywistość. Może więc być w badaniach zaakceptowana i wykorzystana”¹⁰.

Jako kategorie służące poznaniu oraz badaniu rzeczywistości literackiej, zarówno słowo ‘*sacrum*’, jak i ‘*profanum*’ mają niejasne znaczenie, co również stało się przedmiotem naukowych sporów¹¹. Dlatego precyzując temat i zakres moich dociekań, w niniejszym artykule formułuję problem następująco - czy ciało ukazane w literaturze XVII wieku jest świętością (materią poświęconą, sakralną, przynależną temu, co boskie), czy bytem świeckim, zwykłym, powszednim, realizującym się jedynie w doczesności. Zarazem mam pełną świadomość niejasności, nieprecyzyjności, subiektywności, ale też paradoksalnie - obiektywności przynależnej opozycji *sacrum* – *profanum*, co komplikuje wszelkie wysiłki badawcze.

W celu zobrazowania złożoności tego tematu przeanalizuję kilka wybranych motywów i toposów związanych z ciałem, obecnych w literaturze epoki¹², a są to: ciało – dom (ciało – forteca); ciało - nieprzyjaciół (prokurator, siedlisko pożądliwości, grzechu, więzienie, pan); ciało w procesie ontogenezy (piękne/brzydkie; młode/stare; martwe); ciało – maska; ciało święte (Eucharystia). Pełne odczytanie sensu tych toposów nie dotyczy jedynie analizy

⁸ Por. M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin 1998; Jadwiga Kotarska, *Ad caelestem adspirat patriam. Problem dualizmu natury ludzkiej w poezji polskiego baroku*, [w:] *Literatura polskiego baroku w kręgu idei*, red. Alina Nowicka – Jeżowa, Mirosława Hanusiewicz, Adam Karpiński, Lublin 1995, s. 313-333; Hanna Dziechcińska, *Ciało, strój, gest w czasach renesansu i baroku*, Warszawa 1996. Niestety szczupłość miejsca nie pozwala na omówienie pełnej bibliografii przedmiotu.

⁹ Stefan Sawicki, *Sacrum w literaturze*, [w:] *Problemy teorii literatury*, seria 3, Wrocław 1988, s. 358.

¹⁰ *Ibidem*, s. 358.

¹¹ Por. *ibidem*, s. 358-359. Analizując istotę pojęcia ‘*sacrum*’, autor podkreśla: „Treść tego pojęcia jest więc uboga i niezbyt jasna, silnie związana ze zjawiskami religii pierwotnych, sprowadzająca się ostatecznie do przeżycia bliżej nie określonej tajemnicy” – s. 358.

¹² Na temat pojęcia ‘topos’ oraz sporów, jakie wokół niego narosły por.: E. Sarnowska–Teremiusz: hasło ‘*loci communes*’ [w:] *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, Wrocław 1998, s. 501-505; Janina Abramowska, *Topos i niektóre miejsca wspólne badań literackich*, [w:] *Problemy teorii literatury*, seria 3, Wrocław 1988, s. 130-150.

semantycznej tekstu literackiego, ale obliguje do przywołania dwóch istotnych kontekstów interpretacyjnych, którymi są: myśl chrześcijańska wypływająca z tradycji biblijnej oraz filozofia antyku ‘pogańskiego’.

Ciało – dom

Pierwszy z wymienionych toposów: ‘ciało – dom’ ma proveniencję biblijną. Opis stworzenia człowieka, powstały w tradycji jahwistycznej, mówi o Bogu – garncarzu, rzemieślniku, który ‘lepi’ ciało i obdarza je duchem:

„wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2,7)¹³.

Nauczanie apostoelskie podkreśla potrzebę szacunku wobec cielesności - pisząc o różnych członkach, z których Stwórca zbudował ciało, św. Paweł mówi o ich jedności i współzależności (por. 1 Kor 12, 18-26). Na określenie ciała używa słów „przybytek doczesnego zamieszkania” (por. 2 Kor 5,1). Zarazem przypomina o olbrzymiej godności istoty ludzkiej – człowiek to świątynia Boga:

„Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest święta i wy nią jesteście” (1 Kor 3, 16-17).

Literackie realizacje toposu ‘ciało – dom’ wydobywają z niego kilka sensów, do których należą: kruchość, grzeszność, ale też godność. Sonet Jana Andrzeja Morsztyna *W kwartanie*, będący zapisem zmagania człowieka z groźną ówczesznie gorączką malaryczną, mówi o dziele Boga - ‘lepiance’, która pod wpływem choroby kruszy się i taje jak воск oraz o ‘gościu’, z którym chory musi się rozstać w chwili zgonu. Poeta akcentuje słabość, kruchość, przemijalność cielesnej kondycji ludzkiej, skazanej na cierpienie i śmierć.

Ten sam topos pojawia się również w *Sonecie IV* Mikołaja Sępa Szarzyńskiego. W Sępowej twórczości, stojącej na pograniczu dwóch epok literackich, ciało jest wrogiem, który zazdrości duszy zwierzchności oraz dąży do upadku:

„Ten nasz dom - ciało, dla zbiegłych lubości
Niebacznie zajrzając duchowi zwierzchności,
Upaść na wieki żądać nie przestanie”¹⁴.

Życie ludzkie to walka, ‘straszliwy bój’ toczony nie tylko z szatanem i światem, ale również z własnym ciałem, jego potrzeby oraz żądze są bowiem poważną przeszkodą na drodze do zbawienia wiecznego. Cielesność stanowi więc kategorię jak najbardziej podejrzaną, związaną z tym wszystkim, co doczesne, przemijające, nietrwałe, niewarte zachodu; kategorię, wobec której należy zachować permanentną czujność.

Podobny obraz znajdujemy w poezji Wespazjana Kochowskiego – o ciele ‘złym domowniku’ w *Psalmidii polskiej* autor pisze:

„Ciało, domownik zły, wala się w błocie nieprawości; jako wieprz tyjąc młótem rozkoszy”¹⁵.

Porównanie ciała do tuczonego wieprza, pełniące funkcję pejoratywną, sugeruje przynależność cielesności do sfery *profanum*. Błoto nieprawości – epitet odnoszący się do zła, grzechu, nieczystości, potęguje siłę poetyckiego przesłania, wyznaczając jasną granicę między tym, co świeckie, a tym, co święte.

¹³ Wszystkie perykopy biblijne cytuję za tłumaczeniem *Biblii Tysiąclecia*.

¹⁴ Mikołaj Sęp – Szarzyński, *Poezje*, wstęp i oprac. Janusz Gruchała, Kraków 1997, s. 72.

¹⁵ Wespazjan Kochowski, *Utwory poetyckie*, oprac. Maria Eustachiewicz, Wrocław 1991, s. 370, fragment Psalmu II z *Psalmidii Polskiej*. Młóto – odpadki po produkcji piwa, także inne.

‘Ciało – dom’ to także mieszkanie, które zgodnie z nauczaniem apostołskim jest świątynią samego Boga, ale pod wpływem grzechu staje się ‘brzydką piwnicą’¹⁶, miejscem przebywania diabła, o czym mówi *Emblemat 60* Zbigniewa Morsztyna:

„Kto leży w brzydkim tym grzechu po uszy,
Truciznę pije i ciała, i duszy. (...)
wyńdzie z tej brzydkiej piwnice
Duch święty, który gdy się wyprowadzi
Z serca ich, zaraz ty pustki osadzi
Diabeł”¹⁷.

Lektura tego fragmentu (odnoszącego się do grzechu pijaństwa) uświadamia, że kategorie *sacrum* oraz *profanum* nie wpisują się na stałe w ontologię cielesności, ale przynależą do ciała warunkowo. To samo ciało może być święte, może też być nieczyste, w zależności od ludzkiej moralności. ‘Ciało – dom’ jest mieszkaniem albo Ducha Świętego albo diabła i w tej dychotomii wykluczona została możliwość sytuacji pośredniej – w kwestiach moralnych nie istnieje stanowisko neutralne, gdyż rzeczywistość duchowa nie uznaje pustki.

Ciało - forteca

Wariantywną realizację toposu ‘ciało – dom’ stanowi obecny w twórczości Wacława Potockiego topos ‘ciała – fortecy’, nawiązujący do biblijnej koncepcji życia jako walki¹⁸:

„Jako żołnierz w fortecy, tak w człowieczym ciele
Rozumna dusza, żeby go nieprzyjaciele:
Grzech, świat, pokusa i śmierć, szturmujący srodze,
Nie dobyli, od Boga dana na załodze”¹⁹.

Ciało okazuje się bytem permanentnie zagrożonym, potrzebującym nieustannej obrony i pomocy - fortecy należy strzec, ponieważ czyhają liczni, groźni nieprzyjaciele (grzech, świat, pokusa, śmierć). Walka toczy się o stawkę najwyższą, którą jest zbawienie bądź potępienie wieczne, co potęguje dramatyzm cielesnej kondycji ludzkiej. Jaskrawa opozycja forteca – obrońca, ciało – dusza, sugeruje wyższość niematerialnej części człowieczeństwa nad materialną, a zarazem słabość, ułomność, kruchość, przemijalność tej ostatniej. Dychotomia ‘dusza – ciało’ znajduje tym samym odpowiednik w dychotomii *sacrum* - *profanum*, ale zaznaczyć na tym miejscu należy, że tak uproszczone postrzeganie rzeczywistości, prowadzące co prawda do jej częściowego wyjaśnienia, jednocześnie to wyjaśnienie czyni niewystarczającym. Przecież nieprzyjaciele, o których mówi tekst, nie atakują jedynie ciała, ale również w różnym stopniu dotyczą duszy²⁰.

Ciało – nieprzyjaciel

Bardziej jaskrawym obrazem poetyckim prawdy o ciele jako gorszej, podejrzanej części ludzkiej natury, przynależnej temu, co doczesne, świeckie, nietrwałe, są różne

¹⁶ W kontekście *Emblematu 60* epitet „brzydka piwnica” odnosi się nie tylko do ciała, ale też do duszy – obie te interpretacje są uprawomocnione.

¹⁷ Zbigniew Morsztyn, *Emblema 60*, [w:] *idem, Wybór wierszy*, oprac. Janusz Pelc, BN I nr 215, Wrocław 1975, s. 319.

¹⁸ Por. *Hi* 7,1-2: „Czyż nie do bojowania podobny byt człowieka? Czy nie pędzi on dni jak najemnik?”

¹⁹ Wacław Potocki, *Dziela*, oprac. Leszek Kukulski, t. 2, s. 99.

²⁰ Na temat staropolskich sporów duszy z ciałem por. Mirosława Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe...*, s. 221-222. Autorka pisze: „Oto paradoksy sarmackiej <<teologii ciała>>! Niezliczone przecież narzekania na słabości naszej materialnej powłoki przeplatają się w siedemnastowiecznej poezji ze stwierdzeniami, że wszelki grzech tak naprawdę pochodzi z duszy, a ciało jest jedynie instrumentem dobra lub zła” - *ibidem*, s. 222.

realizację toposu 'ciało – nieprzyjaciół', sięgając genezę filozofii Platona. Na ontologii cielesności w myśli europejskiej silnie zaciężyła platońska dualistyczna koncepcja bytu, w którym materialny, widzialny świat stanowi jedynie odwzorowanie, cień rzeczywistości znacznie ważniejszej – świata idealnego. Zdaniem starożytnego filozofa człowiek żyjący w dwóch wymiarach (materialnym i duchowym) jest bytem złożonym ze śmiertelnego ciała oraz duszy, jest duszą mieszkającą w ciele. Dusza natomiast to woźnica kierujący powozem i końmi (stanowiącymi odpowiednik ciała) czy też żeglarz sterujący łodzią²¹.

Paradygmat ciała jako nieprzyjaciela ma liczne odmiany – cielesność może być więzieniem dla duszy, prokuratorem, siedliskiem pożądliwości bądź panem. Wariantywnie realizację toposu mają wspólną płaszczyznę ideologiczną - prowadzą do wniosku o ułomności ciała, spychając je tym samym do sfery *profanum*. W poezji doby baroku stanowią zjawisko popularne, wyrażające się często w obiegowych formułach, głoszących potrzebę walki z ciałem bądź deprecjonujących ciało. Przykładowo Wespazjan Kochowski w *Psalmodii polskiej* pisze:

„Cóż jest człowiek? Kawalec błota, syn gniewu, naczynie zelżywości: urodzony w plugastwie, żyjący w nędzy, mający umrzeć w ucisku. Nieszczęsny człowiek, z ciała i z dusze złożony: nie chce czi swojej rozumieć, gdy dusze nie słucha, która do nieba ciągnie, a z cielskiem idzie, które go w marności światowej grązi”²².

Już nie ciało, a cielsko – słowo mające nacechowanie pejoratywne - staje się synonimem sił zła, które pogrążają istotę ludzką w marnościach świata. Poeta zdaje się nie zauważać niekonsekwencji takiego uproszczonego podejścia do cielesności. Zgodnie bowiem z przesłaniem utworu dusza 'ciągnie do nieba', czyli wina za zło spada jedynie na ciało, a przecież grzech, jako akt świadomy i dobrowolny, dotyczy rozumnej duszy.

Idea ciała – wroga, nad którym należy zachować permanentną kontrolę, przenika również prozę XVII-wieczną. Szymon Wysocki w podręczniku *O doskonałości zakonnej*, zawierającym liczne porady dla osób stanu zakonnego, daje następujące wskazówki względem postępowania z własnym ciałem:

„Przeto potrzeba, żeby zakonnik był ostrożny, żeby ciało, które domowym nieprzyjacielem jest, nie miało powierzchownie pobłażania. Synu, jeśli ty chcesz dobrze jeść, dobrze pić, długo spać i rozumiesz, żebyś tym sposobem mógł żyć w czystości i nie czuć bodźców cielesnej pożądliwości, mylisz się; abowiem to nic innego nie jest, jeno uzbroić i umocnić ciało: więc co za dziw, iż ono przeciw duchowi powstaje (...). Chcesz, żeby ciało nie brykało, karz go, dając mu jeść pomiernie”²³.

Zbytne uleganie potrzebom cielesnym (jedzenie, picie, spanie itp.) wiedzie do grzechu; ciało stanowi poważną przeszkodę na drodze do doskonałości, której człowiek nie osiągnie, jeżeli nie zdoła powściągnąć instynktów. Podręcznik *O doskonałości zakonnej*, wpisując się w stereotypową myśl o wojnie, którą toczymy z szatanem, światem oraz ciałem, wprost mówi o zgubie, na jaką narażony jest człowiek poddający się bez umiaru żądom:

„Wiesz dobrze, że ze trzech twoich głównych nieprzyjaciół jeden jest ciało własne. Wiesz też jeszcze, iż jeśli ciała nie karzą, stanie się tak srogie i o zgubę duszę przywieść może”²⁴.

'Ciało – nieprzyjaciół', którego zakonnik nie potrafi okiełznać, staje się zdaniem Szymona Wysockiego prokuratorem oraz panem człowieka, czyniąc mu wielkie szkody na drodze do doskonałości. Autor konsekwentnie przestrzega zakonników, by nie stali się niewolnikami własnego ciała²⁵, ale zauważa jednocześnie, że nie można zupełnie

²¹ Por. Stanisław Kowalczyk, *op. cit.*, s. 22-26.

²² Wespazjan Kochowski, *op. cit.*, s. 374.

²³ Szymon Wysocki, *O doskonałości zakonnej*, Kraków 1609, s. 201.

²⁴ *Ibidem*, s. 370.

²⁵ Por. *ibidem*, s. 375.

bagatelizować jego potrzeb, ponieważ jest ono darem Boga, poświęconym na Jego służbę. Należy umiejętnie, roztropnie postępować z własną cielesnością, by nie doprowadzić do jej celowego zniszczenia:

„Dogadzać mu [ciału – M. K.] tedy zbyt jest czynić go krnąbrnym przeciw duchowi. Panie, nie dałeś nam panowania nad ciałem, żebyśmy go mogli zabić albo ochronić i owszem, obligowałeś nas, żebyśmy go zdrowo zachowali, ile być może: przystoi tedy, żebyśmy się starali o takie wczasy, które dla zdrowia jego służą; a tym więcej, iż nie tylko dusza, ale też i ciało na służbę się twoją wydaje i dlatego mieć o nim potrzeba staranie”²⁶.

Szymon Wysocki w prezentowanej przez siebie koncepcji cielesności nawiązuje do teologii św. Pawła, który w *Liście do Galatów* pisze: „Ciało bowiem do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało, i stąd nie ma między nimi zgody, tak że nie czynicie tego, co chcecie”²⁷. W *Liście do Rzymian* apostoł narodów mówi o świadomości mieszkającego w nim zła oraz o walce, której przebieg i skutki boleśnie odczuwa:

„Jestem bowiem świadom, że we mnie, to jest w moim ciecie, nie mieszka dobro; bo łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać – nie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę”²⁸. „W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach. Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała, [co wieście ku] tej śmierci?”²⁹

Podkreślić należy na tym miejscu, że antropologia chrześcijańska nie neguje ludzkiej cielesności – człowiek jest jednością duszy i ciała, ponieważ cały stanowi obraz i podobieństwo Boga. Mówiąc o ciecie, apostoł ma więc na myśli ludzką skłonność do grzechu: „(...) w listach Pawła, wyrazy <<ciało>> i <<duch>> częściej kontrastują ze sobą niż się uzupełniają, i reprezentują odpowiednio sfery naturalną i boską (...). Dla Pawła zatem <<ciało>> często ma konotację negatywną i oznacza sferę ludzkiego buntu przeciw Bogu (Rz 8,3-13; Ga 5,16-25) w przeciwstawieniu do <<ducha>>, który jest niekiedy identyfikowany z <<duchem Bożym>>”³⁰.

Lektura poradnika dla zakonników, skłaniająca do refleksji o desakralizacji ciała, zbieżna jest z obecną w poezji epoki myślą o ciecie jako siedlisku grzechu i pożądliwości. Wacław Potocki w wierszu noszącym znamienity tytuł *Rozkosz cielesna*, ostrzega przed żądzami ciała, które wabią i wtrącają istotę ludzką do piekła („Wabi nas świat, wabi nas tego ciała żądza”³¹). W podobnym duchu wypowiada się Zbigniew Morsztyn, który nawołuje do „krzyżowania żądz” („O, niechże krzyżuję/ Cielesne żądze, które w sobie czuję”³²). Potrzeba cielesnej ascezy oraz związanej z nią szczerej skruchy i pokuty rodzi się ze świadomości posiadania „grzesznego ciała”³³, a jednocześnie z fascynacji ogromem miłości oraz miłosierdzia Boga.

Ciało w procesie ontogenezy

Natura ma swoje odwieczne, niewzruszone prawa – w procesie ontogenezy ciało doświadcza licznych zmian – rodzi się, rośnie, dojrzewa, starzeje, choruje, wreszcie umiera.

²⁶ *Ibidem*, s. 370.

²⁷ Ga 5,17.

²⁸ Rz 7,18-19.

²⁹ Rz 7,23-24a.

³⁰ *Słownik wiedzy biblijnej*, red. Bruce Metzger, Michael Coogan, konsult. wyd. polskiego ks. Waldemar Chrostowski, Warszawa 1997, s. 91 – hasło ‘ciało i duch’.

³¹ Wacław Potocki, *Dzieła*, oprac. Leszek Kukulski, tom 2, Warszawa 1987, s. 109.

³² Zbigniew Morsztyn, *Emblema 10*, [w:] *idem*, op. cit., s.285-286.

³³ Por. *ibidem*, s. 290 - *Emblema 11*.

Prawdę o tych przemianach na różny sposób utrwaliła kultura europejska – np. rzeźba, malarstwo³⁴. Literacką ich realizację stanowią liczne toposy, które można zestawiać na zasadzie kontrastu: ciało piękne - brzydkie³⁵; młode - stare³⁶; zdrowe - chore; żywe – martwe. Obecna w nich ontologia ludzkiej cielesności jest na tyle złożona, że problem relacji *sacrum* – *profanum* nie znajduje łatwej, jednoznacznej odpowiedzi, co zobrazuję kilkoma przykładami.

Medytacja nad tajemnicą piękna i brzydoty ciała przenika *Roksolanki* Szymona Zimorowica (np. opis ciała Kupidyna, Maryny, Haliny, Liliodory³⁷). Ciało piękne, będące cennym darem natury, ma moc, której nie sposób się oprzeć („Któż gładkości nie hołduje?/ Kogóż ona nie zwojuje?”³⁸). Fascynuje, wzbudza zachwyt, staje się obiektem pożądań, tęsknot, rozkoszy, zniewala, gwarantuje zainteresowanie płci przeciwnej, stanowi powód do dumy, radości, wznieca miłosny żar w kochankach. Fizyczne piękno stanowi wartość większą od wszelkich dóbr materialnych; brzydota, nawet połączona z wielkim posagiem, w nikim nie rozbudzi żaru namiętności, dlatego skazuje człowieka na samotność i niespełnienie („Grunt uroda, komu tej jednej nie dostaje,/ Nie dadzą jej bogactwa ani obyczaje”³⁹).

Nie istnieje jednak zdaniem Szymona Zimorowica żadna bezpośrednia zależność między fizycznym pięknem ciała a wartością moralną istoty ludzkiej, paradoksalnie człowiek piękny jest właśnie z powodu swej urody hardy, pyszny, wywyższa się i pogardza innymi:

„Nie wiesz, że w udatnym ciele
Mieszka pychy barzo wiele (...)
Stąd i serce nieużyte,
Ciałem przyjemnym nakryte”⁴⁰.

Toposy ‘ciała pięknego’ i ‘ciała brzydkiego’ nie wiążą się z tego powodu bezpośrednio z kategorią *sacrum* bądź *profanum*, ponieważ dychotomiczny podział na święte i powszednie obliuguje do czynienia klasyfikacji moralnych, a nie estetycznych. Ten wątek rozważań nad ontologią cielesności nie wyczerpuje się jednak w prostych konstatacjach, bo przykładowo analiza baśni powstałych w kulturze europejskiej wiedzie do spostrzeżenia, iż zło moralne często łączy się tam z brzydotą fizyczną i przeciwnie – dobro z pięknem, ale to zagadnienie wykracza poza ramy niniejszego artykułu.

Ludzka cielesność wpisana została w okrutne prawa natury - jedną z głównych myśli przenikających *Roksolanki* jest fascynacja pięknem fizycznym, połączona z paniczną obsesją jego ulotności, doczesności, przemijalności, kruchości:

„Czas z dłuższymi laty te nadobne kwiaty
Otrząsa, także świetne jagody
Z twarzy zrywają złe niepogody”⁴¹.

³⁴ Por. Umberto Eco, *Ciało ludzkie*, [w:] *Historia piękna*, red. idem, przeł. Agnieszka Kuciak, Poznań 2005, s. 72-77. Por. również obrazy Hansa Baldunga Griena *The seven ages of woman, Three ages of man, Three ages of the woman and the death*, ukazujące kilka etapów życia tej samej osoby.

³⁵ Por. Ernst Robert Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. i oprac. A. Borowski, Kraków 1997, s. 189-190: *Uroda*.

³⁶ Por. *ibidem*, s. 107-114: *Chłopiec i starzec, Stara kobieta i dziewczyna*.

³⁷ Por. Szymon Zimorowic, *Roksolanki*, oprac. Ludwika Ślękowa, Wrocław 1983, s. 36-37, 52-53, 86-87, 118-120.

³⁸ *Ibidem*, s. 120.

³⁹ *Ibidem*, s. 56.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 39-40.

⁴¹ *Ibidem*, s. 68.

Ciało piękne stanowi wartość wanitatywną, nietrwałą, ponieważ dane jest człowiekowi na chwilę; w krótkim czasie starzeje się, brzydnie, rozsypuje w proch, ulega unicestwieniu („ani godziny wiemy/kiedy się w proch rozsypiemy”⁴²). Urodę należy maksymalnie wykorzystać, gdyż każdego czeka „szkaradna starość”, a wraz z przemijaniem piękna odchodzą zalotnicy, kończy się powodzenie i szczęście:

„Ale daremnie darów bożych bronisz
Bo niezadługo przecię je uronisz,
Gdy za twą starością szkaradną
Piękne róże z twarzy twej spadną”⁴³.

Nietrwałość urody pozwala na przyporządkowanie kategorii cielesności sferze *profanum*, czyli ziemskiemu, doczesnemu, kruchemu bytowi rzeczy materialnych. Paradoksalnie jednak właśnie ta wartość ciała pozwala człowiekowi, który umie z niej roztropnie korzystać, zakosztować prawdziwej miłości w relacjach międzyludzkich, przez co zbliża go do tajemnicy *sacrum*, bo przecież, jak pisze św. Jan: „Bóg jest miłością”⁴⁴. Uroda stworzenia to zarazem emanacją mocy samego Boga, stwórcy wszelkiego życia i dawcy piękna. Autor natchniony w *Księdze Mądrości* pisze: „Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę”⁴⁵. Wszelkie próby porządkowania kategorii piękna ciała według podziału *sacrum* – *profanum* okazują się więc być uproszeniem, które nie wyjaśnia istoty zjawiska.

Refleksja nad przemijaniem cielesności realizuje się często w tekstach literackich przez kontrastowe łączenie toposów ciała młodego i starego. Młode kojarzy się ze wszystkim tym, co świeże, rześkie, ładne, jędrne, ponętne, zachwycające, pożądane. Ciało stare przeciwnie – przez swą szpetotę budzi nieukrywany wstręt i odrazę, niekiedy nawet ironię. Poezja kpi z ludzi starych, którzy chcą w podeszłym wieku zakosztować miłości, łudząc się, że potrafią wzniecić żar prawdziwego uczucia w osobach młodszych od siebie. W wierszu *Do przystarej* Jan Andrzej Morsztyn opisuje szpetotę naiwnej kobiety, która już nie jest w stanie spodobać się żadnemu mężczyźnie:

„Nie bądź-że o mnie w trwodze,
Bo twoje wargi szare,
I twoje kości stare,
O głupiuchna gospodze,
Niech pies liże i głodze”⁴⁶.

Równie żałosna jest postawa starca zakochanego w pięknej, młodej dziewczynie⁴⁷. Praw natury nie można oszukać, prawdziwej miłości nie da się kupić za żadne pieniądze. Podmiot wiersza Jana Andrzeja Morsztyna *Do starego* naśmiewa się, kpi i grozi „obrzydlivemu starcowi”:

„Z tak śliczną twarzą ten twój wąs sędziwy
Nie zgadzają się; ja się tobą brzydzę
i będę z twego szczęścia załościwy,

⁴² *Ibidem*, s.114.

⁴³ *Ibidem*, s. 86.

⁴⁴ 1 J 4,8b.

⁴⁵ *Mdr* 13,5.

⁴⁶ Jan Andrzej Morsztyn, *Wybór poezji*, oprac. Wiktor Weintraub, Wrocław 1998, s. 123. Gospodza – pani; głodze – niech ogryza (od czasown. głodać).

⁴⁷ Por. satyrę Krzysztofa Opalińskiego *Na tych, co się w zeszłym wieku żenią*, [w:] *idem*, *Satyry*, oprac. L. Eustachiewicz, Wrocław 1953, s. 29-32.

Aż się jej udam, a ciebie ohydę”⁴⁸.

Brzydkie, niedołężne, stare, często schorowane ciało jest żalosne, upokarzające i odrażające. Stara Lais nie ma odwagi spojrzeć w lustro, w którym nie ujrzy już swojego dawnego oblicza. Z rozpaczą wypowiada słowa: „Jakam jest, widzieć nie chcę, jak byłam – nie mogę”⁴⁹. Na ostatnim etapie życia biologicznego przychodzi człowiekowi zmierzyć się z nieubłaganiem okrucieństwem praw rządzących cielesnością – z przemijaniem, szpetotą, wreszcie ze śmiercią. Ten aspekt ciała, wiążący je ze sferą *profanum*, uzmysławia wanitatywną kondycję ludzkiej egzystencji. Starość ma też inne literackie oblicza – w tragedii greckiej chór to przecież chór starców, w radzie wielu plemion zasiadają najstarsi członkowie rodu, a dobrze wychowana młodzież ustępuje starszym miejsca. Szacunek względem starości wynika w tych wypadkach ze świadomości bogactwa życiowych doświadczeń i mądrości właściwej osobom starym, a jednocześnie ze wspólnoty losu wszystkich ludzi, których czeka ten sam kres. Obraz starca łączy się więc także z wartościami zbliżającymi do kategorii *sacrum*, takimi jak: mądrość, roztropność, powaga, prawda; dotyczą one jednak już nie sfery cielesnej człowieka, a duchowej.

Ciało – proch

Innym zakorzenionym w kulturze europejskiej obrazem ukazującym nietrwałość materii cielesnej jest biblijny topos ciała, które powstało z prochu i rozsypie się w proch. Upadek pierwszych rodziców wywołał katastrofalne konsekwencje – zapłatą za grzech okazała się ciężka praca, cierpienie, wreszcie śmierć:

„W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz”⁵⁰.

Pisarze staropolscy topos ‘ciała – prochu’ dobrze znali i często się do niego odwoływali, wydobywając zeń głównie sensory wanitatywne. Jednym z wyjątkowo drastycznych przykładów realizacji tego toposu jest wiersz Wacława Potockiego pt. *Człowiek*, pisany w duchu estetyki turpistycznej. Poeta porównuje poszczególne części ciała do wszystkiego tego, co brudne, śmierdzące, brzydkie, nieczyste, zgniłe, nietrwałe i podległe rozkładowi. Głowa jest jak garniec błota, nos – ‘odchód plugastwa’, oczy – ‘bańki łez’, uszy – ‘dziury na wiatr’, brzuch – ‘beczka gnoju i zgniłego smrodu’. Ostateczne upokorzenie materialnej strony człowieczeństwa następuje w grobie – to, co było ziemią, ‘dognije’ i obróci się w proch:

„I stąd cię śmierć do grobu leda dzień wywlecze,
Gdzie dogniesz ostatka, ani z tobą dary
I tytuły fortuny nie pójdą na mary.
Inszy się rozpościerać w tym będzie po tobie,
A ty, jakoś był ziemią, ziemią będziesz w grobie”⁵¹.

Wydawać by się mogło, że tego typu poetyckie rozważania upoważniają do przyporządkowania ciała martwego sferze *profanum* i w pewnym sensie ten porządek narzuca się jako oczywisty, zarazem prawomocny, ale nie jedyny. To samo ciało – martwe, gnijące, śmierdzące, rozkładające się w grobie, kultura staropolska otacza przecież wielkim szacunkiem (sprawienie godnego pochówku, modlitwa za zmarłego), który wpływa nie tylko

⁴⁸ J. A. Morsztyn, *op. cit.*, s. 147.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 125.

⁵⁰ *Rdz* 3,19.

⁵¹ Wacław Potocki, *Dzieła*, oprac. Leszek Kukulski, t. 1, s. 407.

z humanistycznych odruchów przyzwoitości, ale korzeniami sięga religii chrześcijańskiej, głoszącej wiarę w zmartwychwstanie ciał. W *Psalmidii polskiej*, estetyką przypominającej wiersz Wacława Potockiego, Wespazjan Kochowski pisze:

„Druga część, z którejm złożony, ciało: więzienie dusze, masa zgniełości, instrument grzechu i ceber plugastwa. To, ponieważ z ziemi poszło, ziemi je oddaje: niechajże się skazitelna materyja rozsypie w proch, pierwszego początku swego istotę.

Ale żeś, Panie, też siermięgę człowieczeństwa na się przyjąć raczył: ufam, że i ta powstanie nieskazitelna i będę widział w ciele moim Zbawiciela mego widzeniem błogosławionych”⁵².

Ciało, ‘wężenie duszy’ (nawiązanie do filozofii platońskiej) stanowi drugą, gorszą, niższą część, z której złożony jest człowiek⁵³. Pochodzi z ziemi, musi więc do niej wrócić i jako źródło grzechu, a zarazem naczynie nieczystości, nie miałoby w sobie nic świętego, gdyby nie tajemnica wcielenia Boga. Chrystus, będąc Synem Bożym, stał się prawdziwym człowiekiem przez przyjęcie ‘siermięgi człowieczeństwa’, przejawiające się między innymi w akceptacji wszystkich ograniczeń wynikających z ludzkiej cielesności. W *Liście do Filipian* św. Paweł pisze:

„On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie, uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej”⁵⁴.

Przejście Chrystusa przez okrucieństwo cierpienia i krzyżowej śmierci ku chwale zmartwychwstania budzi w poezji Kochowskiego nadzieję powstania z martwych naszych ludzkich, śmiertelnych, grzesznych, ułomnych ciał, które przemienione mocą łaski, nieskazitelne, będą w chwale świętych doznawać radości oglądania samego Boga. Ontologia cielesności oscyluje więc między skrajnościami – ciało materialne, śmiertelne, plugawe, zniszczalne, przynależy całkowicie do kategorii *profanum*, a zarazem to samo ciało, mocą Boga wskrzeszone z prochu ziemi, uświęcone i przemienione, zyskuje wymiar sakralny. Momentem granicznym staje się chwila zmartwychwstania ciała, w której dokonuje się radykalne oczyszczenie wszystkiego tego, co było przemijające, grzeszne, ułomne. Nawet drastyczne opisy ciała martwego, śmierdzącego, gnijącego, rozkładającego się w grobie, nie mają takiej siły oddziaływania, by u poetów staropolskich, wierzących w zmartwychwstanie, przyćmić nadzieję wiekuistego szczęścia, realizującego się również w ciele, ale już odmienionym. Świadomość mizernej kondycji ludzkiej, z całym dramatyzmem ukazana np. we fragmencie *Psalmidii polskiej* opisującym czynności związane pogrzebem, nie prowadzi do rozpacz, ale jest źródłem nadziei. Ziarno, które chce przynieść plon, musi przecież paść w ziemię i obumrzeć⁵⁵:

„Cóż dalej? Ubiorą trupa w koszulę: pokazując, że więcej na tamten świat z sobą bierze, aniżeli na ten przyniósł świat z sobą.

Wrzucą potem w dół, aby nie śmierdział żywym: zadzwonią w dzwony, pokój trociskami wykurzą”⁵⁶.

Topos ciała – prochu, ciała martwego, łączy się w myśli staropolskich pisarzy z toposem ciała zmartwychwstałego, dlatego rozpacz, związana z kruchością natury podległej

⁵² Wespazjan Kochowski, *op. cit.*, s. 453-454.

⁵³ Na temat relacji ciało – dusza por. Jadwiga Kotarska, *Ad caelestem adspirat patriam...*, s. 313-333.

⁵⁴ Por. *Flp* 2,6-8.

⁵⁵ Na temat XVII-wiecznych literackich obrazów ciała umarłego por. M. Krzysztofik, *Zrozumieć siebie i świat poprzez Biblię – staropolska lektura Pisma Świętego (wybrane przykłady)*, [w:] *Chrześcijańskie dziedzictwo narodów słowiańskich*, seria II, t. 1, red. Zofia Abramowicz, Jarosław Ławski, Białystok 2009, s. 40-41.

⁵⁶ Wespazjan Kochowski, *op. cit.*, s. 412.

zniszczeniu, przewycięzana jest nadzieją życia wiecznego. 'Lepianka z gliny' rozsypie się w proch, ale przecież kiedyś mocą Boga zmarły powstanie do życia i wiekuistego szczęścia, któremu nie będzie zagrażała już żadna światowa marność. Jedynie ta nadzieja przynosi pocieszenie wobec rozpacz i bezradności przemijania, przenikającej *Roksolanki* Szymona Zimorowica:

„A chociaż im do czasu te lepianki z gliny
W proch nieznaczny rozdrobi śmiertelna łotryni,
Przecię dnia ostatniego w świetniejsze odziani
Członki, do chwały będą niebieskiej wybrani”⁵⁷.

Istnienie doczesne wiedzie do wieczności, przemijalność do trwania, kruchość do trwałości, ciało śmiertelne do ciała nieśmiertelnego; *sacrum* i *profanum* przenikają się nawzajem, współuczestnicząc w tajemnicy ziemskiego bytu. Zbawienie dokonuje się również w ciele i dzięki udziałowi ciała (por. uczynki miłosierne wobec ciała). Wszystko to, co w naturalnym procesie ontogenezy jawi się jako okrucieństwo i upokorzenie, paradoksalnie staje się łaską – ciało musi obumrzeć, by wydać plon, musi zbrzydnąć, by kiedyś zajaśnieć nieprzemijającym pięknem 'świeńniejszych członków'. Innej drogi do chwały wiecznej nie ma. Apostoł narodów w *I Liście do Koryntian* poucza:

„Lecz powie ktoś: A jak zmartwychwstają umarli? W jakim ukazują się ciele? O, niemądry! Przecież to, co siejesz, nie ożyje, jeżeli wprzód nie obumrze. To, co zasiewasz, nie jest od razu ciałem, którym ma się stać potem, lecz zwykłym ziarnem, na przykład pszenicznym lub jakimś innym. Bóg zaś takie daje mu ciało, jakie zechciał; każdemu z nasion właściwe”⁵⁸.

Ciało - maska

Z nadzieją zmartwychwstania łączy się przekonanie o poznaniu pełnym (wiecznym) i niepełnym (doczesnym), które genezę sięga *Biblii*, chociaż dostrzec w nim można również wyraźne nawiązania do filozofii platońskiej. W *I Liście do Koryntian* św. Paweł pisze:

„Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany”⁵⁹.

Doczesność nie pozwala na pełne poznanie i zrozumienie rzeczywistości w jej eschatologicznym wymiarze. Boży plan zbawienia objawi się istocie ludzkiej dopiero po śmierci, kiedy wyjdzie na jaw to, co zostało ukryte. Z myślą o poznaniu totalnym i częściowym wiąże się w literaturze staropolskiej topos ciała jako maski zakrywającej prawdę i utrudniającej, niekiedy wręcz uniemożliwiającej właściwy osąd wszelkich spraw. Odnajdujemy go między innymi w twórczości Wespazjana Kochowskiego, który w wierszu pt. *Ciało ludzkie* pisze:

„Wszyscy w maszkach chodzim, a to z takiej miary,
Gdyż ciała nasze duszom są jedne maskary”⁶⁰.

Podobnie jak nie można zobaczyć prawdziwego oblicza człowieka w masce, tak nie można poznać pełnej prawdy o istocie ludzkiej jedynie przy pomocy zmysłów, które dostrzegają tylko to, co cielesne. Ciało jest maską dla duszy, bo ją ukrywa, ale zarazem –

⁵⁷ Szymon Zimorowic, *op. cit.*, s. 23-24.

⁵⁸ *1 Kor*, 15,35-38.

⁵⁹ *1 Kor* 13,12.

⁶⁰ Wespazjan Kochowski, *op. cit.*, s. 286.

paradoksalnie, czego zdaje się nie zauważać poeta - jest emanacją duszy, bo ta ostatnia wyraża się przez nie.

Ciało to również zasłona, która sprawia, że obraz postrzeganej rzeczywistości zniekształca się i deformuje. W pochodzącym z roku 1651 *Kazaniu umarłych do żywych* księdza Eleuterego Zielejewicza czytamy:

„O mizerna kondycja ludzka, o zasłono ciała i zmysłów naszych oplakana, która żyjącemu nie pozwalasz widzieć doskonale, jako to rzecz wielka, że się Bóg stał dla człowieka człowiekiem, że dla jego odkupienia Bóg umarł tak okrutnie na krzyżu”⁶¹.

Zakorzeniony w literaturze staropolskiej topos ‘ciała – maski’, ‘ciała – zasłony’ uświadamia kolejny aspekt kondycji cielesnej człowieka, która tym razem stanowi przeszkodę w poznaniu i zrozumieniu tajemnicy bytu. Zmysły przekłamują bądź deformują pełną prawdę, przez co mogą doprowadzić do utraty sensu i celu istnienia nie tylko w wymiarze doczesnym, ale również eschatologicznym. Ten nurt rozważań nad cielesnością, ukazujący poznanie zmysłowe jako złudne i niewystarczalne, stanowi również popularny wątek poezji barokowej. Pełnia poznania nie jest możliwa za życia, ponieważ przeszkadza nam bariera ciała. Jedyna droga do zdjęcia maski, zdarcia zasłony, wiedzie przez śmierć, w której dokonuje się radykalne oddzielenie duszy od zniszczalnego i podległego procesom rozkładu ciała. Taka koncepcja cielesności jako bariery bądź deformacji *sacrum*, spycha ją do sfery *profanum*.

Ciało Święte

Toposem, którego sakralność absolutnie nie ulega w świadomości poetów baroku żadnym wątpliwościom, jest ‘Ciało Chrystusa’ (Eucharystia, Ciało święte)⁶². Realizuje się on przede wszystkim w liryce religijnej, modlitwowej, która medytuje nad tajemnicą wcielenia Syna Bożego (np. barokowa kolęda, wydobywająca ciepło macierzyńskiej miłości oraz urok nowo narodzonego Dzieciątka), Jego okrutnej męki, śmierci i zmartwychwstania. Liczne poetyckie opisy Męki Pańskiej w sposobie przedstawienia skatowanego Ciała Chrystusa dążą do oddania realizmu, plastyki obrazu. Szczupłość miejsca nie pozwala na ich dokładną analizę, ale przykładem może tu służyć fragment *Emblematu* 33 Zbigniewa Morsztyna:

„Jako najświętsza głowa cierniem poraniona,
Jako ona twarz śliczna wszytka krwią zboczona,
Jak one wdzięczne, teraz posiniałe wargi
Nieme na wściekłych zbójców przekładają skargi (...)
Bok jego, ręce, nogi najświętsze przebili,
Jako całe na krzyżu przenajświętsze ciało
Od srogich się mąk jako skorupa padało”⁶³.

Kontemplacja męki dokonuje się najpierw na poziomie wizualnym – epitety o funkcji obrazotwórczej (poraniona głowa, zboczona śliczna twarz, posiniałe wargi) unaoczniają cielesny wymiar cierpienia Boga – człowieka, ale poezja Zbigniewa Morsztyna w przedstawieniu tajemnicy ciała świętego idzie o krok dalej, odsłaniając wymiar duchowy,

⁶¹ *Kazanie umarłych do żywych, które miały kości zmarłych w Chrystusie Jej Mości Paniej Anny Sczytowny Zabielskiej, Kasprowej Towiańskiej, Sędziny Wilkomirskiej, Grodzkiej i Jej Mości Panny Reiny Towiańskiej, Sędzianki Wilkomirskiej, matki i córki, oraz w kościele Wilkomirskim die 24 octobris, anno 1651 grzebionych, przez O. Eleuterego Zielejewicza, zakonu ś. Franciszka De Obser. od umarłych żywym tłumaczone. Vilnae, Typis Acad. Societatis Iesu. (folio, kart 28), k. F2r.*

⁶² Na temat opisów Ciała Chrystusa w liryce barokowej por. M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe...*, s. 270-290.

⁶³ Zbigniew Morsztyn, *op. cit.*, s. 299 - *Emblema* 33.

budowany w oparciu o alegoryczną lekturę *Pieśni nad pieśniami*, znaną już u Ojców Kościoła, przede wszystkim Orygenesem. W zbiorze emblematów często powraca motyw świętego ciała Oblubieńca – Chrystusa oraz grzesznego ciała Oblubienicy – ludzkiej duszy. Relacja miłości mężczyzny do kobiety znajduje analogię w relacji miłości Boga do człowieka. Alegoreza ciała budowana jest w oparciu o szereg obrazów bezpośrednio ukazujących przenikanie się w rzeczywistości ziemskiej sfery *sacrum* i *profanum*. Droga do Boga wiedzie poprzez ascezę i cierpienie – Oblubienica musi ciało grzeszne oczyszczać, polerować, umartwiać, krzyżować (por. np. *Emblemat 9*, *Emblemat 41*), by dane jej było w życiu przyszłym kosztowanie pełni szczęścia w obcowaniu ze świętym, umiłowanym, upragnionym Oblubieńcem⁶⁴.

Poezja barokowa wydobywa jeszcze jeden aspekt toposu ‘ciała świętego’ – jest ono pokarmem na drodze do wieczności, danym człowiekowi przez miłosiernego Boga. W *Psalmidii polskiej* o tajemnicy Eucharystii pisze Wespazjan Kochowski:

„Jeżeli mało na tej wodzie, aby pragnienie ugasila: owóz z ciała pokarm, ze krwi napój, doskonałe w najcięższym głodzie posilenie”⁶⁵.

Jedynie Eucharystia zaspokaja najcięższy głód duszy; pokarm doczesny, służący posileniu ciała, nie ma takiej mocy. Człowiek jednakże nie pojmuje tajemnicy dobroci i uniżenia Boga, który stał się pokarmem i napojem, dlatego Stanisław Herakliusz Lubomirski w wierszu stanowiącym błyskotliwą egzegezę słów Ewangelii: *Accipite et manducate, hoc est corpus meum*, pisze:

„(...) och, dziwna Miłości!
Sam ciało swoje dawasz naszej bezbożności,
Wiedząc, że człek chleb woli, mniej myśli o niebie.
Ty, chcąc mieszkać w człowieku, zamknąłeś się w chlebie”⁶⁶.

Topos ‘ciała świętego’ i jego przeciwieństwo ‘ciało grzeszne’ realizują się w literaturze baroku w zestawieniach Bóg – człowiek, Oblubieniec – Oblubienica, Chrystus – Kościół, pokarm duchowy – pokarm ziemski. Tu podział na *sacrum* i *profanum* nie budzą wątpliwości; zarazem w duchu chrześcijańskim służą często celom dydaktycznym, ukazując z całym bagażem konsekwencji i odpowiedzialności istnienie doczesne jako wędrówkę ku życiu wiecznemu.

Zaprezentowane przeze mnie toposy absolutnie nie wyczerpują bogactwa i złożoności problemu ontologii cielesności w literaturze XVII wieku. Mam pełną świadomość, że jedynie sygnalizuję niektóre kierunki badawcze i stawiam pytania, ale lista zarówno pytań, jak i wniosków, wciąż jest niepełna. Z lektury literatury pięknej i użytkowej epok dawnych wyłania się bowiem bardzo skomplikowany obraz cielesności ludzkiej, odnieść można nawet wrażenie, że pisarze i poeci mają poważny problem z tą kategorią kultury. To samo ciało postrzegają bądź z perspektywy *sacrum* (np. szacunek wobec zwłok zmarłego, którego ciało śpi i czeka na zmartwychwstanie⁶⁷) bądź *profanum* (drastyczne, naturalistyczne opisy zwłok rozkładających się w trumnie). Dlatego nie ma jednej odpowiedzi na pytanie, do której z tych

⁶⁴ Na temat alegorezy ciała por. M. Hanusiewicz, *op. cit.*, s. 244-270.

⁶⁵ Wespazjan Kochowski, *op. cit.*, s. 371.

⁶⁶ Stanisław Herakliusz Lubomirski, *Accipite et manducate, hoc est corpus meum*, [w:] *Poeci polskiego baroku*, oprac. Jadwiga Sokołowska, Kazimiera Żukowska, Warszawa 1965, t. II, s. 305.

⁶⁷ Por. M. Rej, *Żywot człowieka poczciwego*, oprac. J. Krzyżanowski, Wrocław 1956, s. 27: „A acz tu do czasu to mizerne ciało w ziemi zostanie a jako smacznym snem uspokojono będzie (...)”.

kategorii przyporządkować cielesność, stąd też tytuł niniejszego artykułu – ciało ludzkie ‘między’ *sacrum* a *profanum*, podkreślający niemożność czynienia łatwych, prostych klasyfikacji.

Mam nadzieję, że zaprezentowany temat doczeka się kontynuacji w badaniach naukowych nie tylko nad dobą staropolską - wciąż brak nam wyczerpującej monografii ontologii cielesności w literaturze polskiej, a przecież analizy, czynione zarówno w aspekcie synchronicznym, jak i diachronicznym, doprowadzą na pewno do wielu ważnych konstatacji. Całe bogactwo staropolskiej medytacji nad ciałem należy również przedstawić w relacji wobec duszy, by nie spłycać zagadnienia istoty człowieczeństwa jedynie do aspektu materialnego. Można, a nawet należy obraz staropolskiej antropologii ciała zestawiać z myślą twórców epok późniejszych, chociażby ks. Jana Twardowskiego, który nigdy nie spłyca problemu i nie daje łatwych rozwiązań, pisząc o tajemnicy ciała chorego, ciała niepełnosprawnego dziecka, ciała brzydkiego, ciała kalekiego⁶⁸. Akceptacja ułomnej cielesności dokonuje się tu jedynie w perspektywie miłości – miłości Boga i człowieka. Wydobyć, zestawienie oraz zinterpretowanie obrazów cielesności obecnych w literaturze pięknej wszystkich epok doprowadzi z pewnością do głębszego zrozumienia specyfiki naszej kultury.

⁶⁸ Por. np. wiersz pt. *do moich uczniów*.