

Ks. Marcin Godawa  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II  
w Krakowie

## **Postawa lęku w obliczu Komunii Świętej w kazaniu Szymona Starowolskiego *O godnym przygotowaniu się do przyjęcia Naświętszego Sakramentu* (1649)**

Jeżeli cechą dojrzałej formuły duszpasterskiego oddziaływania jest konfrontacja z realizmem trudnych doświadczeń człowieka, to kazanie *O godnym przygotowaniu się do przyjęcia Naświętszego Sakramentu*<sup>1</sup> Szymona Starowolskiego odznacza się taką głębią, podejmuje bowiem problematykę lęku, jednego z głównych uczuć towarzyszących myślom, decyzjom i działaniom człowieka. Wychodząc z założeń teologicznych i mając na uwadze najwyższe dobro człowieka, czyli jego zbawienie, polski autor przedstawia koncepcję bojaźni, której źródłem jest dystans dzielący człowieka od Boga uwidaczniający się w akcie tego wzajemnego zbliżenia, jakim jest Komunia Święta. Świadomość własnej grzeszności oraz doświadczenie *mysterium tremendum* stają się nieodłącznym znakiem i koniecznym warunkiem postępu duchowego. W tym procesie oczyszczenia ludzki podmiot jest prowadzony aż do zjednoczenia z Chrystusem w tajemnicy Eucharystii, co na

---

<sup>1</sup> S. Starowolski, *Kazanie Trzecie. O godnym przygotowaniu się do przyjęcia Naświętszego Sakramentu*, [w:] tegoż, *Arka Testamentu, zamykająca w sobie kazania niedzielne, część wtóra, pars aestivalis rzeczona teraz świeżo przez x. Szymona Starowolskiego, kantora tarnowskiego, ku pożytkowi i zbudowaniu duchownemu nabożnym Katholikom wystawiona w Krakowie w drukarni Krzysztofa Schedla, I. K. M. Typogr. Roku Pańskiego 1649*, s. 49–57. W cytatach zastosowano transkrypcję.

płaszczyźnie modlitwy przyjmuje postać intensywnego skupienia. Lęk zatem zostaje wpisany w szerszą perspektywę modyfikującą jego znaczenie.

Zadaniem tej pracy jest bliższa analiza postawy lęku ujawniającego się wobec tajemnicy ołtarza, by wskazać na istotne cechy tego doświadczenia, a także na jego związki z szerszym kontekstem zagadnień duchowych. W szczególności przedmiotem zainteresowania będzie udział strachu w dziele oczyszczenia ascetycznego, które jest wyrazem podążania ku pełni duchowego udziału w zjednoczeniu sakramentalnym. Z kolei prezentacja skutków przyjmowania Najświętszego Sakramentu ukaże się jako przyczyna celowa uzasadniająca podjęcie szeroko pojętego nawrócenia i głębszego życia wewnętrznego, czego początkiem jest właśnie tak silnie akcentowany lęk. Istotnymi kontekstami badawczymi staną się: badania nad przeżyciem lęku u ludzi baroku, nauka Soboru Trydenckiego o Eucharystii, a także współczesna koncepcja opisująca cechę potrydenckiej teologii katolickiej, jaką jest związek realno-znaczeniowy elementów natury z pierwiastkami nadprzyrodzonymi. Dzięki tym zabiegom będzie można ukazać obraz katolika jako istoty powołanej do udziału w najświętszej tajemnicy Zbawiciela, a tym samym do przekroczenia doświadczenia lęku jako wyrazu grzeszności.

### **Nakaz religijnego lęku**

Na początku warto przywołać jako tło katalog lęków człowieka baroku, który sporządził m.in. Zbigniew Kuchowicz. W epoce, dla której makabra pozostawała ważnym obszarem estetyki, przedmiotem strachu bywały wojny, spustoszenia, przemoc, także w formie „nastraszenia przewagą” ze strony większych i bardziej operatywnych grup, czy po prostu zbójnictwo szerzące się zwłaszcza na południu państwa, przy granicy z Węgrami, a zatem blisko Krakowa, w którym działał Starowolski. W niedługi czas po publikacji kazań (1649) miała miejsce wyprawa wojska krakowskiego biskupa Piotra Gembickiego, która zadała kres powstaniu Aleksandra Kostki Napierskiego sprzymierzonego z Jerzym Rakoczym z Siedmiogrodu (1651). Grozę budziła perspektywa spotkania z muzułmanami (Turkami), ale także z własnymi żołnierzami, którzy w imię samowoli zachowywali się w Polsce jakby w „podbitym kraju”. Negatywnie wyróżniał się oddział lisowczyków działający w I połowie XVII wieku w Rzeczypospolitej oraz na obszarze między Wołgą a Renem. Do tych wydarzeń należy dodać kwestię kozacko-

-ukraińską, tak bardzo żywą w czasie pisania i publikacji *Arki Testamentu*. Dość powiedzieć za badaczem, że:

[...] na elekcji Jana Kazimierza, jesienią 1648 r., doszło do paniki na wieść o postępach wojsk kozackich i współdziałaniu z nimi elementów przestępczych. [...] O zbiorowym przerażeniu panującym w tych miesiącach w kraju informuje wiarygodny Albrecht Radziwiłł. Powiada, że po bitwie korsuńskiej i zagładzie armii, co zbiegło się ze śmiercią króla Władysława IV, nastąpiło powszechne psychiczne załamanie<sup>2</sup>.

Obok tego można wymienić ogólne lęki związane z utratą zdrowia, zwłaszcza z takimi chorobami, jak dżuma, ślepotą, kalectwa czy z klęskami żywiołowymi (powodzie, pożary). Osobną zaś grupę stanowi dziedzina religii, w której pojawia się lęk związany z perspektywą sądu (eschatologia) i kwestiami moralnymi. Ten typ przeżycia przybierał zresztą bardziej ostrą formę w środowiskach protestanckich, do czego przyczyniała się doktryna o zepsuciu ludzkiej natury po grzechu pierworodnym oraz o predestynacji, chociaż pogląd pozbawiający człowieka wpływu na własne zbawienie powinien logicznie prowadzić do rodzaju oportunistycznego i nadprzyrodzonej obojętności w znaczeniu krańcowo różnym od katolickiej koncepcji bierności mistycznej. Oddzielenie działania człowieka od moralnego dobra, zasługi i zapłaty oraz przekonanie o zupełnej arbitralności zbawczego wyboru Boga nie uzasadniają postulatów zaangażowania po stronie cnotliwego życia. W pewnej niekonsekwencji zwłaszcza nauk Kalwina można dopatrywać się znaczących pozostałości teologii katolickiej, od której nauczyciel z Genewy nie odzegał się skutecznie. Sam jednak lęk staje się w koncepcjach protestanckich zrozumiałym jako wyraz pesymistycznego przekonania o niewolnej woli. Tymczasem teologia Kościoła katolickiego proponowała znacznie bardziej optymistyczne ujęcie:

Istnieją poglądy, że katolicyzm po reformie trydenckiej w większym stopniu uśmierzał strachy, począł bowiem kłaść większy nacisk na sądzenie poszczególnych przypadków niż na sąd ostateczny. Że kraje katolickie, m.in. Włochy, które w okresie renesansu nękane były wielkimi trwogami eschatologicznymi, zapomniały o nich, gdy tylko dał się odczuć religijny powrót do równowagi po soborze trydenckim<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Z. Kuchowicz, *Człowiek polskiego baroku*, Łódź 1992, s. 211.

<sup>3</sup> Tamże, s. 214. Ta konstatacja jest tym bardziej cenna, iż pochodzi od badacza nie ukrywającego dystansu do religii. Świadczy o tym twierdzenie o tym, że zasadnicza rola religii miałaby się wyrazić jedynie w „uniknięciu osamotnienia” i „łatwiejszym przejściu przez życie” (tamże, s. 263).

Jakkolwiek teza o eksponowaniu sądu indywidualnego kosztem ostatecznego wymagałaby bliższej refleksji badawczej, to jednak perspektywa współpracy z łaską Bożą dawała znacznie więcej optymizmu i przyczyniała się do zwalczania postaw lękowych.

Do zbioru czynników wywołujących grozę w umysłach ludzi baroku należałoby także dla porządku włączyć przenikające z obrzeży wiary nawiedzenia dusz zmarłych oraz postacie czarownic, upiórów itp., pochodzące z dziedziny magii, fantastyki i mitologii ludowej oraz heterodoksyjnej, wróżebnej i zabobonnej religijności.

Sygnalizowane rodzaje strachu jako istotnego czynnika przeżyciowego w różnym stopniu dotyczyły lub dotyczyć mogły słuchaczy kazań Starowolskiego. Sąd ten oparty jest na różnych stopniach prawdopodobieństwa, znacznego zwłaszcza w wypadku wydarzeń politycznych. W takim kontekście można umieścić koncepcję lęku prezentowaną przez autora w analizowanym tu kazaniu. Nie ujdzie uwagi spostrzeżenie, że pisarz raczej nie odnosi się do tego typu przeżyć, choć np. w kwestii stosunku do heretyków pojawia się znamieny wyjątek. Ważne jest co innego: mianowicie fakt, że do całego katalogu funkcjonującego w tle dokłada lęk o zupełnie innym charakterze. Jest to bojaźń, o której Kuchowicz w zasadzie nie wspomina, a która z punktu widzenia tak samej religii i teologii doświadczenia duchowego, jak i subiektywnych przeżyć zajmuje miejsce doniosłe. Istotnym wątkiem rozważań staje się postawa lęku rodzącego się w kontakcie człowieka z *sacrum*, którego najwyższą realizacją jest przecież Najświętszy Sakrament Ciała i Krwi Pańskiej przewyższający ofiary starotestamentalne:

W Starym Zakonie tylko nieme bydłota kapłani ofiarowali, cielce, kozły, barany, ptastwo, które to rzeczy tylko cieniem były strasznej ofiary Sakramentu Najświętszego. A przecie nie mogli do ofiar przystępować, aż z pewnemi ceremoniami i umywaniem się na oczyszczenie grzechów sumnienia swojego<sup>1</sup>.

Usytuowanie Najświętszego Sakramentu w szerszym kontekście biblijnym pozwala podkreślić wzniosłość dzieła Boga, zaś przywołanie kultycznych zachowań kapłanów służy analogicznie napomnieniom co do czystości sług ołtarza w czasach Kościoła. Wielkość sakramentu ujmowana jest relacyjnie, bo z punktu widzenia stworzenia-grzesznika i znajduje swój wyraz zarówno w przywołaniu motywu oczyszczenia, jak też w zastosowaniu

---

<sup>1</sup> S. Starowolski, *O godnym przygotowaniu...*, dz. cyt., s. 50 n.

charakterystycznego epitetu: „straszna ofiara Sakramentu Naświętszego”. Podkreślenie elementu ofiarniczego ewokuje teologię Soboru Trydenckiego, którego ojcowie wiele uwagi poświęcili teologii Mszy Świętej, akcentując w niej rzeczywistość ofiary rozumianej jako bezkrwawe uobecnienie jednej, krwawej ofiary krzyżowej przeciwko różnym stanowiskom wyznań reformowanych<sup>5</sup>.

Śledząc język soborowych dekretów, można odnaleźć w nim wyrażenia, które podkreślają dystans pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Ofiara Mszy Świętej nazwana jest „wielką tajemnicą” („de magno eucharistiae mysterio”)<sup>6</sup>, a także „ofiara czystą, której nie może splamić żadna niegodziwość i nieprawość ofiarujących” („Et haec quidem illa munda oblatio est, quae nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest”)<sup>7</sup>. W ten sposób w czynności ofiarniczej dochodzi do połączenia dwóch wymiarów, tj. dystansu dzielącego człowieka od Boga z upodobnieniem się kapłana do Chrystusa poprzez swe radykalne oczyszczenie, o czym przyjdzie powiedzieć poniżej. Autorzy piszą też o „majestacie tak wielkiej ofiary” („maiestas tantii sacrificii”)<sup>8</sup>. Samo słowo „majestat” bywało stosowane regularnie w polskiej literaturze religijnej, także oczywiście u Starowolskiego<sup>9</sup> na określenie transcendencji Boga. Jest także Msza Święta przedstawiana jako:

[...] budząca lęk Tajemnica, w której owa ożywiająca Hostia, przez którą zostaliśmy pojednani z Bogiem Ojcem, jest codziennie ofiarowywana przez kapłanów na ołtarzu [...] <sup>10</sup>.

Źródłem religijnego lęku jest świętość sakramentu ustanowionego przez Chrystusa dla pojednania ludzkości z Bogiem. Lęk staje się doświadcze-

---

E. Chat wykazuje, z jakimi trudnościami o charakterze egzegetyczno-dogmatycznym musieli mierzyć się uczestnicy Soboru zanim na XXII sesji opublikowano oficjalną naukę Kościoła. Niezgoda dotyczyła nawet głównego tekstu dowodowego z Łk 22, 11. Por. E. Chat, *Ofiara Mszy świętej w nauce teologów katolickich i protestanckich w XVI wieku*, Kielce 2005, s. 54 n.

<sup>6</sup> Sobór Trydencki, *Nauka i kanony o Najświętszej ofierze mszy świętej*, sesja 22, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski, t. IV/2 (1511–1870). Lateran, Trydent, Watykan I*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 637.

<sup>7</sup> Sobór Trydencki, *Nauka i kanony...*, dz. cyt., s. 639.

<sup>8</sup> Tamże, s. 643.

<sup>9</sup> Por. S. Starowolski, *O godnym przygotowaniu...*, dz. cyt., s. 50.

<sup>10</sup> „[...] quam hoc ipsum tremendum mysterium, quo vivifica illa hostia, qua Deo Patri reconciliati sumus, in altari per sacerdotes quotidie immolatur [...]” (Sobór Trydencki, *Nauka i kanony...*, dz. cyt., s. 649).

niem duchowym kogoś, kto wstępuje na drogę do zjednoczenia i wiąże się z perspektywą pokonania dystansu dzielącego grzeszne stworzenie od samego Boga. W ten sposób soborowe pojęcie lęku posiada bardzo pozytywne znaczenie. Szymon Starowolski podejmuje ten sposób wypowiedzi, używając epitetu „straszna ofiara” i łączy swe wyrażenie z postulatem radykalnego oczyszczenia, chociaż w przywołanym ostatnio fragmencie<sup>11</sup> nie eksponuje tak bezpośrednio związku lęku ze zbawieniem. Natomiast w kontekście źródłem bojaźni okazuje się idea zamieszkania Boga w człowieku, dotycząca nie tylko księdza, ale każdego komunikującego, którego „serce” staje się „kościołem i mieszkaniem” Boga<sup>12</sup>, przewyższając starotestamentalną formę obecności.

Podobny wątek pojawia się w kontekście liturgii Mszy Świętej objaśnianej poprzez odwołanie do nauczania kościelnego autorytetu:

Święty Germanus pyta się, strasznej ofierze chleba tego niebieskiego przypatrując się, czemuby kościół ś[więty] rozkazał Kanon Mszej świętej mówić zchyliwszy się, gdy te słowa po Ewangeliej zaczyna: *Supplices te rogamus, Omnipotens aeterne Deus*. A powiada, że to dla tego kościół święty ordynował, aby kapłan, pomniąc na grzechy swoje i na grzechy ludu wszytkiego, za których tę ofiarę oddaje, wstydził się patrzeć na jasność Bóstwa Pana Chrystusowego w tym Naświętszym Sakramencie zakrytego; naśladując w tej mierze Mojżesza świętego, który mając rozmawiać z Panem Bogiem na górze Synaj, nie śmiał wejrzeć w jasność okrywającą Majestat Boski, ale sobie twarz zasłonił płaszczem [...]<sup>13</sup>.

Ponownie pojawia się tutaj epitet „straszna ofiara” połączony ze słownictwem, które objaśnia charakter tego doświadczenia. Należałoby tu wymienić gest pochylenia ciała kapłana jako zewnętrzny znak żalu za grzechy i pragnienia pojednania. Pamięć o grzechach własnych i o winach ludu zestawiona zostaje z perspektywą „ogłądania” Boga („jasności Bóstwa”), co jest możliwe dzięki wierze, gdyż pozostaje ono ukryte pod postaciami chleba i wina. Jako skutek tego zestawienia jawi się wstyd, czy też obawa, a przez analogię do Mojżesza – brak śmiałości u kapłana. Pierwszy z elementów zestawienia wnosi ograniczenie w doświadczeniu drugiego, a w tej konfrontacji o nacechowaniu moralnym znajduje się źródło bojaźni.

---

<sup>11</sup> Por. przypis 4.

<sup>12</sup> S. Starowolski, *O godnym przygotowaniu...*, dz. cyt., s. 50. Związek strachu z zamieszkaniem sugerują analogiczne zestawienia elementów Starego Przymierza (świątyni jerozolimskiej i zwierząt ofiarnych) z aspektami Eucharystii (odpowiednio: zamieszkanie oraz ofiara).

<sup>13</sup> Tamże, s. 55.

Warto zwrócić uwagę, że podobnie jak w cytowanym tekście soborowym także u autora *Arki Testamentu* lęk staje się ostatecznie częścią procesu uświęcenia, doświadczenia zamieszkania Boga w duszy oraz oglądania Go dzięki cnocie wiary. Świadoma akceptacja dystansu prowadzi do jego przezwyciężenia w stanie oczyszczenia i komunii. Powracając teraz do kontekstu lęków człowieka baroku można jaśniej zobaczyć, jak katolicki teolog proponuje słuchaczom jeszcze jeden rodzaj bojaźni. O ile jednak zwykły strach niesie w sobie także pozytywne możliwości mobilizacji i staje się autentyczną szansą<sup>14</sup>, o tyle perspektywa religijna wydatnie rozszerza tę skalę.

W ślad za nauczaniem św. Pawła Starowolski przedstawia spotkanie człowieka z Bogiem w Eucharystii w sposób ambiwalentny, gdyż może być ono zarówno nadprzyrodzonym darem, jak też powodem do oskarżenia. Ostateczny wynik zależy od ludzkiego wyboru, stąd też lęk pełni funkcję bastionu oddzielającego osobę od sfery grzechu oraz czynnika ułatwiającego podjęcie właściwej decyzji. Aluzją do myśli Apostoła Narodów jest motto całej mowy: „Probet autem seipsum homo & sic de pane illo edat” („Niech przeto człowiek baczy na siebie samego, spożywając ten chleb”, por. 1 Kor 11, 28<sup>15</sup>), powtórzone nieco dalej również jako biblijna podstawa napomnienia o koniecznym oczyszczeniu. Trzeba wszakże pamiętać, że za tym postulatem kryje się założenie wolności człowieka i jego możliwości określania nadprzyrodzonego kształtu swego życia. Temat wolności wpisanej w alternatywę zbawienia lub potępienia ukazuje z kolei wykładnia porównania manny jako figury Eucharystii do koriandra<sup>16</sup>:

Manna była figurą Naświętszego Sakramentu i dla tego też swoją figurą była podobna do koryandry: iż jako gdy koryandrę człowiek gryzie, nic mu nie szkodzi, ale jeszcze złe humory z niego wygania, a kiedyby psa nią okarmił, tedy rozpadnie się i zdechnie. Tak kiedy człowiek sprawiedliwy, jakowy naprzykład był Job święty [...], takowy gdy pożywa Naświętszego Sakramentu, łaskę sobie w niebie jedna, łączy się z Panem Bogiem swoim i zostaje pewien żywota wiecznego według obietnice Pańskiej: Qui manducat hic panem, vivet in aeternum. Ale kiedy go da psu, to jest czło-

---

<sup>14</sup> Por. Z. Kuchowicz, *Człowiek polskiego baroku*, dz. cyt., s. 197.

<sup>15</sup> Przekład wg *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńieckich (Biblia Tysiąclecia), wyd. IV, Poznań 1996. Starowolski mylnie podaje 2 rozdział tegoż listu, natomiast cytat odpowiada przekładowi Wulgaty, por. *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*, [w:] [http://www.vatican.va/archive/bible/nova\\_vulgata/documents/nova-vulgata\\_nt\\_epist-i-corinthios\\_lt.html#11](http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_nt_epist-i-corinthios_lt.html#11) (25.09.2010).

<sup>16</sup> W botanice: *Coriandrum sativum*.

wiekowi grzesznemu, tedy się rozpuknie i zdechnie. Bo grzesznego człowieka sam Pan Zbawiciel psem nazywa, gdy u Mateusza świętego mówi: Non est bonum mittere panem filiorum canibus. A takim psem był Judasz, który wzięwszy w usta swoje Ciało i krew Pana Zbawiciela swojego, zapomniał zaraz od stołu odszedwszy dobrodziejstwa tak wielkiego [...]. Poszedł do Żydów szukając pieniędzy i sprzedał Pana swojego. A pieniądze odebrawszy crepuit medius & diffusa sunt viscera eius<sup>17</sup>

Ujmując myśl w wyrazistej formule kontrastowej, którą tworzy przeciwstawienie słownictwa odnoszącego się do świętości określeniom o mocnej negatywnej specyfice, zwłaszcza zaś zestawienie Pana Boga i psa oraz postaci Joba i Judasza, autor wyraża zależność skutków Eucharystii od postawy moralnej człowieka, czym podkreśla jego wolność. Nie prowadzi to do bezkrytycznej ufności w ludzką dojrzałość, przeciwnie – druga część kazania zawiera dygresję na temat „nadmiaru” wolności. Pisze Starowolski, że w ojczyźnie „wolność zbytnia panuje”, a czyni to, wspominając wysoką liczbę „niedbałych” katolików, zaś nieco dalej wskazuje na obecność w życiu społecznym „heretyków”, wyznając, że „z wolności nieukaranej pochop do wszytkiej swejwoli mamy”<sup>18</sup>. Swawola rozumiana jest jako brak posłuszeństwa wobec prawa kościelnego i nauki Pisma Świętego (w tej charakterystycznej kolejności) oraz jako postępowanie „według upodobania swojego”, „podług wolej i zdania naszego” w dziedzinie moralności, wykładu Pisma Świętego, życia sakramentalnego, a zatem także w zakresie duchowości. Można stąd wnioskować o odwołaniu poczynionym do teologii protestantów, która opierając się na zasadzie *sola Scriptura* i odrzucając katolicki sens eklezjalności, dawała wierzącemu mandat do czytania Biblii oraz otwierała możliwość indywidualizacji życia duchowego<sup>19</sup>.

Szymon Starowolski łączy zatem tematykę Eucharystii z kwestią wolności człowieka. W ten układ wartości wpisany został jednak religijny lęk, który wynika ze świadomości grzechu, ze znajomości konsekwencji złączenia grzechu ze świętością w akcie świętokradztwa oraz z nieufnej postawy wobec wolności. Pojęcie lęku łączy się ściśle z karą rozumianą bądź jako eschatologiczne następstwo wolnego odrzucenia łaski, bądź jako element

---

<sup>17</sup> S. Starowolski, *O godnym przygotowaniu...*, dz. cyt., s. 52.

<sup>18</sup> Tamże, s. 53.

<sup>19</sup> Wyrazem tej indywidualizacji mogą być także wewnętrzne podziały w obrębie reformacji. Warto pamiętać, że akurat w kwestii lektury Biblii strona protestancka przyznawała człowiekowi więcej wolności niż katolicka.

potrzebny w zachowaniu moralnej i dogmatycznej dyscypliny. W obydwu wypadkach kara funkcjonuje jako środek umożliwiający konieczne oczyszczenie<sup>20</sup>, przy czym obawa potępienia w zamyśle autora nie powinna się ziścić (tzn. człowiek nie powinien jej doświadczyć), natomiast kara doczesna jako sposób funkcjonowania prawa winna jeszcze w większym stopniu kształtować życie religijne i społeczne. Autor kazania staje się wyrazicielem nauczania Soboru Trydenckiego, które przewiduje stosowanie środków karnych w procesie utrzymania czystości wiary i obyczajów<sup>21</sup>.

## Struktura oczyszczenia

Zadanie oczyszczenia życia duchowego człowieka jawi się jako konsekwencja wejścia w perspektywę zjednoczenia eucharystycznego. Spotkanie z wielką tajemnicą wiary i obecności Pana wymaga głębokiego przeobrażenia, aby można było cieszyć się nadprzyrodzonymi owocami Komunii, a jednocześnie uniknąć zgubnych skutków świętokradztwa. Lęk staje się punktem wyjścia do współpracy z Bogiem i postępu duchowego. Przypominając, że „Prope est Dominus timentibus eum” (zob. Ps 31), Starowolski odsyła do nauczania św. Pawła, aby na próżno nie przyjmować łaski Bożej (zob. 2 Kor 6, 1) i dołącza do tego teologiczny komentarz, w którym zawarta została zasada porządku w przyjmowaniu obecności Chrystusa:

Ale się o to pilno starajcie, żebyście pierwszej przez łaskę Chrystusa Pana w sobie mieli, niżeli go przyjmiecie w Naświętym Sakramencie przy Ołtarzu<sup>22</sup>.

Wymaganie stanu łaski uświęcającej do przyjęcia Komunii Świętej jest kluczowym warunkiem stawianym przez teologię Kościoła katolickiego i wokół niego krąży myśl autora. Uprzednia, przedeucharystyczna obecność łaski stanowi także wyraz podjęcia kooperacji z działaniem Boga, której początkiem jest religijna bojaźń.

---

<sup>20</sup> W nauczaniu kościelnym kara doczesna traktowana była jako czynnik umożliwiający nawrócenie i wyraz miłosierdzia ocalającego grzesznika, miała więc sens bardzo pozytywny. Świadczyć o tym może myśl Fabiana Birkowskiego: „niechaj cudzołźnicy nie ubezpieczają się na to, iż ich Pan Bóg tak długo nie karał, bo to karanie ciężkie, ba nacięższe od Pana Boga, gdy zwłoczy karanie i nierychło karze” (F. Birkowski, *Kazania na niedziele i święta doroczne*, Kraków 1628, s. 31).

<sup>21</sup> Adriano Prospero wskazuje na inną tendencję Kościoła, by mianowicie w odniesieniu do wiernych stosować surowe reguły prawa i zmuszać ich nawet pod groźbą kary do ortodoksji, natomiast wobec pogan, ale także innowierców używać metody apostołskiej opartej na perswazji. Por. A. Prospero, *Misjonarz*, [w:] *Człowiek baroku*, red. R. Villari, tłum. B. Bielańska, M. Gurgul, M. Woźniak, Warszawa 2001, s. 201 n.

<sup>22</sup> S. Starowolski, *O godnym przygotowaniu...*, dz. cyt., s. 51.

We wstępie do kazania Starowolski nakreśla cały schemat pracy nad sobą, która staje się zadaniem człowieka. Czyni to, dokonując alegorycznej wykładni elementów starotestamentalnej arki. Najpierw wyraźnie podkreśla Boże polecenie, aby przybytek został wykonany ze szczególną dbałością o formę i na tej postawie opiera argument *a minore ad maior* stwierdzający, że skoro w Starym Przymierzu Bóg życzył sobie tak rzetelnej pracy, to tym bardziej jest ona obowiązkiem uczestnika spotkania eucharystycznego. W konsekwencji zostaje sformułowany program oczyszczenia pozwalający na skuteczną realizację tegoż zadania. Jak początkowym elementem pracy nad budową arki było przygotowanie drewna, tak w dziedzinie duchowej odpowiada mu odwrócenie się od grzechu:

Arkę tedy serca naszego mamy ochędożyć spowiedzią świętą i pokutą ze wszystkich nieprawości naszych tak jakobyśmy to pierwszej drzewo jakie do budynku naczynia jakiego ze skóry i niepotrzebnych trzasek ostrugali<sup>23</sup>.

Analogia podkreśla zasadniczą rolę, jaką spełnia sakramentalne pojednanie wraz z dziełami pokuty. Na tym etapie szczególnie ważna jest także cnota pokory, która stanowi konieczny warunek efektywnego zbliżenia do Chrystusa:

Bernat święty powiedział, iż *Decor animae humilitas est*. A na drugim miejscu: *Semper solet esse gratiae Divinae familiaris virtus humilitas*. Abowiem bez tej cnoty pokory świętej i doczesnej rzeczy namniejszej u Pana Boga [...] uprosić nie możemy, a cóż żywota wiecznego, który nam przez pożywanie Ciała swojego przenaświętszego przynosi, ani pomyślaj<sup>24</sup>.

Uniżenie ma tutaj znaczenie ogólne, jako szerszy fundament chrześcijańskiej duchowości, a także szczególne, gdy łączy się z żalem za grzechy oraz zadośćuczynieniem i dlatego stanowi wyraz bezpośredniego przygotowania do przyjęcia Eucharystii. Cytując pouczenie papieża Euchariusza, Starowolski stwierdza, iż pewien rodzaj bólu serca powinien towarzyszyć człowiekowi także w czasie przyjmowania Komunii Świętej:

Hunc panem cum maximo dolore & poenitentiae satisfactione accipere debemus<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 49.

<sup>24</sup> Tamże, s. 55.

<sup>25</sup> Tamże.

Nawrócenie, odprawianie pokuty oraz odzyskanie łaski uświęcającej nie oznaczają zatem porzucenia lęku jako właściwej postawy duchowej. Staje się on trwałym podłożem eucharystycznego zjednoczenia, o ile łączy się z pokutą. W części poświęconej ludziom świeckim autor kazania zwraca uwagę na znaczenie bojaźni eschatologicznej, która powinna towarzyszyć chrześcijaninowi, tak by uczestniczył we Mszy Świętej:

[...] z bojaźnią wielką, tak jakoby się już na śmierć samę gotował i miał obecnie stać przed majestat Sędziego żywych i umarłych [...]. A tak o jednym warmińskim biskupie czytałem, iż gdy się do Mszei świętej gotował, tedy się tak dysponował, jakoby to już na śmierć będąc gotowym stawić się miał zaraz przed majestat Pański, gdyby go był zawołał<sup>26</sup>

Pamięć o sędzie indywidualnym staje się czynnikiem utrzymującym postawę pokory oraz zapewniającym szczególną stabilizację życia duchowego, skoro cnota ta jest jego fundamentem. Dzięki temu dynamizm nawrócenia nie ogranicza się do jednorazowego aktu, ale stanowi trwały element eucharystycznych doświadczeń. Podobnie w postawie kapłana świadomość odpowiedzialności moralnej za grzechy ma towarzyszyć sprawowaniu każdej Najświętszej Ofiary, i to nie tylko w formie początkowego aktu pokutnego, ale także później:

[...] kościół święty postanowił, aby kapłan przystępując do Ołtarza, lubo z największym przygotowaniem swoim, spowiedzią, skruchą i żalem za grzechy swoje przystępuje, przecie znowu dał się winnym Panu Bogu z nieprawości swoich mówiąc: Confiteor Deo etc. A omywszy łzami sumnienie swoje przedtym po wtóre omywał ręce swoje do ofiarowania hostyjei przystępując [...]. A żałował zaraz za namniejszy grzech powszedni, którym majestat Boski obraził już po uczynionej spowiedzi i przy ubieraniu się do Mszei<sup>27</sup>

Żal za grzechy staje się nieodłączną częścią sprawowania posługi kapłańskiej. Pojawia się, zgodnie z regułą wytyczoną przez kościelne prawo, w formie sakramentalnej spowiedzi traktowanej maksymalistycznie, a także w dwu szczególnych momentach Mszy Świętej, tj. w akcie pokuty i w modlitwie przy *lavabo*, jednak i do tego się nie ogranicza. Ostatnie zdanie sugeruje, że należy aktualizować żal po każdym grzechu, nawet najmniejszym i powszednim, uczynionym już w bezpośredniej bliskości sakramentu. Za

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 56.

<sup>27</sup> Tamże, s. 51.

tymi napomnieniami kryje się oczywiście przekonanie o realnej skłonności człowieka do złego; o tym, że możliwość grzechu czyha właściwie wszędzie i obejmuje potencjalnie całe życie.

Analogiczne uwagi padają w odniesieniu do ludzi świeckich, co można zresztą aplikować i do księży. Obok pokory, uniżenia i oczyszczenia sumienia pojawia się tu wątek umartwień w formie postu, dyscypliny, włosiennicy, braku snu oraz upadania na twarz. Asceza łączy się z rozważaniem męki Pańskiej, które jest wyrazem przeżywania Mszy jako najświętszej ofiary, a także z dziękczynieniem za dobro Eucharystii. W charakterystyczny dla siebie sposób pisarz dołącza jeszcze jedno napomnienie do skruchy i obfitych łez<sup>28</sup>.

Metoda ciągłego aplikowania żalu powiązana z pamięcią o winach stanowi też pomoc w realizacji drugiego etapu przygotowania do Komunii zaczerpniętego z przywołanej na początku alegorii arki-duszy. Starowolski poleca tutaj budowanie arki z „wychędożonych i wyheblowanych deszczek”, co w sensie właściwym oznacza „mocne przedsięwzięcie nie wracać się do pierwszych grzechów”<sup>29</sup>. Napomnienie dotyczy konsekwencji chrześcijańskiego życia i w odniesieniu do kapłana przyjmuje postać konkretnych wezwań, aby nie ważył się łączyć sprawowania świętej posługi ze swobodą życia obrazowaną przez motyw kufla, przy którym spędził całą noc; podobnie nie wolno mu tymi samymi wargami, które wymawiają święte słowa, wypowiadać krzywoprzysięstw, bluźnierstw ani nieskromnych żartów; pada także przestroga przed interesownym traktowaniem liturgii. Konkretyzm wezwań można potraktować jako żywą reakcję na obserwowane nadużycia. Natomiast od strony pozytywnej cechą życia kapłana powinna stać się prostota i szczerść<sup>30</sup>.

Poruszając problematykę nawrócenia, Starowolski mówi także o znaczeniu chrztu świętego jako sakramentu inicjującego życie chrześcijańskie poprzez włączenie człowieka w tajemnicę paschalną Chrystusa. Eucharystia została świadomie ustanowiona w kontekście męki, aby wyrazić prawdę, iż może być udzielana tylko tym, którzy zostali obmyci krwią Zbawiciela z grzechu pierwородnego. Dlatego właśnie, obserwując dzieło licznych kon-

---

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 54.

<sup>29</sup> Tamże, s. 49.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 50.

wersji do Kościoła, należy zachować daleko idącą ostrożność wobec byłych heretyków, mahometan czy ludzi wychowanych bez chrztu<sup>31</sup>. Ze względu na ukazane związki przyjmowania sakramentu z problematyką moralną nie można również udzielać Komunii Świętej ludziom, którzy grzeszą w sposób jawny. Wymienione zostają takie grzechy jak lichwa, cudzołóstwo, tyrania (zabójstwo, okrucieństwo). Autor raz jeszcze sięga do motywu lęku przed sądem Boskim, aby pobudzić poczucie odpowiedzialności szafarza<sup>32</sup>.

Odwróceniu się od grzechu powinno towarzyszyć pogłębione zaangażowanie w modlitewne przeżycie eucharystycznego spotkania. Dynamika działania władz duszy traci swój przedmiot, lecz nie może zostać skierowana w próżnię. Jej właściwym celem staje się od teraz sam Bóg i wszystkie sprawy, które się z Nim łączą. Obrazowo zostało to przedstawione w układzie tego fragmentu Księgi Rodzaju, który zawiera opis pozostawienia przez Abrahama osła i sług przed wstąpieniem na górę Moria:

Tak też gdy mamy iść do stołu Pańskiego, zostawmy w domu wszystkie myśli o tym osle ciała naszego, o czeladzi i o pompie tego świata, a odprawivszy przystojnie nabożeństwo nasze, wrócimy się też do gospodarstwa naszego, ale nie tak chciwie i nie tak łakomie, jako świat po nas wyciąga [...] <sup>33</sup>

Właściwe przeżycie Komunii świętej domaga się głębokiego skupienia oraz dystansu zarówno do swej osoby, jak też dóbr tego świata. W tym ustępie cała ta sfera ma znaczenie pozytywne, jest przecież przedstawiona jako „dom” i „gospodarstwo”. Zapewne rzecz dotyczy zakresu spraw i obowiązków wolnych od grzechu, choć i ten rejestr musi zostać odsunięty w imię podtrzymania charakteru unii wyznaczonego świętością Bożej tajemnicy. Opierając się na tekście świętego Bernarda, Starowolski widzi tu miejsce na pozostawienie starań, niepokojów, trosk, udręk i służby („*curae, sollicitudines, anxietates, poenae, servitutes*”), by z drugiej strony można było skierować ku Bogu intencje, myśli, zamiary i uczucia („*intentiones, cogitationes, voluntates, affectiones*”). Jest zatem zjednoczenie sakramentalne przestrzenią głębokiego doświadczenia, w którym człowiek transcenduje swój zwykły sposób działania i odnajduje nową przestrzeń wolności w akcie głębokiej adoracji. Postawę skupienia objaśnia tu jeszcze nazwa góry,

---

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 52 n.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 52.

<sup>33</sup> Tamże, s. 56.

na którą wstąpił Abraham: „Pan widzi” („Deus videt”), czy nawet „Pan jest widziany” („Deus videtur”). Zaczerpnięta od Doktora Miodopłynnego etymologia ponownie podkreśla związek Eucharystii z relacją wzajemnego spoglądania na siebie człowieka i Boga. Patrzenie może być sygnałem wskazującym na modlitwę szczególnego skupienia, nawet o cechach mistycznych, jakkolwiek bezpośrednio niewzmiankowanych. Należy w każdym razie zauważyć związek tajemnicy ołtarza z codziennością, gdy bowiem człowiek angażuje się głęboko w kontakt z Chrystusem, zostaje przez tę modlitwę przemieniony, tak że może na nowo i w innej perspektywie podjąć swe obowiązki.

Ostatnią częścią alegorii arki-duszy jest stabilizacja osiągnięć ascetycznych oraz życie pełne miłości:

A na koniec miłością doskonałą i świętobliwością niezmażaną jako złotem naczystszym ochędożmy tę Arkę serca naszego [...]. A tak we wszelkiej napotym pobożności żyjąc starajmy się, abyśmy mieli na głowach naszych korony, których nie daje najwyższy monarcha Chrystus Jezus, jeno tym, którzy zwyciężają namiętności swoje naprzód, a potem wszystkie nieprzyjacioły: ciało, świat i Czarta<sup>34</sup>.

Dwa elementy wystroju Arki związane są z dwoma aspektami duchowej dojrzałości: „złoto” oznacza „miłość”, natomiast „korona” łączy się ze „zwycięstwem” nad trójką nieprzyjaciół zbawienia. Na tym etapie dusza może już cieszyć się owocami działania łaski oraz swej pracy. Przedstawiony obraz ukazuje człowieka jako zwycięzcę, który dokonawszy dzieła poskromienia namiętności, panuje nad samym sobą, a w istocie uczestniczy w królewskiej władzy Chrystusa. Jeśli zatem polski autor tak usilnie podkreśla znaczenie lęku, czyli moralnego, duchowego i psychologicznego niepokoju, to perspektywę rozwoju życia duchowego u wiernego przystępującego do sakramentu Ciała Pańskiego ukazuje również wyraźnie. O ile bojaźń stanowi znak pokornej świadomości statusu grzesznego stworzenia stawającego wobec najwyższych tajemnic Boga, o tyle wizja zwycięstwa i pokoju jest przyczyną celową uzasadniającą podjęcie tych trudnych wymagań. Najpierw należy umrzeć „ciału, światu i pożądlivościom”, by następnie poprzez tajemnicę Eucharystii „żyć Bogu”<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Tamże, s. 49 n.

<sup>35</sup> Tamże, s. 52.

## Perspektywa zjednoczenia eucharystycznego

Motyw bojaźni Bożej, tak często poruszany w kazaniu, wskazuje na perspektywę zjednoczenia człowieka z Chrystusem w tajemnicy Eucharystii. Jeśli lęk jest potrzebny, to właśnie jako konieczny warunek dostąpienia udziału w nowej rzeczywistości. W ten sposób myśl Starowolskiego objawia ufundowany na teologii katolickiej głęboki optymizm, który warto bliżej scharakteryzować. Mszę Świętą można więc pojmować jako źródło łaski w znaczeniu ogólnym, o czym świadczy miano „skutecznego lekarstwa dającego zbawienie” („humanane salutis efficax medicina”)<sup>36</sup>. Ów dar zostaje udzielony w obrębie relacji, której cechą jest też głębokie zaangażowanie modlitewne prowadzące ku naśladowaniu Pana:

[...] quatenus ex consideratione tantae sanctitatis cum maiore veneratione Eucharistiam percipiatis & imitari passionem meam desideretis<sup>37</sup>

Formami współpracy są tutaj: rozważanie świętości oraz przyjmowanie Sakramentu ze wzrastającą czcią. Medytacja łączy się harmonijnie z liturgią, by przez uczestnictwo w żywej pamiętce Jezusowej męki człowiek został włączony w dynamikę eucharystycznego oddziaływania.

Obok tego Msza jest czynnikiem wzbudzającym przeżycia bardziej aktualne, związane z bieżącą chwilą, a zatem bliższe także doświadczeniom psychologicznym.

W kazaniu pojawia się tekst ujmujący ten temat z punktu widzenia człowieka:

A im najczęściej będziem się do stołu Pańskiego przygotowywać, tym większy smak chleba tego niebieskiego uczujem<sup>38</sup>.

Porównawcza forma zdania („im..., tym...,”) służy prezentacji teologicznego wątku współpracy osoby ludzkiej z Bogiem w kontekście zjednoczenia eucharystycznego. Do możliwości człowieka należy oczywiście odpowiednie przygotowanie, ale także, co warto zauważyć, częstotliwość korzystania z Komunii Świętej. O tym, że sens zdania dotyczy właśnie tej nadprzyrodzonej uczy, a nie samego uczestnictwa we Mszy Świętej świadczy określenie „do stołu Pańskiego”. A zatem częstotliwość komunikowania

---

<sup>36</sup> Tamże, s. 56.

<sup>37</sup> Tamże. Starowolski cytuje tu Anzelma.

<sup>38</sup> Tamże, s. 54.

staje się dostępnym człowiekowi środkiem pomnożenia duchowego doświadczenia<sup>39</sup>. Jest ono ewokowane za pomocą słowa „smak”, które w języku literatury duchowej często służy do wyrażania charakteru wewnętrznych doznań, by przywołać choćby wezwanie Psalmisty: „Skosztujcie i zobaczcie, jak dobry jest Pan” (Ps 34[33], 9), czy tradycję pojmowania *lectio divina* jako spożywania słowa (*ruminatio*). Tutaj uzasadnienia dla wyrażenia dostarcza postać Eucharystii („chleba niebieskiego”). Udziałem człowieka staje się zatem „czucie smaku” tego chleba, co znaczy, że Boska rzeczywistość jest uchwytana dla jego władz współpracujących z cnotami i darami Ducha Świętego. W Komunii kryje się rodzaj duchowego komfortu podobnego do spożywania smacznych potraw oraz transcendowanie naturalnego sposobu życia. Pożądanym dla człowieka stan pozostaje uzależniony od jego własnego zaangażowania; tekst zdaje się sugerować nawet, że ilość Komunii wyznacza skalę religijnego przeżycia; stanowi też harmonijne ujęcie dwóch umownych etapów wpisanych w strukturę Komunii, tj. oczyszczenia i zjednoczenia.

Następujący po cytowanym zdaniu fragment z pism św. Bernarda nie tylko pozwala odnaleźć teologiczne tło dla twierdzenia Starowolskiego, ale przede wszystkim podaje bliższą charakterystykę działania Boga:

Duo enim illud Sacramentum operatur in nobis ut videlicet & sensum minuat in minimis, & in gravioribus peccatis tollat omnino consensum. Si quis vestrum non tam saepe modo, non tam acerbos sensit iracundiae motus, invidiae, luxuriae aut caeterorum huiusmodi, gratias agat corpori & sanguini Domini, quoniam virtus Sacramenti agit in eo<sup>40</sup>.

U początkujących chrześcijan Najświętszy Sakrament temperuje życie zmysłowe i usuwa przyzwolenie na grzech ciężki. Przejawami działania

---

<sup>39</sup> W tym miejscu warto przywołać charakterystykę problemu częstotliwości przyjmowania Komunii Świętej w odniesieniu do Kościoła powszechnego: „Zachęcano do częstej komunii świętej, która stała się jednym z ulubionych tematów malarstwa religijnego, poczynając od Buonsignore Cacciaguerry i Lorenzo Davidico. Jednak tylko najbardziej gorliwym pozwalano na komunię cotygodniową. Do jeszcze większej rzadkości należały przypadki, kiedy pozwalano na codzienną komunię świętą” (L. Mezzardi, *Odnowa Kościoła (1545–1598)*, [w:] C. Brovotto, L. Mezzardi..., *Historia duchowości*, t. 5: *Duchowość chrześcijańska czasów nowożytnych*, tłum. E. Dobrzelecka, Kraków 2005, s. 47). Natomiast sytuację w Kościele polskim charaktryzuje K. Górski: „Ustała się w tym czasie zwyczaj, że księża komunikują celebując w niedziele i święta, diakoni komunikują dwa razy na miesiąc, klerycy – raz w miesiącu, świeckich zachęca się, by przystępowali do komunii św. częściej niż raz do roku” (K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 196).

<sup>40</sup> S. Starowolski, *O godnym przygotowaniu...*, dz. cyt., s. 54.

mocy Boskiej staje się zmniejszona częstotliwość i intensywność odczuwania poruszeń prowadzących do grzechów. Uważna obserwacja siebie pozwala zatem katolikowi dostrzegać znaki działania Boga, które są uchwytnie dla jego poznania<sup>41</sup>. W ten sposób może utwierdzać się w przekonaniu, iż spożywanie Ciała Pańskiego jest realną i skuteczną pomocą w zjednoczeniu z Chrystusem. Poznawalność z punktu widzenia człowieka staje się ważną cechą eucharystycznej Komunii. W ten sposób rzeczywistość niewidzialna manifestuje swoją obecność w dostrzegalnych formach, bardzo cenionych przez przedstawicieli reformy katolickiej, dla których liczył się fakt, iż zewnętrzne znaki dzięki swym relacjom do desygnatów wprowadzają człowieka w głąb misterium. Andrew Greely stwierdza, iż w myśli katolickiej więź między elementem Boskim a ludzkim można określić jako metaforę-analogię, która oznacza realną partycypację tego, co naturalne, w tym, co nadprzyrodzone, w przeciwieństwie do teologii reformacji akcentującej moment niepodobieństwa natury do Boga. Jeżeli stworzenie objawia Boga, a człowiek poprzez obserwację swej natury może wznieść się w stronę Stwórcy, to tym bardziej dzieje się tak w wypadku zaangażowania sakramentalnego, ponieważ sakrament można rozumieć jako taki właśnie związek niewidzialnego z widzialnym:

A metaphor is a two-way street. The words „metaphor”, „sacrament”, „mystery”, and „symbol” can be used interchangeably in this context [...]. [...] in the sacramental comparison of human love with divine love, the passionate man and woman understand God better as they grasp that God loves like they do, only more so. But the participation of both loves in one another through the metaphor also enlightens the man and woman about their own love [...].

Catholicism, in its better moments, feels instinctively that nature does not defile spirit but reveals it<sup>42</sup>.

Znaki, takie jak zmiany w odczuwaniu poruszeń prowadzących do grzechu, należą do dziedziny natury, dlatego i do nich odnosi się powyższe spostrzeżenie. Idąc za sugestiami Starowolskiego, można dojść do wniosku, że człowiek potrafi wykorzystać szansę, jaką stanowi poznawalność swej

---

<sup>41</sup> Podobnie T. Merton wskazuje na znaki, po których można poznać skuteczność systematycznie praktykowanej medytacji. Por. T. Merton, *Kierownictwo duchowe i medytacja*, Kraków – Niepokalanów 1995, s. 68–73.

A. Greely, *The Catholic Imagination*, Berkeley and Los Angeles, California 2000, s. 9 n.

więzi z Bogiem do jej umocnienia. Trzeba tu jednak dokonać pewnego poznawczego uściślenia. Otóż idea analogii w tym miejscu, w którym zakłada partycypację, wnosi obok metaforyczności opartej na podobieństwie także relację metonimiczną opartą na realnej przynależności<sup>43</sup>. W cytacie z dzieła św. Bernarda dominuje właśnie idea partycypacji-metonimii, gdyż zwracając uwagę na zmniejszoną afektywność, krakowski kaznodzieja widzi w tym zjawisku przede wszystkim skutek zapoczątkowany przez przyczynę (Eucharystię). Wypowiedź polskiego autora oraz użyty przez niego cytat należy jednak umieścić w tym samym nurcie refleksji, która skłania do poznawania rzeczywistości transcendentnej za pośrednictwem obserwacji natury, także ludzkiej. Zresztą w innych miejscach w kazaniu występuje idea czystego podobieństwa pomiędzy elementem naturalnym a Boskim, gdy mowa o koriandrze jako o znaku sakramentu ołtarza. Pojawia się także rozumienie relacji natury do nadprzyrodzoności jako i podobieństwa (metafory), i związku realnego (metonimii) w cytowanym już zdaniu o „smaku chleba niebieskiego”. Związek realny polega na tym, że chleb istotnie staje się materią Eucharystii, chociaż traci swą substancję, natomiast podobieństwo dotyczy pojęcia „smaku” użytego tu w sensie przenośnym do oznaczenia doświadczeń duchowych. W odniesieniu do Starowolskiego można też mówić o dwóch wymiarach metafory ukazanych przez Greely’ego, tj. o poznaniu Boga przez analogię oraz o kształtowaniu swego życia miłości na wzór percypowanej rzeczywistości. Za każdym razem inny jest przedmiot działania. W polskim kazaniu z jednej strony obserwacja ludzkiej natury pozwala odczytać działanie łaski Bożej, a z drugiej to właśnie poznanie Chrystusa w Jego świętości (*mysterium tremendum*) stanowi punkt wyjścia do systematycznej pracy nad sobą.

Dopełnieniem rozważań na temat perspektywy zjednoczenia eucharystycznego jako zasady organizującej proces wewnętrzznego oczyszczenia niech będzie odwołanie do jeszcze jednego tekstu zaczerpniętego od św. Bernarda, w którym pojawiają się utrzymane w stylu wysokim określenia Najświętszego Sakramentu:

---

<sup>43</sup> Ta różnica między metaforą a metonimią jest bardzo ważna dla nauki o języku, tymczasem Greely przez pojęcie metafory rozumie jedno i drugie, tj. analogiczne podobieństwo bytów pod względem *tertium comparationis* oraz ich wzajemne realne związki.

Haec sunt vere festa Paschalia, haec sunt gaudia & fercula vitalia iustorum, haec sunt spirituales deliciae iustorum & Sanctorum. Hic bibuntur in loco uberi torrentes lactis, flumina mellis, liquores balsami caelestis<sup>41</sup>.

Niektóre spośród tych określeń bardzo wyraźnie odwołują się do wrażeń zmysłowych, zwłaszcza do smaku („mleko”, „miód”), ale także zapachu („balsam”). Intensywność doznań wyrażana jest za pomocą metafor, w których podkreślona została „ilość” substancji („potoki”, „rzeki”, „strumienie”), a także znaczenie ich „ciągłego uzupełniania”. Przyjmujący Komunię staje się zatem uczestnikiem szczególnego doświadczenia duchowego nasycenia i radości, która występuje w wielkiej „ilości” oraz jest stale uzupełniana. Raz jeszcze wykorzystana została omawiana wyżej cecha metaforyczności języka, ponieważ odwołanie do doznań zmysłowych służy do wypowiedzenia prawdy należącej do innego porządku niż naturalny. Można tu zauważyć szersze ujęcie przywołanego uprzednio wyrażenia „smak chleba niebieskiego”. O ile jednak to ostatnie jest i metaforą i analogią (w znaczeniu realnego związku, metonimii), o tyle łacińskie określenia Bernarda zawierają elementy metaforyczne, bo przecież tylko przenośnie Eucharystia ma coś wspólnego z mlekiem, miodem czy balsamem.

W tak przedstawionym doświadczeniu można zauważyć także antycypację rzeczywistości echatologicznej. Człowiek już na ziemi spożywa „balsam niebieski”, uczestnicząc w „uczcie życia wiecznego sprawiedliwych”. Poruszając raz jeszcze wątek „wielkiej ilości” łask, Starowolski formułuje modlitwę, w której dusza prosi, by mogła zostać napełniona „miłosierdziem nieogarnionym”, „łaskami niezliczonymi” i Bóstwem Pana, co w konsekwencji pozwoli dostąpić spełnienia Jezusowej obietnicy wprowadzenia jej do „chwały widzenia rzeczywistego istności Boskiej”<sup>45</sup>. Taka kontemplacja staje się ostatecznym celem zjednoczenia eucharystycznego, racją podjęcia całego dzieła ascezy oraz nagrodą za wierną współpracę z łaską sakramentu.

\*\*\*

Na tle panoramy ówczesnych lęków o rozmaitej proveniencji i w różnym stopniu dotyczących odbiorców mowy, bojaźń, o której traktuje Starowolski, jest żywionym przez człowieka lękiem religijnym, wynikającym ze świadomości grzechu i dystansu dzielącego go od Chrystusa obecnego

<sup>41</sup> S. Starowolski, *O godnym przygotowaniu...*, dz. cyt., s. 54.

<sup>45</sup> Tamże, s. 54 n.

w Eucharystii oraz z nieufności wobec własnej wolności. Wychodząc od stylistyki Soboru Trydenckiego, polski autor używa nazwy „straszna ofiara Sakramentu Naświętszego”. Przeżycie *mysterium tremendum* staje się jednak punktem wyjścia oczyszczenia zmierzającego aż do zjednoczenia z Chrystusem, co nadaje tej postawie znaczenie pozytywne. Człowiek pojmowany jest jako istota wolna, która bierze odpowiedzialność za budowanie swej więzi ze Zbawicielem i może realnie wpływać na jej kształt także poprzez częstotliwość przystępowania do Komunii. Z drugiej strony wolność wyraża się w posłuszeństwie prawu Kościoła i dlatego kara jawi się jako skuteczny i pożądany środek do realizacji celów.

Rozpoczęte przy udziale lęku dzieło oczyszczenia polega w pierwszym rzędzie na radykalnym odwróceniu się od grzechu poprzez spowiedź, pokutę, żal, zadośćuczynienie oraz praktykowanie pokory. Bojaźń staje się czynnikiem nieustannie formującym duchowość eucharystyczną jako wyraz rozumienia jej świętości, jako obawa przed sądem, bądź też w związku z żalem wzbudzonym za najmniejsze uchybienie moralne ze strony kapłana. W dalszej kolejności człowiek powinien pracować nad tym, by jego życie było konsekwencją przemiany, co w zakresie modlitwy polegać będzie na skierowaniu władz duszy ku Chrystusowi, z którym Eucharystia jednoczy. W opisie tej głębokiej i pełnej skupienia medytacji, czy może kontemplacji ważną rolę odgrywa motyw wzajemnego spoglądania na siebie człowieka i Boga. Na ostatnim etapie ludzki podmiot o utrwalonej postawie duchowej przeżywa zjednoczenie z Bogiem w miłości ze świadomością zwycięstwa odniesionego nad nieprzyjaciółmi zbawienia.

Mówiąc o łaskach Komunii Świętej, podkreśla się jej rolę jako przyczyny celowej, uzasadniającej podjęte wcześniej dzieło oczyszczenia. Obok daru, jakim jest zbawienie, udziałem człowieka staje się także subiektywne doświadczenie tej tajemnicy wiary, w którym zawiera się rodzaj komfortu („czucie smaku chleba niebieskiego”) oraz transzendencja naturalnego sposobu życia. Ujęcie Starowolskiego wyraża szczególną cechę teologii Kościoła katolickiego, którą A. Greely nazwał „metaforycznością”, a która zawiera się w stwierdzeniu, że pomiędzy naturalnym a nadprzyrodzonym zachodzi związek podobieństwa oraz realnej przynależności i dlatego dziedzina ludzka objawia rzeczywistość wyższą. W odniesieniu do autora kazania znaczy to, że moc działania łaski Eucharystii jest zauważalna na płaszczyź-

nie dostępnej ludzkiemu poznaniu, bo w obserwacji psychologicznej. Tak przedstawiona droga człowieka wychodząca od lęku znajduje swój kres w eschatologicznym zjednoczeniu z Bogiem.

**An attitude of fear towards Holy Communion in the sermon *On an appropriate preparation for taking the Most Holy Sacrament (O godnym przygotowaniu się do przyjęcia Naświętszego Sakramentu)* by Szymon Starowolski (1649)**

Summary

This article presents a problem of fear which arises in the face of the Holy Communion. Being an expression of the consciousness of sin and of human status it becomes also a beginning point of spiritual way right up to sacramental and personal union with God. In connection with this in Starowolski's sermon there is the description of the development of religious life from the act of rejection sins via the life of virtues and the special kind of prayer, concentrated on Jesus, to the fruits of Eucharist. This analysis has been made in some important contexts like the worries of baroque man and the teaching of Tridentinum. In this old-Polish piece can be noticed also the very positive vision of a man invited to overcome his faults and to take part in unity with Christ. The human freedom allows him to form that relationship while the power of grace appears in some visible elements of an inner life. The conception by Starowolski constitutes the meaningful realization of the Roman Catholic theology going to take a responsibility for the salvation of the whole world.