

Ireneusz SZCZUKOWSKI

## PRAWDZIWA WOLNOŚĆ JEST W UMYŚLE Stanisława Herakliusza Lubomirskiego refleksja nad wolnością

*Lubomirski przetwarza stoickie motywy (uczestnictwo rozumu mędrca w bezosobowym logosie) i zdecydowanie łączy je z chrześcijańską wizją człowieka partycypującego w doskonałości Boskiej. Człowiek doskonały to nie był autonomiczny wobec Transcendencji, ale jej nieustannie poszukujący. Blask Boga w świecie Adverbiów... odzwierciedla się zatem w ludzkim umyśle, który jest „wolny i niewinny”.*

Stanisław Herakliusz Lubomirski (1642-1702) to „poeta osobny”, należący do nielicznego grona polskich autorów barokowych, których cechowała erudycja i żywe zainteresowanie filozofią. Jego twórczość zawierała wątki ideowe kształtowane przez różne szkoły i nurty myślowe, zwłaszcza przez dyskurs stoicki. To on bowiem stanowił dla wielu pisarzy doby staropolskiej punkt odniesienia dla refleksji o naturze świata i człowieka, jego wpisaniu w zmienność losu i poszukiwaniu szczęścia<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Na temat twórczości Lubomirskiego w kontekście filozofii siedemnastego wieku. zob. G. R a u b o, *Barokowy świat człowieka. Refleksja antropologiczna w twórczości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, Wydawnictwo UAM, Poznań 1997; B. O t w i n o w s k a, *Metafizyka pana na Ujazdowie*, w: *Religijność literatury polskiego baroku*, red. C. Hernas, M. Hanusiewicz, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995, s. 201-219. Sceptycznie do wykładni twórczości Lubomirskiego w kontekście problemów filozoficznych siedemnastego wieku, w tym jansenizmu, podchodził Adam Karpiński (por. A. K a r p i ń s k i, *Stanisława Herakliusza Lubomirskiego spotkania z sacrum*, w: *Religijność literatury polskiego baroku*, s. 225-228; t e n ż e, *O autorze. W poszukiwaniu wizerunku „Salomona polskiego”*, w: S.H. Lubomirski, *Poezje zebrane*, t. 2, *Komentarze*, oprac. A. Karpiński, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1996, s. 7; t e n ż e, *Stanisław Herakliusz Lubomirski i neostoicyzm*, w: *Wątki neostoickie w literaturze polskiego renesansu i baroku. Materiały z sesji „Neostoicyzm w literaturze i kulturze staropolskiej”*, Szczecin, 20-22 października 1997 roku, red. P. Urbański, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 1999, s. 231). O zakorzenieniu twórczości poety w myśli neostoickiej obszernie pisała między innymi Estera Lasocińska (zob. E. L a s o c i ń s k a, *„Cnota sama z mądrością jest naszym żywotem”. Stoickie pojęcie cnoty w poezji polskiej XVII wieku*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2003; zob. też: M. S k r z y p e k, *Filozoficzny rodowód antropologii Lubomirskiego i jej centralny problem – człowiek w świecie pozorów*, w: *Stanisław Herakliusz Lubomirski – twórca i dzieła*, red. A. Karpiński, E. Lasocińska, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2003, s. 82-115; J. D ą b k o w s k a - K u j k o, *Arkadia filozofów*, w: *Staropolskie arkadie*, red. J. Dąbkowska-Kujko, J. Krauze-Karpińska, Wydawnictwo IBL PAN – Stowarzyszenie „Pro Cultura Litteraria”, Warszawa 2010, s. 299-314; t a ż, *Theatrum Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, w: *Drogi duchowe katolicyzmu polskiego XVII wieku*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Wydawnictwo UW, Warszawa 2016, s. 464-509). Na koniec warto przywołać stwierdzenie Janusza Pelca, w którym uczony wskazuje, że refleksja Lubomirskiego „jest synkretyczna [...] łączy

Celem tego artykułu jest ukazanie, w jaki sposób kategoria wolności konceptualizowana była przez polskiego pisarza, jak Lubomirski ujmował ją w kontekście rozważań antropologicznych. Nie interesuje mnie jednak namysł nad wolnością, który byłby związany z rozważaniami na temat sytuacji społeczno-politycznej Rzeczypospolitej drugiej połowy siedemnastego wieku; zagadnieniami tymi Lubomirski zajmował się siłą rzeczy jako marszałek koronny. W swoich analizach nie chcę także odwoływać się do znanych konceptów dotyczących autokreacyjnej siły człowieka (rozwijanych choćby w renesansie) czy też do sporów o rozumienie grzechu, natury, łaski i wolności, toczonych w szesnastym i siedemnastym wieku. Kwestie te przywołane już były przez badaczy i stanowiły punkt wyjścia namysłu nad poezją staropolską<sup>2</sup>. To przede wszystkim Grzegorz Raubo, odwołując się do historii idei, sytuował refleksję Lubomirskiego nad wolnością w horyzoncie znanych polemik Marcina Lutra z Erazmem z Rotterdamu, protestantów z katolikami czy też kontrowersji powstałych wokół koncepcji molinistów, Janseniusza i jego sympatyków<sup>3</sup>. W moim przekonaniu zagadnienia te zostały wystarczająco rozpoznane przez historyków literatury, dlatego proponuję nieco inne odczytanie tekstów Lubomirskiego.

Grzegorz Trościński, analizując *Adverbia moralia*<sup>4</sup>, wskazał, że mogą one zachęcać do ćwiczeń mających na celu osiągnięcie cnoty<sup>5</sup>. Zasygnalizowany przez badacza wątek interpretacyjny można rozwinąć dzięki odwołaniu się do dwóch niezwykle ważnych kategorii, które staną się podstawą rozważań zawartych w niniejszym szkicu. Mam na myśli związane z praktykowaniem filozofii ćwiczenia duchowe, o których pisał Pierre Hadot<sup>6</sup>. Korespondują one

---

elementy neoplatonizmu, stoicyzmu, a także innych kierunków” (J. P e l c, *Wokół „Adverbiorum moralium”*, w: Stanisław Herakliusz Lubomirski. *Pisarz – polityk – mecenas*, red. W. Roszkowska-Sykałowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1982, s. 135).

<sup>2</sup> Zob. np. K. M r o w c e w i c z, *Czemu wolność mamy? Antynomie wolności w poezji Jana Kochanowskiego i Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987; P. U r b a ń s k i, *Natura i łaska w poezji polskiego baroku. Okres potrydencki. Studia o tekstach*, Wydawnictwo Szumacher, Kielce 1996; G. R a u b o, *Libertas indifferentiae i dylematy barokowego humanizmu*, w: *Etos humanistyczny*, red. P. Urbański, Neriton, Warszawa 2010, s. 131-146.

<sup>3</sup> Por. R a u b o, *Barokowy świat człowieka*, s. 122-139.

<sup>4</sup> Zob. S.H. L u b o m i r s k i, *Adverbia moralia*, tłum. A.Ch. Łapczyński, oprac. M. Mejer, w: tenże, *Poezje zebrane*, t. 1, *Teksty*, oprac. A. Karpiński, Wydawnictwo Semper, Warszawa 1995, s. 135-261.

<sup>5</sup> Por. G. T r o ś c i ń s k i, *Wczasy wielkiego człowieka. Studium o poezji Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, Wyższa Szkoła Humanistyczno-Przyrodnicza, Sandomierz 2005, s. 18.

<sup>6</sup> Zob. P. H a d o t, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1992; t e n ż e, *Czym jest filozofia antyczna?*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2000; t e n ż e, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Marek Derewecki, Warszawa 2004. „Wszelkie ćwiczenia

z kategorią troski o siebie, rozpowszechnioną w pismach Michela Foucaulta<sup>7</sup>. Artykuł będzie zatem stanowił próbę usytuowania dyskursu Lubomirskiego o wolności w kontekście wskazanych wyżej kategorii. Wydają się one ważne, ponieważ mogą odsłonić te znaczenia tekstów Lubomirskiego, które nie do końca zostały rozpoznane przez badaczy.

Wybór tej strategii interpretacyjnej podyktowany został kilkoma czynnikami. W badaniach nad piśmiennictwem dawnym pojawiają się prace o etosie humanistycznym, epikureizmie, stoicyzmie czy platonizmie, o antycznej i chrześcijańskiej paidei czy ignacjańskim modelu duchowości oddziałującym na kulturę religijną doby baroku. Te ważne i często syntetyczne studia prowokują do stawiania pytań o odmienną perspektywę spojrzenia na teksty, obejmującą szeroko rozumianą antropotechnikę, w którą wpisują się rozważania Hadota i Foucaulta. Optyka badawcza wspomnianych uczonych wydaje się inspirująca, ponieważ pozwala na uchwycenie ludzkiego podmiotu nie w horyzoncie historii idei, ale w odniesieniu do występujących w kulturze określonych reguł, wskazówek służących jego przeobrażeniu i kształtowaniu. Dodać należy, że przywołani badacze poddają interpretacji teksty antyczne, dzieła wczesnochrześcijańskie, a także nowożytne (na przykład Kartezjusza). Próbują zatem wskazać, jak zmieniały się antyczne ćwiczenia duchowe i w jaki sposób oraz na jakich zasadach zostały przyjęte i zmodyfikowane przez chrześcijaństwo. Prace francuskich filozofów dają asumpt do problematyzowania kwestii zawartych w piśmiennictwie, w którym tematyka konwersji, pokuty, ascezy,

---

czenie duchowe jest więc w gruncie rzeczy powrotem do siebie samego wyzwalającym własne ja z alienacji, w którą popadło się przez troski, namiętności pragnienia. Ja w ten sposób wyzwolone nie jest już naszą indywidualnością egoistyczną i podległą namiętnościom; jest naszą osobą moralną, otwartą na uniwersalność i obiektywizm istotą” (t e n ż e, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, s. 47). „Powrót do siebie” jest możliwy dzięki na przykład medytacji, lekturze, leczeniu namiętności, uwadze związanej z samoświadomością, panowaniu nad sobą, rozważaniu o śmierci (por. tamże, s. 11-55). Warto w tym miejscu przywołać także pracę Paula Rabbowa (zob. P. R a b b o w, *Seelenführung. Methodik der Exertitien in der Antike*, Kösel-Verlag, München 1954).

<sup>7</sup> Zob. M. F o u c a u l t, *Historia seksualności*, t. 3, *Troska o siebie*, tłum. T. Komendant, Czytelnik, Warszawa 2000, s. 383-602; t e n ż e, *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 21-113; t e n ż e, *Rządzenie sobą i innymi*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 59-92. Nie sposób w tym szkicu omówić koncepcji Foucaulta, warto jednak zaznaczyć, że zdaniem francuskiego myśliciela zasada „poznaj samego siebie” została w kulturze greckiej podporządkowana regule „powinieneś zajmować się sobą samym i troszczyć o siebie, nie wolno ci zapominać o sobie” (t e n ż e, *Hermeneutyka podmiotu*, s. 25). Zasada troski o siebie łączy się z figurami konwersji, nawrócenia, w obszarze chrześcijaństwa także z wyznaniem win, żalem za grzechy czy pokutą. W innym miejscu pracy Foucaulta czytamy: „Należy poświęcić się samemu sobie, a zatem odwrócić się od rzeczy, które nas otaczają. Odwrócić się od wszystkiego, co mogłoby przykuć naszą uwagę, wzbudzić nasz zapał, a co nie jest nami samymi. Trzeba odwrócić się od tego wszystkiego, aby zwrócić się ku sobie. Przez całe życie człowiek musi kierować uwagę, wzrok, myśl, a ostatecznie cały swój byt na samego siebie. Odwracać się od wszystkiego, co odwodzi go od niego samego, aby zwrócić się właśnie ku sobie” (tamże, s. 208).

dążenia do samopoznania czy dystansu wobec świata rozumiana jest jako odzwierciedlenie figur antropotechnicznych<sup>8</sup>. Wracając do Lubomirskiego: jeśli badacze dostrzegają w jego twórczości elementy dyskursu stoickiego, to dlaczego nie można by postawić pytania, czy nawiązania do myśli na przykład Seneki nie implikują przyjęcia przez marszałka koronnego również stoickiej perspektywy widzenia refleksji filozoficznej, którą Hadot i Foucault traktowali nie jako zbiór abstrakcyjnych idei i zasad, ale właśnie jako przejaw ćwiczeń duchowych służących przekształcaniu podmiotu. Należy też wspomnieć, że w epoce baroku rozpowszechnione były rozmaite podręczniki i poradniki dotyczące praktykowania pobożnych ćwiczeń, oddziałujących również na kształt literatury religijnej<sup>9</sup>. Analiza tekstów Lubomirskiego ma zatem ukazać, że szeroko rozumiane ćwiczenia duchowe w dobie baroku związane były nie tylko z potrydenckimi szkołami pobożności (na przykład jezuitów czy karmelitów), ale też z refleksją stoicką, dla której wymiar praktyczny koncentrujący się na uzyskaniu wewnętrznej wolności był niezwykle ważny.

Podstawowy, młodzieńczy tekst Lubomirskiego, zatytułowany *Adverbia moralia*, rozpoznany przez badaczy jako apoteoza noeostockiej virtus i stanowiący przykład kunsztu poetyckiego barokowego twórcy, można rozumieć jako zapis medytacji – ćwiczenia, wprawiania się w dochodzeniu do cnoty. Na ten trop interpretacyjny wydaje się wskazywać sam autor, który w zawartej w *Adverbiach...* dedykacyjnej epistole do przyjaciela, zapisał następujące słowa: „Przesyłam, na Twoją prośbę, książeczkę o Cnocie i Fortunie [...]. Nadałem książeczce tytuł *Przysłowki Moralizujące*, jako że przysłowki są najczęstszymi łącznikami słów i imion; toteż pragnąłbym, żeby stale używane w naszej myśli, przywoływały pamięć o mocy i sile cnoty. [...] Zwłaszcza w naszych czasach potrzebny jest zapal ku cnocie i wzory do naśladowania [...]. Dlatego nie popełnimy błędu, jeśli to, co napisaliśmy w młodości, w podeszłym wieku przeczytamy, nie aby ćwiczyć słowa, lecz ducha”<sup>10</sup>.

W tym skonwencjonalizowanym liście, którego poetyka zgodna jest z ówczesnymi praktykami pisarskimi, możemy jednak dostrzec kilka interesujących

<sup>8</sup> Zob. P. S l o t e r d i j k, *Musisz swe życie odmienić. O antropotechnice*, tłum. J. Janiszewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

<sup>9</sup> Na ten wymiar znaczeniowy literatury barokowej wskazywał Louis L. Martz (zob. L. L. M a r t z, *The Poetry of Meditation: Study in English Religious Literature of the Seventeenth Century*, Yale University Press, New Haven – London 1965). Medytacja, samobadanie oraz walka duchowa to elementy ćwiczeń duchowych, których odzwierciedlenie można znaleźć w angielskiej poezji siedemnastego wieku. Na gruncie polskim rozważania Martza częściowo wykorzystał na przykład Krzysztof Mrowcewicz (por. K. M r o w c e w i c z, *Trivium poetów polskich epoki baroku: klasycyzm – manieryzm – barok. Studia nad poezją XVII stulecia*, Wydawnictwo IBL PAN – Stowarzyszenie „Pro Cultura Litteraria”, Warszawa 2005, s. 47-57).

<sup>10</sup> S. H. L u b o m i r s k i, *List autora do przyjaciela*, tłum. M. Mejor, w: tenże, *Adverbia moralia*, s. 136.

wątków: owe przysłowki, o których pisze Lubomirski, mają pełnić funkcję mnemoniczną – dodajmy: podstawową dla zabiegów antropotechnicznych, pozwalających na przekształcanie siebie. Marszałek koronny uruchamia w liście również tak mocno rozpowszechniony w kulturze wieków dawnych dyskurs parenetyczny („wzory do naśladowania”), by wreszcie zakończyć swój przekaz ewidentnym odwołaniem do kategorii duchowego ćwiczenia.

Omawiane dzieło można zatem odczytać nie tylko jako odzwierciedlenie literacko przetworzonych idei filozoficznych (oczywiście uproszczonych i skrojonych na miarę parenety), ale jako zapis ćwiczenia duchowego adresowanego do odbiorcy. *Adverbia...* zawierają wskazówki dotyczące dążenia do doskonałości oraz remedia na schorzenia moralne. Ten impresywny wymiar tekstu doskonale wpisuje się w praktyki pisarskie, które zarówno w kulturze antycznej, jak i chrześcijańskiej traktowane były jako element duchowego treningu pozwalającego na nieustanny dialog z samym sobą i innymi oraz na budowanie samoświadomości<sup>11</sup>.

*Adverbia moralia* kierują uwagę czytelnika ku ludzkiej egzystencji zanurzonej w świecie pozorów<sup>12</sup>. W często omawianym, inicjującym tom utworze<sup>13</sup> pojawiają się figury bezpośrednio związane z samopoznaniem. Impresywny zwrot i zarazem rozbrzmiewający „z góry” głos: „Do Was mówię, / O, śmiertelni”<sup>14</sup>, łączący się z wykorzystaniem alegorii Narcyza i zwierciadła, staje się uniwersalnym wezwaniem do samopoznania<sup>15</sup>, wyboru właściwej drogi życia, nieodłącznej od określenia własnego położenia względem świata, po to by obrać właściwy cel wędrówki – osiągnięcie dobra<sup>16</sup>. Aby jednak nastąpił źródłowy zwrot ku przemianie, trzeba wnikać w samego siebie. Lubomirski odsłania zatem przed czytelnikiem podstawowy wymiar kondycji ludzkiej:

Pierwszy wstęp do żywota  
Jest doskonałym do śmierci stopniem.  
[...]

<sup>11</sup> Szerzej na ten temat zob. np. H a d o t, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, s. 56-74.

<sup>12</sup> Por. S k r z y p e k, dz. cyt., s. 82-115.

<sup>13</sup> Zob. S. H. L u b o m i r s k i, *Adverbium pierwsze*, w: tenże, *Adverbia moralia*, s. 138-145.

<sup>14</sup> Tamże, w. 1, s. 138.

<sup>15</sup> W *Rozmowach Artaksesa i Ewandra* Lubomirski nieco inaczej rozkłada akcenty. Pisarz notuje, że istnieją „umysły i duchy pospolite” (t e n ż e, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, X, 37, oprac. J. Dąbkowska-Kujko, w: tenże, *Dziela prozą*, t. 1, oprac. A. Karpiński i in., Wydawnictwo IBL PAN – Stowarzyszenie „Pro Cultura Litteraria”, Warszawa 2006, s. 188), skazane na niewolę namiętności, i umysły „wielkie”, „górne” (tamże, X, 38), zmierzające do praktykowania cnoty. Michel Foucault, analizując delfickie zalecenie poznania siebie, pisze tak: „Wezwanie musi być skierowane do wszystkich, tylko nieliczni bowiem będą w stanie rzeczywiście zająć się sobą. Jak widać, mamy tu do czynienia z figurą głosu skierowanego do wszystkich, ale słyszanego jedynie przez bardzo niewielu, figurą wielkiego uniwersalnego wezwania, które tylko nielicznym zapewni ratunek” (F o u c a u l t, *Hermeneutyka podmiotu*, s. 129).

<sup>16</sup> Por. L u b o m i r s k i, *Adverbium pierwsze*, w. 129, s. 144.

Nieszczęśliwi,  
 Na wszystko złe spłodzeni  
 Przez łez powodzi  
 Do bied,  
 Ucisków i mizeryji morza spływamy<sup>17</sup>.

Narodzenie staje się początkiem „biegu” ku śmierci. To odsłonięcie skończoności zostaje oczywiście wyrażone za pomocą skonwencjonalizowanej topiki wanitatywnej, służącej koncentracji odbiorcy, by trafnie odczytał swe egzystencjalne położenie. W dalszej części utworu pojawiają się wizerunki człowieka jako bytu niedoskonałego. Zabiega on o własne dobro<sup>18</sup>, a jego cechy to chciwość, próżność, ambicja i pożądanie<sup>19</sup>. Rzeczy, o które ubiegają się „śmiertelni”, są nieważne, dlatego dramat egzystencji nabiera szczególnego wymiaru: ludzie nie dostrzegają, że istnieją jako „ustawiczni do śmierci Pielgrzymowie”<sup>20</sup>. „Mizerna” kondycja człowieka, naznaczona ułomną cielesnością, staje się przesłanką do zdefiniowania ludzkiej egzystencji. Oto najbardziej znana część utworu Lubomirskiego:

Cóż tedy jest Człowiek?  
 Zwierzę mizerne,  
 Nieszczęśliwe, niespokojne,  
 Śmieci natury, niewolnik grzechu,  
 [...]  
 A żywotże co jest?  
 Pokarm mizeryji ludzkiej,  
 Przepaścista bied i mizeryji jaskinia,  
 Nieugaszony pożądliwości płomień,  
 Dym, wiatr, powietrze, proch, cień,  
 Nic cale<sup>21</sup>.

Poeta barokowy, dokonując w perswazyjny sposób ekspozycji ludzkiego bycia w świecie, chce wywołać efekt w odbiorcy poprzez wniknięcie w bolesną tkankę doczesnego trwania. Można ten fragment czytać jako egzemplifikację barokowej idei vanitas czy dramatyczny obraz bytu ludzkiego skazanego na błądzenie<sup>22</sup>, ale też trzeba pamiętać, że zastosowana topika ma na celu rozbudzenie uwagi – czujności odbiorcy, i jest związana z podstawowym ćwiczeniem duchowym, polegającym na poznaniu siebie jako bytu wpisanego

<sup>17</sup> Tamże, w. 13-25, s. 138-140.

<sup>18</sup> Por. tamże, w. 45-57, s. 140.

<sup>19</sup> Por. tamże, w. 58-63.

<sup>20</sup> Tamże, w. 42.

<sup>21</sup> Tamże, w. 100-112, s. 142.

<sup>22</sup> Por. R a u b o, *Barokowy świat człowieka*, s. 59n.

w przemijającą naturę, który ma jednak zmierzać do tego, co nieprzemijające, do pozyskania cnoty i mądrości<sup>23</sup>.

Przytoczone fragmenty *Adverbium pierwszego* odsyłają do maksymy „poznaj samego siebie”. Podmiot winien zatem zatroszczyć się o kształt własnego postępowania; ma do wyboru: albo opowiedzieć się za wewnętrżnością, sygnowaną kluczowym w twórczości Lubomirskiego pojęciem umysłu, albo zanurzyć się w zmiennym świecie własnych namiętności, wyrażanym za pomocą obrazu fortuny. Niepewność życia i skłonność do zła to podstawowa odsłona ludzkiej kondycji, która w kolejnych elogiach powraca w kontekście uwag dotyczących istoty człowieka i jego usytuowania w świecie. W *Adverbium drugim* poeta wprowadza zatem kolejny niezwykle ważny wątek, który wydaje się istotny także dla naszych poszukiwań poetyckiego dyskursu na temat wolności. Lubomirski pisze:

Ludzkimi  
Ktokolwiek bawi się rzeczami,  
Od Niebieskich się oddala  
[...]  
Umysł  
Ach, ile szlachetniejszy  
Z żadnymi, broń Boże, ponętami  
ludzkimi nieporównany,  
Wzgardzamy i depcemy<sup>24</sup>.

Zwróćmy uwagę na łatwą do uchwycenia opozycję tego, co Boskie, i tego, co ludzkie, nieskończone i skończone. O esencji człowieczeństwa stanowi umysł (łac. mens). Figura umysłu, zastosowana w elogiach jako metafora człowieka wewnętrznego, łączy się także z kultywowaniem cnoty. Poetyckie sentencje czy konstatacje („W umyśle albowiem / Prawdziwa jest wolność”<sup>25</sup>; „Umysł albowiem od Boga jest”<sup>26</sup>; mens stanowi twierdzą<sup>27</sup>, jego cechą jest nieśmiertelność<sup>28</sup>, stałość<sup>29</sup>) nabierają charakteru sądów wartościujących

<sup>23</sup> W innym miejscu Lubomirski napisze: „Przez to każdy człowiek i poznać może, że duchem i umysłem ludzkim wszystko Bóg na tym świecie robi i obraca, a przecię człowiek, mając tak dowodną o umyśle i dusze swojej godności próbę i świadectwo, nic a nic oń nie dba, i tak właśnie jakoby to tylko dech próżny i marny, a nie duch i umysł nieśmiertelny w nim zostawał” (L u b o m i r s k i, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, X, 64, s. 196n.). Przywołane słowa nawiązują do antycznej formuły samopoznania.

<sup>24</sup> T e n ż e, *Adverbium drugie*, w. 1-15, w: tenże, *Adverbia moralia*, s. 146.

<sup>25</sup> Tamże, w. 73-74, s. 150.

<sup>26</sup> T e n ż e, *Adverbium trzecie*, w. 4-5, w: tenże, *Adverbia moralia*, s. 152.

<sup>27</sup> P o r. t e n ż e, *Adverbium piąte*, w. 152, w: tenże, *Adverbia moralia*, s. 172.

<sup>28</sup> P o r. t e n ż e, *Adverbium szóste*, w. 100, w: tenże, *Adverbia moralia*, s. 178.

<sup>29</sup> P o r. t e n ż e, *Adverbium dwunaste*, w. 9-10, w: tenże, *Adverbia moralia*, s. 222.

i zarazem metafizycznych<sup>30</sup>. W *Adverbiach*... występują również elementy wypowiedzi nakłaniającej czytelnika do określonej postawy: „Uzbrój się umysłem”<sup>31</sup>. Naturalnie nie są to wszystkie przykłady; te wymienione wskazują na zasadniczą linię tematyczną, permanentnie obecną w twórczości Lubomirskiego, związaną z próbą filozoficznego utożsamienia człowieka z tym, co wewnętrzne, przeciwstawiające się cielesności. Apoteozę „umysłu” i jednostki ludzkiej prowadzącej *vita contemplativa* łączy poeta z ideą wolności. W *Adverbium drugim* czytamy:

W umyśle jest szlachetność,  
Od więzienia ciała swobodna.  
W Umyśle  
Promień się jakiś Bóstwa zamyka,  
w ciele  
Zniószy wszystko umysłu światło  
Ciemność i ślepotą zostaje<sup>32</sup>.

Metaforyka oparta na spetryfikowanym wątku ciała jako więzienia duszy nie tylko wyznacza dualistyczny wizerunek człowieka, ale stanowi doskonałe tworzywo kompozycyjne i semantyczne gatunku literackiego, jakim jest elegium. Przypomnijmy, że główną zasadą stylistyczną i konstrukcyjną tego gatunku jest jego sentencyjność, punktowy charakter polegający na łączeniu niejednorodnych struktur składniowych na zasadzie analogii, wreszcie hiperboliczność wypowiedzi oparta na jawnych antytezach. Ciało jest zatem przeciwstawiane umysłowi, anonsuje brak wolności, metafizyczną ślepotę, „przepaściste głupstwo”<sup>33</sup>, śmiertelny stan, z którego winien wyzwolić się podmiot<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Warto dodać, że pojawiające się w dziełach Lubomirskiego pojęcia „umysł”, „duch” czy „dusza” należy traktować jako synonimiczne, wskazują one na szeroko rozumiany pierwiastek duchowy w człowieku. Grzegorz Raubo pisze: „Przypatrując się uważnie dalszym jego wywodom, stwierdzamy, że istotnie, nie wprowadza on dystynkcji między tymi pojęciami, używając je wymienne [...]. Chodzi zatem o duszę jako niematerialną zasadę życia, o duchową sferę życia ludzkiego, obejmującą zarówno pierwiastek rozumny, intelektualny, jak i wolę. Duchowość jest tu także pojmowana jako sfera otwarcia na Transcendencję. Dodajmy ze autor *Rozmów*, przytaczając cytaty w języku łacińskim (z filozofów starożytnych czy z *Biblii*), cytaty, w których pojawiają się terminy takie jak *anima*, *animus*, *spiritus* czy *mens* – nie przyjmuje semantycznej perspektywy cytowanych dzieł. Nie dąży do tego, aby terminologię własnych rozważań jakoś z nimi skorelować” (R a u b o, *Barokowy świat człowieka*, s. 32n.).

<sup>31</sup> L u b o m i r s k i, *Adverbium piąte*, w. 4, s. 165; por. t e n ż e, *Adverbium siódme*, w. 105, w: tenże, *Adverbia moralia*, s. 186.

<sup>32</sup> T e n ż e, *Adverbium drugie*, w. 16-22, s. 146.

<sup>33</sup> Tamże, w. 53, s. 148.

<sup>34</sup> Na temat głupoty i jej znaczenia w pismach Seneki (które czytał Lubomirski) zob. F o u c a u l t, *Hermeneutyka podmiotu*, s. 136-141. „Czym jednak jest *stultitia*? *Stultus* to ktoś, kto nie troszczy się



W rozważaniach Lubomirskiego zaznacza się obraz istoty ludzkiej kreowanej – w sposób znany choćby ze stoicyzmu – na wzór twierdzy wewnętrznej<sup>35</sup>. Człowiek powinien zwracać się ku kontemplacji umysłu i Boga, porzucając świat zewnętrzny, powtórzmy: stereotypowo utożsamiany z ciałem, synonimem zniewolenia i epistemologicznej nieprzejrzystości. Dlatego też nieco dalej poeta kieruje do czytelnika następujące słowa: „Strzeż się ciała”<sup>36</sup>. Fraza ta brzmi jak sentencja, którą trzeba rozważać, by uchronić siebie przed uległością wobec własnych poządliwości<sup>37</sup>.

Pojawiające się w omawianym utworze nieco dalej „kajdany ciała”<sup>38</sup> obrazują sytuację podporządkowania człowieka zewnętrznemu wymiarowi egzystencji, zanurzenia w świecie wartości pozornych. Remedium na zniewolenie będzie oczywiście nieustanna czujność, ostrożność w postępowaniu. Odbiorca może pozyskać cnoty: sprawiedliwości, męstwa, wstrzemięźliwości i roztropności<sup>39</sup>, pod jednym warunkiem: że będzie „się ćwiczyć”<sup>40</sup>.

Barokowy autor, rozwijając swój poetycki namysł nad istotą człowieka, utożsamia ją z umysłem będącym podstawą jego godności i wielkości. Odseparowanie od tego, co zewnętrzne, zmysłowe, staje się fundamentalnym i samostanowiącym aktem dla podmiotu, otwierającym go na transcendencję. Owo oddzielenie daje wolność i zbliża zarówno do ideału mędrca, jak i do Boga:

Wolnym będziesz.  
W umyśle albowiem  
Prawdziwa jest wolność,  
w Umyśle  
Niefalszowana mieszka szczęśliwość,  
w Umyśle  
prawdziwe dobro się funduje.  
[...]  
w Umyśle na ostatek  
Bliskim Boga<sup>41</sup>.

o siebie. Czym charakteryzuje się ktoś taki? [...] *stultus* to w pierwszym rzędzie ktoś, kto daje porwać się każdemu wiatru, ktoś, kto jest otwarty na świat zewnętrzny, czyli pozwala wnikać w swój umysł wszelkim przedstawieniom, jakie oferuje mu ów świat. Przyjmuje on te przedstawienia, nie badając ich, nie analizując wcale, co one sobą przedstawiają” (tamże, s. 137).

<sup>35</sup> Zob. L u b o m i r s k i, *Adverbium piąte*, s. 166-173.

<sup>36</sup> Tenże, *Adverbium drugie*, w. 63, s. 148.

<sup>37</sup> Rozmyślanie nad sentencją, apoftegmatem to także element ćwiczeń duchowych (por. np. H a d o t, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, s. 65n.).

<sup>38</sup> Por. L u b o m i r s k i, *Adverbium drugie*, w. 70, s. 148.

<sup>39</sup> Tamże, w. 36-39.

<sup>40</sup> Tamże, w. 112, s. 150.

<sup>41</sup> Tamże, w. 72-90.

Lubomirski przetwarza stoickie motywy (uczestnictwo rozumu mędrca w bezosobowym logosie) i zdecydowanie łączy je z chrześcijańską wizją człowieka partycypującego w doskonałości Boskiej (o czym mówi na przykład *Adverbium trzecie*<sup>42</sup>). Człowiek doskonały to nie byt autonomiczny wobec Transcendencji, ale jej nieustannie poszukujący. Blask Boga w świecie *Adverbiów...* odzwierciedla się zatem w ludzkim umyśle, który jest „wolny i niewinny”<sup>43</sup>.

„Pielgrzym śmiertelny” wystawiony jest na zmienność losu, ale przede wszystkim winien pokonać i przewyciężyć siebie, by nie popaść w niewolę pożądania. W *Adverbium siódmym* czytamy:

Strzeż się,  
Żebyś pierwszy nie był,  
Którybyś  
Sobie nie był posłusznym.  
Gdy inszym podlegać nie chcesz,  
Ucz się,  
Żebyś sam sobie podlegał<sup>44</sup>.

Samowładanie to podstawowy element antycznej troski o siebie – enkrateia<sup>45</sup>, do której nawiązuje Lubomirski. Agonistyczna postawa wobec siebie, wymagająca trudu i nieustannej pamięci o regułach życia wedle cnoty, to podstawowy element dążenia do ukonstytuowania się nowego podmiotu, wolnego od słabości, afektów, fortuny, i oddanego drugiemu człowiekowi „w Szczęściu i Nieszczęściu”<sup>46</sup> oraz Bogu „w Wierze i miłości”<sup>47</sup> – jak czytamy w *Adverbium dwunastym*<sup>48</sup>.

<sup>42</sup> Zob. t e n ż e, *Adverbium trzecie*, w. 2-8, s. 153-157.

<sup>43</sup> T e n ż e, *Adverbium szóste*, w. 63, s. 176. Na temat relacji pomiędzy ideą stoickiego mędrca a ideą Boga zob. uwagi: H a d o t, *Czym jest filozofia starożytna?*, s. 288; por. t e n ż e, *Twierdza wewnętrzna*, s. 85. Zob. także: L a s o c i ń s k a, dz. cyt., s. 41-46.

<sup>44</sup> L u b o m i r s k i, *Adverbium siódme*, w. 2-8, s. 182.

<sup>45</sup> Szerzej na ten temat zob. F o u c a u l t, *Historia seksualności* (por. zvl. tamże, s. 200-216). Odnośnie do enkrateia w kontekście wolności podmiotu Foucault zauważa: „Tej indywidualnej wolności nie należy jednak rozumieć jako niezależności wolnej woli. Jej przeciwieństwem, drugim biegunem, któremu ta wolność się przeciwstawia, nie jest ani determinizm natury, ani wola kogoś wszechmocnego, lecz zniewolenie – zniewolenie siebie przez siebie. Być wolnym wobec rozkoszy to nie wstępować na ich służbę, nie godzić się na niewolnictwo” (tamże, s. 218). Lubomirski w *Adverbium jedenastym* napisze: „Nienasycone łakomstwo, / Złym dostatków chceniem / zarażonych, / Szpetnie i niewolniczo wiąże / I w kajdany kuje” (S.H. L u b o m i r s k i, *Adverbium jedenaste*, w. 87-91, w: tenże, *Adverbia moralia*, s. 218). Kajdany to często wykorzystywana w poezji barokowej metafora zniewolenia podmiotu.

<sup>46</sup> L u b o m i r s k i, *Adverbium dwunaste*, w. 96, s. 226.

<sup>47</sup> Tamże, w. 95.

<sup>48</sup> Odwołując się do innego zestawu pojęć i innego języka, można by rzec, że koncepcja wolności zakorzeniona w rozważaniach stoickich czy neostoickich w twórczości Lubomirskiego ma

Lubomirski w *Adverbiach...* łączy ideę wolności z fundamentalną kategorią umysłu. Umysł jest śladem Boskości w człowieku. Zachęcanie do „zabawy w umyśle”, uważnego spojrzenia na rzeczywistość, staje się fundamentem ćwiczeń duchowych służących przemodelowaniu i przekształceniu podmiotu, usytuowanym już nie po stronie symbolicznej ciemności, ale światła – anonującego szczęście, wyzwolenie od namiętności i bliskość Boga.

Omówiony wyżej, zresztą najbardziej znany tekst Lubomirskiego, zawiera swoje linie tematyczne, które zaznaczyły się w *Rozmowach Artaksesa i Ewandra*, ale przede wszystkim pojawiły się w późnym utworze zatytułowanym *De remediis animi humani*<sup>49</sup>. Tekst ten wszedł w skład wydanego w roku 1701 tomu *Repertorium opuscula latina sacra et moralia*<sup>50</sup>, który zawierał także *Adverbia moralia* i *Teomuzę*. Utwór *De remediis...* (*Momenta ostatnie życia*) zbudowany został z szeregu niejednorodnych tekstów, wśród których można znaleźć krótkie rozważania, parafrazy psalmów, objaśnienia prawd religijnych czy fragmentów Biblii. W tym miejscu interesują nas jednak tylko te passusy, które kontynuują Lubomirskiego namysł nad wolnością.

W adresowanym do czytelnika słowie wstępnym bardzo mocno zaakcentowany zostaje cel książeczki – leczenie chorób duszy<sup>51</sup>. Jak wskazuje Estera Lasocińska, owa terapia stanowi kontynuację rozważań obecnych w *Adverbiach...*<sup>52</sup>. W *Momentach...* pojawiają się więc fragmenty, które ewidentnie zakorzenione są w antycznych czy chrześcijańskich ćwiczeniach duchowych. Lubomirski pisze: „Rozmyślanie zaś zabawia się około Boga samego albo siebie samego; z poznania siebie samego postępuje człowiek do uważania i poznania Boga; z poznania do miłości; z miłości do zjednoczenia się; z zjed-

---

charakter zdecydowanie teonomiczny. Uczestnictwo w Boskim źródle życia funduje wolność podmiotu, który staje się tym bardziej wolny, im bardziej zbliża się do Stwórcy.

<sup>49</sup> Zob. S. H. L u b o m i r s k i, *De remediis animi humani*, w: Stanisłai Lvbomiri S.R.I. *Principis Svpremi Regni Poloniae Mareschalli Repertorium Opuscula Latina Sacra et Moralia*, Collegio Scholarum Piarum, Varsaviae 1701, <https://www.jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/publication/860311/edition/825868/content>.

<sup>50</sup> W przekładzie na język polski: *Momenta ostatnie życia [...] Stanisława Herakliusza Lubomirskiego [...] albo książka nazwana Repertorium Opuscula, którą przed zeszciem z tego świata łacińskim wydał stylem, teraz na polski ięzyk przetłumaczona y do druku podana*, Druкарnia Scholarum Piarum, Warszawa 1707, <https://polona.pl/item-view/12cbe6b4-4a64-4f60-9c99-897b7c8a6494?page=5>.

<sup>51</sup> Zob. t e n ż e, *Do czytelnika*, w: *Momenta ostatnie życia*, s. 1.

<sup>52</sup> Zob. L a s o c i Ń s k a, *O lekarstwach ludzkiej duszy. Wokół „De remediis animi humani” Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, „Analecta. Studia i Materiały z Dziejów Nauki” 29(2020) nr 2, s. 86-89. Warto przypomnieć, że w dyskursie stoickim (i nie tylko) sama filozofa traktowana była jako medycyna i lekarstwo. Interesująco o metaforach medycznych w pismach antycznych myślicieli pisze Martha Nussbaum (por. M. C. N u s s b a u m, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2018, s. 314-341).

noczenia się do żywota”<sup>53</sup>. To znany z wszelkich możliwych podręczników życia duchowego schemat medytacji, który dla marszałka koronnego stanowi fundament rozważań na temat relacji, jaka ma miejsce między człowiekiem a Bogiem.

W *Momentach...* Lubomirski nieco inaczej rozkłada akcenty niż w *Adwerbiach moraliach*. Cichną zatem głosy stoickie (choć pojawia się *expressis verbis* odwołanie do Seneki<sup>54</sup>). Człowiek w tym tekście widziany jest w perspektywie stworzenia na obraz i podobieństwo Boga, prawdy o ludzkim byciu jako skażonym grzechem i ocalonym dzięki Wcieleniu. W tak zarysowanym kontekście teologicznym podmiot postrzegany jest jako ten, którego umysł ma być przygotowany do przyjęcia Objawienia, a wolność człowieka winna dopełnić się w akceptacji zbawienia ofiarowanego przez Boga. Lubomirski, w odwołaniu do obiegowych wątków, będzie pisał o skażonej grzechem ludzkiej woli, która wymyka się umysłowi: „Żadnej cięższej i twardszej choroby nie masz na umysł ludzki jako wola samemu rozumowi przeciwna, rebelizująca i nieprzyjazna. [...] Z skutku woli poznać się może, czy-li umysł Boga się trzyma i prawdziwą miłością rozgrywa się. Jeżeli odważnie poddaje mu się i rozum do Boga, nie do woli, ale wolą do Boga stosuje. Skąd najpewniejszy miłości swojej ku Bogu umysł ludzki ma znak, jeżeli czuje, że nic nie chce bez Boga i z zmysłów od woli swojej ogołocony, za Bogiem do chcenia i niechcenia udaje się”<sup>55</sup>.

W tekście marszałka koronnego decydujące znaczenie ma usytuowanie człowieka wobec Stwórcy. Jedynym remedium na grzech będzie oddanie swej wolności Bogu, dlatego też Lubomirski napisze: „Najmocniejszy tedy miłości Boskiej związek jest własnej woli zniewolenie i wszystkiego pragnienia swego poddanie”<sup>56</sup>. Cytat ten możemy sytuować w kontekście sporów dotyczących rozumienia wolności i wolnej woli, jakie miały miejsce w szesnastym i siedemnastym wieku, na co zresztą wskazywał badacz twórczości Lubomirskiego Grzegorz Raubo<sup>57</sup>. Słowa te można także odczytać w nieco innym kontekście. Foucault, przywołując teksty pisarzy wczesnochrześcijańskich, które wyznaczyły późniejsze formy ćwiczeń duchowych, dostrzega, że na obszarze chrześcijaństwa ma miejsce rezygnacja i wyrzeczenie się siebie, co znacznie różni się od antycznego świata antropotechniki. Lubomirskiego dyskurs o wolności ujawnia, że marszałek koronny, czytany co prawda w pismach stoików, w swych *Momentach...* postrzega człowieka głównie przez pryzmat idei chre-

<sup>53</sup> S.H. Lubomirski, *Momenta ostatnie życia*, s. 176 (transkrypcja fragmentów tego dzieła – I.S.).

<sup>54</sup> Por. tamże, s. 179.

<sup>55</sup> Tamże, s. 91n.

<sup>56</sup> Tamże, s. 93.

<sup>57</sup> Por. Raubo, *Barokowy świat człowieka*, s. 122-128.

ścijańskich. Jest to także widoczne w innym fragmencie dziełka Lubomirskiego, w którym odwołał się on do kategorii łaski. Ugruntowanie wolności jest możliwe, „jeżeli Boska przystąpi łaska, bez której żaden nie jest mocny umysł [...], na której wszelka nadzieja stateczności i mocy ludzkiego umysłu zawisła”<sup>58</sup>. Łaska umożliwi odzyskanie wolności, którą człowiek utracił na skutek grzechu, ponownie ją bowiem otrzymał dzięki samoudzieleniu się Boga. Innymi słowy: poddanie się Stwórcy, co należy podkreślić, nie polega na rezygnacji z wolności, lecz na skierowaniu jej ku dobru absolutnemu.

*Momenta...*, mimo że mają zupełnie inny charakter niż *Adverbia...*, ujawniają jednak, że Lubomirskiego nieustannie interesuje człowiek nie jako „przedmiot” zdystansowanego namysłu, ale jako podmiot, który należy przekształcać i zmieniać. Dlatego też oba teksty mają charakter perswazyjny, ujawniający się w bezpośrednich zwrotach do czytelnika czy w sposobie komponowania tekstu, który ma służyć przemianie odbiorcy. W *De remidiis...* pojawi się więc jeszcze jeden ważny wątek. Łączy się on już ewidentnie z chrześcijańskim znaczeniem pokuty. To ona jest jedynym lekarstwem na grzech, na błędzenie woli – i wreszcie powrotem człowieka do samego siebie<sup>59</sup>.

W *Adverbiach...* Lubomirski wcielił się w rolę mentora zwracającego się do śmiertelnych, wzywał do ćwiczenia się w cnocie i praktykowania wolności w umyśle, z kolei w *Momentach...* przekazywał fundamentalne prawdy wiary, połączone z ortopraksją. Miały one wpłynąć na samorozumienie człowieka jako bytu, który winien kierować swój umysł i działanie w stronę Boga – źródła dobra i wiecznego szczęścia. W ostatnim tekście, który stanie się przedmiotem obecnych rozważań, *Decymce myśli świętych*<sup>60</sup>, autor *Rozmów Artaksesa i Ewandra* przyjmuje rolę podmiotu wyznającego w konwencji elegii pokutnej swoje grzechy. Wyznanie win i rachunek sumienia oraz poetyckie słowo o wolności i jej utracie staną się ostatnim elementem prezentowanych analiz.

Należy pamiętać, że pokuta i nawrócenie to podstawowe warunki przekształcenia podmiotu. *Decymkę...*, co prawda wzorowaną na Psalmach, będącą swoistą spowiedzią lirycznego „ja” i podsumowaniem życia, można potraktować jako odbicie i przełożenie na język poetycki idei konwersji w kontekście ujawniania prawdy o sobie. W tym miejscu interesuje nas tylko wiersz, który został opatrzony mottem: „Dominus meus et Deus meus”<sup>61</sup> (por. J 20,28). To w tym utworze pojawiają się najważniejsze wątki związane z tematyką wolności. Analizę tego tekstu zaczniemy od przywołania dwóch fraz poetyckich: „Ty mi w wolności dałeś się urodzić, / Nie znać niewoli, w swych umysłach

<sup>58</sup> L u b o m i r s k i, *Momenta ostatnie życia*, s. 135.

<sup>59</sup> Por. tamże, s. 105-108.

<sup>60</sup> Zob. t e n ż e, *Decymka myśli świętych*, w: tenże, *Poezje zebrane*, t. 1, s. 307-322.

<sup>61</sup> Tamże, V, s. 315.

chodźć<sup>62</sup> oraz „Ja, syn wolności, dziedzic sławny nieba. / Cóż mi do szczęścia więcej było trzeba?”<sup>63</sup>.

Zastosowane metafory: „syn wolności” i „dziedzic nieba”, odsłaniają bezgrzeszną kondycję bytu ludzkiego, która została utracona. W innych wersach poetyckiej spowiedzi czytamy: „Aż tu tak wielka w fortunie odmiana. / Niewolnik jestem i, co bardziej boli, / Nie u jednogom tyrana w niewoli”<sup>64</sup> oraz „Wziąłem łańcuchy na kark dobrowolnie / I teraz gniję w onych poniewolnie”<sup>65</sup>. W podmiocie dokonana się katastrofalna przemiana (sygnowana skonwencjonalizowaną metaforą fortuny). „Dziedzica nieba” na skutek grzechu już nie cechuje władanie sobą, do czego wzywał Lubomirski w *Adverbiach...*, stał się on niewolnikiem siebie jako podmiotu zagarniętego przez namiętności. Podmiot wypowiedzi dokonuje swoistej wiwisekcji duszy, odkrywając pragnienia, które zaczęły nim władać: „Był świat mym sługą pod mymi nogami / I co jeno w nim – to mymi sługami. / Aż ja, czcząc nazbyt tego sługę mego, / Dałem wziąć górę pysznej sile jego”<sup>66</sup>. Cytowany fragment można rozumieć dwojako: podmiot odsłania iluzoryczność swojej władzy nad światem, ale też pychę, która uniemożliwiła mu spojrzenie na siebie jako na istotę stale zagrożoną upadkiem, przed którym chroni nie tylko cnota, ale przede wszystkim łaska Boga. Tyrania niewoli staje się przedmiotem wyznania człowieka chcącego uzyskać odpuszczenie win. Sytuacja podmiotu jest o tyle dramatyczna, o ile jego upadek w grzech stał się przyczyną pogrążenia w niewoli zmysłów i namiętności: „Ale i ciało, porwawszy wędzidła, / Pobiegło z duszą tam, gdzie chodzą bydła / I już tam, gdzie chce, duszę mę kieruje”<sup>67</sup>. Lubomirski odwołuje się do skonwencjonalizowanej, obieguowej metafory mówiącej o „rozdwojeniu” podmiotu, które jest podstawą niekończącej się agonistyki między duszą a ciałem. Lamentację nad grzechami zamyka wyznanie i pełna wykrzyknień prośba kierowana do miłosiernego Stwórcy:

Wszystkich mych panów któż się narachuje!  
 Każdy zmysł, każdy humor mi panuje,  
 Każdy grzech, każde panuje stworzenie;  
 Ach, Boże, widzisz me uciemnienie!  
 Zmiłuj się, Panie! Bądź mi jeden Panem!  
 Panem łaskawym, ach, Panem kochanym!  
 Niewolą moją daję nogom Twoim,  
 Wszak Panem moim Ty i Bogiem moim!<sup>68</sup>

<sup>62</sup> Tamże, w. 3-4.

<sup>63</sup> Tamże, w. 15-16.

<sup>64</sup> Tamże, w. 6-8.

<sup>65</sup> Tamże, w. 17-18.

<sup>66</sup> Tamże, w. 19-22.

<sup>67</sup> Tamże, w. 39-41, s. 316.

<sup>68</sup> Tamże, w. 43-50.

Lubomirski operuje łatwym do uchwycenia schematem myślowym. Bohater poetyckiej spowiedzi stał się niewolnikiem grzechu. Aby odzyskać utraconą wolność, powinien powrócić do źródeł – do Boga, który wyzwoli go ze stanu wynaturzenia. Tak jak na skutek grzechu dokonała się w podmiocie katastrofalna metamorfoza, tak dzięki zmazaniu win dokona się jego restytucja, odnowienie i przeobrażenie. Człowiek w zakończeniu utworu to grzesznik, który nie ma już służyć sobie, ale Bogu. Tym samym może doświadczyć wolności ponownie darowanej mu przez Stwórcę.

Barokowy poeta i pisarz próbował w swych tekstach przemyśleć problem wolności, sytuując ją w horyzoncie doświadczenia jednostki. Odwołując się do podstawowych kategorii filozofii stoickiej, kreślił w *Adverbiach...* obraz mędrca wzywającego do samopoznania i panowania nad sobą. W niezwykle impresywnych elogiach ukazywał człowieka jako tego, którego wyzwolenie ze świata namiętności i pozornych wartości możliwe jest dzięki skierowaniu przezeń uwagi ku „twierdzy wewnętrznej”. W rozważaniach Lubomirskiego podmiot nie był jednak odseparowany od Stwórcy, ale uczestniczył w Boskiej mądrości.

Neostoicka pochwała cnoty i wolności w umyśle (by powtórzyć te słowa za Lubomirskim) ustępuje w późniejszych tekstach, które przyjmują wymiar zdecydowanie religijny, namysłowi nad relacją człowieka do Boga. Troska o siebie będzie przede wszystkim polegać na metanoi. Chrześcijaństwo ma zatem (poza sferą dogmatyczną i katechizmową<sup>69</sup>) dla Lubomirskiego charakter terapeutyczny i egzystencjalny. Jest to szczególnie widoczne w *Decymce...* Poetycka spowiedź służy poznaniu siebie, wyznaniu win i zarazem ocaleniu, dzięki łaskawości Stwórcy, który na nowo przywraca podmiotowi utraconą wolność.

#### BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Dąbkowska-Kujko, Justyna. “Arkadia filozofów.” In *Staropolskie arkadie*. Edited by Justyna Dąbkowska-Kujko and Joanna Krauze-Karpińska. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN and Stowarzyszenie “Pro Cultura Litteraria,” 2010.

<sup>69</sup> Warto przypomnieć, że Lubomirski jest autorem wierszowanego katechizmu *Theomuza* (zob. t e n ż e, *Theomusa sive doctrina fidei Christianae, primum polono, ac dein latino carmine descripta. Theomuza, albo nauka wiary chrystusowey, wprzod polskim, a potem lacińskim wierszem opisana*, <https://polona.pl/item-view/b76d99bb-b6e4-4907-afe8-4c132f81303e?page=7>), w którym prawdy teologiczne zostały przełożone na język poezji. Warto zaznaczyć, że nie mają one nic wspólnego z grafomańskimi rymowankami i że są podporządkowane, mówiąc najogólniej, retoryce konceptu.

- . “Theatrum Stanisława Herakliusza Lubomirskiego.” In *Drogi duchowe katolicyzmu polskiego XVII wieku*. Edited by Alina Nowicka-Jeżowa. Warszawa: Wydawnictwo WUW, 2016.
- Foucault, Michel. *Hermeneutyka podmiotu*. Translated by Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- . *Historia seksualności*. Vol. 3. *Troska o siebie*. Translated by Tadeusz Komentant. Warszawa: Czytelnik, 2000.
- . *Rządzenie sobą i innymi*. Translated by Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018.
- Hadot, Pierre. *Czym jest filozofia antyczna?* Translated by Piotr Domański. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2000.
- . *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Translated by Piotr Domański. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1992.
- . *Twierdza wewnętrzna: Wprowadzenie do “Rozmyślań” Marka Aureliusza*. Translated by Piotr Domański. Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewecki, 2004.
- Karpiński, Adam. “O autorze: W poszukiwaniu wizerunku ‘Salomona polskiego.’” In Stanisław Herakliusz Lubomirski. *Poezje zebrane*. Vol. 2. *Komentarze*. Edited by Adam Karpiński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 1996.
- . “Stanisław Herakliusz Lubomirski i neostoicyzm.” In *Wątki neostoickie w literaturze polskiego renesansu i baroku: Materiały z sesji “Neostoicyzm w literaturze i kulturze staropolskiej”*; Szczecin, 20-22 października 1997 roku. Edited by Piotr Urbański. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 1999.
- . “Stanisława Herakliusza Lubomirskiego spotkania z sacrum.” In *Religijność literatury polskiego baroku*. Edited by Czesław Hernas and Mirosława Hanusiewicz. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1995.
- Lasocińska, Estera. “*Cnota sama z mądrością jest naszym żywotem*”: Stoickie pojęcie cnoty w poezji polskiej XVII wieku. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 2003.
- . “O lekarstwach ludzkiej duszy: Wokół ‘De remediis animi humani’ Stanisława Herakliusza Lubomirskiego.” *Analecta: Studia i Materiały z Dziejów Nauki* 29, no. 2 (2020): 83–96.
- Lubomirski, Stanisław Herakliusz. “Adverbia moralia.” Edited by Mieczysław Mejer. Translated by Antoni Chryzanty Łapczyński. In Lubomirski, *Poezje zebrane*. Vol. 1. *Teksty*. Edited by Adam Karpiński. Warszawa: Wydawnictwo Semper, 1995.
- . *Dzieła proz.* Edited by Adam Karpiński et al. Vol. 1. *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*. Edited by Justyna Dąbkowska-Kujko. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN and Stowarzyszenie “Pro Cultura Litteraria”, 2006.
- [———]. *Momenta ostatnie życia [...] Stanisława Herakliusza Lubomirskiego [...] albo książka nazwana Repertorium Opuscula, którą przed zeszcieniem z tego świata łacińskim wydał stylem, teraz na polski język przetłumaczona y do druku podana*. Warszawa: Drukarnia Scholarum Piarum, 1707. Polona, <https://polona.pl/item-view/12cbe6b4-4a64-4f60-9c99-897b7c8a6494?page=5>.



- . *Theomusa sive doctrina fidei Christianae, primum polono, ac dein latino carmine descripta. Theomuza, albo nauka wiary chrystusowey, wprzod polskim, a potem lacińskim wierszem opisana*. Polona, <https://polona.pl/item-view/b76d99bb-b6e4-4907-afe8-4c132f81303e?page=7>.
- Martz, Louis Lohr. *The Poetry of Meditation: Study in English Religious Literature of the Seventeenth Century*. New Haven and London: Yale University Press, 1965.
- Mrowcewicz, Krzysztof. *Czemu wolność mamy? Antynomie wolności w poezji Jana Kochanowskiego i Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk and Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1987.
- . *Trivium poetów polskich epoki baroku: klasycyzm – manieryzm – barok: Studia nad poezją XVII stulecia*. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN and Stowarzyszenie “Pro Cultura Litteraria,” 2005.
- Nussbaum, Martha C. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2018.
- Otwinowska, Barbara. “Metafizyka pana na Ujazdowie.” In *Religijność literatury polskiego baroku*. Edited by Czesław Hernas and Mirosława Hanusiewicz. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1995.
- Pelc, Janusz. “Wokół ‘Adverbiorum moralium.’” In *Stanisław Herakliusz Lubomirski: Pisarz – polityk – mecenas*. Edited by Wanda Roszkowska-Sykałowa. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk and Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1982.
- Rabbow, Paul. *Seelen-führung: Methodik der Exertitien in der Antike*. München: Kösel-Verlag, 1954.
- Raubo, Grzegorz. *Barokowy świat człowieka: Refleksja antropologiczna w twórczości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*. Poznań: Wydawnictwo UAM, 1997.
- . “Libertas indifferentiae i dylematy barokowego humanizmu.” In *Etos humanistyczny*. Edited by Piotr Urbański. Warszawa: Neriton, 2010.
- Skrzypek, Marian. “Filozoficzny rodowód antropologii Lubomirskiego i jej centralny problem – człowiek w świecie pozorów.” In *Stanisław Herakliusz Lubomirski: Twórca i dzieła*. Edited by Adam Karpiński and Estera Lasocińska. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 2003.
- Sloterdijk, Peter. *Musisz swe życie odmienić: O antropotechnice*. Translated by Jarosław Janiszewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2014.
- Trościński, Grzegorz. *Wczasy wielkiego człowieka: Studium o poezji Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*. Sandomierz: Wyższa Szkoła Humanistyczno-Przyrodnicza, 2005.
- Urbański, Piotr. *Natura i łaska w poezji polskiego baroku: Okres potrydencki; Studia o tekstach*. Kielce: Wydawnictwo Szumacher, 1996.

## ABSTRAKT / ABSTRACT

Ireneusz SZCZUKOWSKI – Prawdziwa wolność jest w umyśle. Stanisława Herakliusza Lubomirskiego refleksja nad wolnością

DOI 10.12887/36-2023-1-141-07

Celem artykułu jest ukazanie refleksji Stanisława H. Lubomirskiego nad wolnością. Jako punkt wyjścia autor przyjmuje obecną w piśmiennictwie antycznym kategorię troski o siebie i jej chrześcijańskie rozumienie, z jednej strony odwołujące się do humanistycznej paidei (czy ćwiczeń duchowych), z drugiej zaś wpisujące antyczną formułę troski o siebie w obszar teologicznych rozważań o naturze i łasce. Lubomirski łączył bowiem ideał mędrca z chrześcijanką koncepcją łaski umożliwiającej doświadczenie wolności.

Słowa kluczowe: Stanisław Herakliusz Lubomirski, poezja XVII wieku, ćwiczenia duchowe, wolność

Kontakt: Katedra Literatury Polskiej i Rosyjskiej, Wydział Literaturoznawstwa, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, ul Jagiellońska 11, 85-067 Bydgoszcz

E-mail: [iszczukowski@wp.pl](mailto:iszczukowski@wp.pl)

Tel. 52 3221638, wew. 30

[https://www.ukw.edu.pl/pracownicy/strona/ireneusz\\_szczukowski/](https://www.ukw.edu.pl/pracownicy/strona/ireneusz_szczukowski/)

ORCID 0000-0001-6520-2218

Ireneusz SZCZUKOWSKI, Genuine Freedom Resides in the Mind: Stanisław Herakliusz Lubomirski's Reflections on Freedom

DOI 10.12887/36-2023-1-141-07

The aim of the article is a discussion of Stanisław H. Lubomirski's reflections on freedom. The concept in question is analyzed in reference to the ancient category of self-care and its Christian rendition, which, on the one hand, embraces humanistic paideia (or spiritual exercises) and, on the other, locates the idea of self-care as such within the realm of the theological insight into the essence of nature and grace, respectively. Thus, in his understanding of freedom, Lubomirski employs the ancient ideal of the sage, combined with the Christian concept of grace which enables the experience of freedom.

Keywords: Stanisław Herakliusz Lubomirski, 17th century poetry, spiritual exercises, freedom

Contact: Katedra Literatury Polskiej i Rosyjskiej, Wydział Literaturoznawstwa, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, ul Jagiellońska 11, 85-067 Bydgoszcz, Poland

E-mail: [iszczukowski@wp.pl](mailto:iszczukowski@wp.pl)

Phone: +48 52 3221638, ext. 30

[https://www.ukw.edu.pl/pracownicy/strona/ireneusz\\_szczukowski/](https://www.ukw.edu.pl/pracownicy/strona/ireneusz_szczukowski/)

ORCID 0000-0001-6520-2218