

STANISŁAW DĄBEK
Lublin – Warszawa

TEOLOGIA „CZŁOWIEKA WEWNĘTRZNEGO” I STYL POLIFONII FLAMANDZKIEJ XV I XVI STULECIA¹

Styl wielogłosowej muzyki liturgicznej Kościoła zachodniego w jej dziejach kształtowało wiele różnorodnych czynników, nie tylko — co oczywiste — muzycznych. Jednym z nich był niewątpliwie typ pobożności okresu. Trzeba by raczej mówić o pobożności wspólnoty wierzących. Liturgia bowiem ma wymiar wspólnotowy. Kompozytor zaś, aż do XIX w., reprezentował tę wspólnotę. W konsekwencji muzyka liturgii jest przede wszystkim muzyką wspólnoty — ma precyzyjnie ustaloną funkcję. Nie jest więc jedynie zbiorem utworów przypadkowych, przeznaczonych do wykonania okazjonalnych — w kościele lub sali koncertowej.

W badaniach nad wielogłosową muzyką kościelną rzadko uwzględnia się kontekst pobożności–duchowości okresu. Warto więc przypomnieć, że nie jest to propozycja nowa. Dla polifonii flamandzkiej naszkicował ją Heinrich Bessler jeszcze przed II wojną światową. Jego znana praca *Die Musik des Mittelalters und der Renaissance*² współtworzy, przypomnijmy, *Podręcznik muzykologii (Handbuch der Musikwissenschaft)* z lat 30-tych pod redakcją Ernsta Bückena. W jednym z tytułów żywej paginy autor jednoznacznie formułuje temat–problem: *Interpretacja słowa i mistyka niderlandzka (Wortausdeutung und niederländische Mystik)*³. Poświęca jednak niewiele uwagi tej problematyce, ograniczając ją do kilkudziesięciu wersów. Równocześnie pewne myśli, sformułowania związane z tym wielkim tematem rozproszone w różnych partiach pracy, wydają się przemawiać za taką właśnie orientacją interpretacyjną autora.

Bessler lapidarnie szkicuje ten temat w kontekście twórczości mszalnej Ockeghema. W tym gatunku muzyki liturgicznej (*Kultmusik*) — jak podkreśla — preferowanym przez tego mistrza, widać genetyczny związek muzyki i tekstu, który przenika generalnie styl niderlandzki także w późniejszych fazach jego rozwoju, przybierając ustawicznie nowy kształt. Do istoty sztuki niderlandzkiej należy właśnie pogłębiona interpretacja słowa środkami muzycznymi oraz osoba jako adresat (*persönliche Aneignung*). Nie należy jednak rozumieć dosłownie tego stwierdzenia, odnosząc je

¹ Tekst ten zaprezentowałem na XXXIV Ogólnopolskiej Konferencji Muzykologicznej; Gdańsk, Akademia Muzyczna, 21 kwietnia 2005 r.

² H. BESSELER, *Die Musik des Mittelalters und der Renaissance*, Potsdam 1931.

³ *Tamże*, s. 237; także dalsze cytowania.

wyłącznie do pojedynczych słów. Wymiar dzieła sztuki (*zum Thema des Kunstwerks erhoben wurde*) zyskały generalnie określone teksty liturgiczne — a więc nakazane przez Kościół, o czym świadczy także dzieło Ockeghema. Ta ważna zmiana kryterium wyboru tekstów polifonii liturgii dokonała się już wcześniej — w XIV w. Dotychczasowe teksty *proprium missae* przeznaczone pierwotnie do wykonań solowych przez zawodowych śpiewaków (przypomnijmy — np. graduatów, tak popularnych w okresie *Notre Dame*, o czym świadczy repertuar *Magnus liber organi*), zaczęto zastępować wykonywanymi przez wspólnotę tekstami *ordinarium missae* oraz modlitwami naprzemiennymi (*Wechselgebeten*). To akcentowanie aspektu wspólnotowego liturgii stanowi, zdaniem Besselera, nawiązanie do pobożności osób świeckich, późnośredniowiecznej, zrodzonej w Niderlandach *devotio moderna*, której kontynuacja staje się widoczna już przed Ockeghemem — w motecie pieśniowym okresu burgundzkiego i wielogłosowej laudzie. Również dzieło Ockeghema — „staroniderlandzka muzyka kościelna” (*die altniederländische Kirchenmusik*), jak je określa Bessler, ma swoje duchowe zakotwiczenie w tej mistyce niderlandzkiej. Jej narodziny są związane z nazwiskiem bł. Jana van Ruusbroeka († 1381) i Gerarda Groote (1340–1384). Ten typ prostej pobożności *devotio moderna* rozprzestrzenił się także na północne Niemcy. Jej kolejnym ogniwem wraz z ważnym dziełem jest *Naśladowanie Chrystusa* członka wspólnoty kanoników regularnych z Windesheim Tomasa a Kempis († 1471). Ten naszkicowany zaledwie przez Besselera i przytoczony tu (niemal dosłownie) pogląd jest, moim zdaniem, istotny dla założeń interpretacyjnych polifonii liturgii XV i XVI stulecia. Zasluguje z pewnością na rozwinięcie, ponieważ może stanowić interesującą propozycję metodologiczną.

Pobożność okresu uwzględnił także Klaus Hortschansky w studium poświęconym motetowi końca XV w.⁴ Łączył ją z kontemplacją i plastycznością (*Anschauung und Anschaulichkeit*) ówczesnej sztuki silnie oddziałującej na odbiorcę, pozostającej pod wpływem mistyki franciszkańskiej, cysterskiej i dominikańskiej; wymienił także mistykę niderlandzką (z powołaniem się na Besselera) oraz *devotio moderna*. Sporo uwagi poświęcił szczegółowej analizie niektórych rozwiązań technicznych oraz symbolicznie liczb wybranych motetów Ockeghema: *Ave Maria* i *Intemerata Dei Mater*.

1. *Homo internus, homo interior*. Od *devotio moderna* do mistyki XVI stulecia

Typ pobożności *devotio moderna* ma przede wszystkim specyficzny kontekst genetyczny. Powstał poza wspólnotą środowiska klasztoru, tworząc równocześnie nowy rodzaj wspólnoty. Był rozwiązaniem alternatywnym dla m.in. zaznaczającej

⁴ K. HORTSCHANSKY, *Andacht, Anschaulichkeit und Ausdruck in der Motette des späten 15. Jahrhunderts*, w: H. SCHNEIDER (red.), *Die Motette. Beiträge zu ihrer Gattungsgeschichte*, Mainz 1992, s. 41–74.

się tendencji rozluźnienia w życiu zakonnym, na co zwrócono uwagę w konstytucji soborowej *Religionum diversitatem* z 1274 r.⁵ Zaczęły powstawać nowe wspólnoty osób świeckich, bądź duchownych i świeckich, zarówno mężczyzn, jak kobiet, dążące do pogłębienia życia wewnętrznego. Tam dojrzewiała koncepcja późniejszej *devotio moderna*. Jednym z pierwszych ośrodków była wspólnota Groenendael koło Brukseli. Założył ją wspomniany Jan van Ruusbroeck, przyjmując regułę św. Augustyna (kanoników regularnych) i składając profesję zakonną 10 marca 1350 r. Jego dzieło kontynuował Gerard Groote (Bessler uważał go za ucznia Ruusbroecka, czego obecnie się nie twierdzi), włączając wymienioną wspólnotę do kierowanej przez siebie kongregacji z Windesheim, równocześnie zaś tworząc świecką wspólnotę „Braci wspólnego życia”. Były więc dwie możliwości wyboru: wspólnota kanoników regularnych lub wspólnota świecka funkcjonujące paralelnie: Atrakcyjność i siła *devotio moderna* tkwiły w tym, że wybierając wspólnotę świecką, człowiek, nie porzucając swoich codziennych zajęć, miał możliwość, podobnie jak zakonnik, doskonalenia wewnętrznego i przebywania wśród ludzi wspierających go, tworzących „współczesną formę apostołską, pierwotnej wspólnoty jerozolimskiej”⁶. Bracia m.in. prowadzili szkoły, mając wpływ na wychowanie, duchowni działali w parafiach, propagując idee *devotio moderna*, bądź przepisując rękopisy, także w celach zarobkowych.

Przyświecał im praktyczny wspólny cel — wewnętrzne doskonalenie osoby, za jej zaś pośrednictwem odnowa całej wspólnoty⁷. Był to całkowicie nowy typ pobożności, widoczny w nazwie — *devotio moderna*. Bowiem jej główne założenie tworzyła personalizacja pobożności, tzn. wspólnota, grupa modlitewna przenosiła swoje wsparcie na osobę⁸. Było to przeciwieństwo idei klasztoru — wsparcia wspólnoty (nie osoby) przez jednostkę uczestniczącą w liturgii mszy i officjum chórowym.

Niektórzy badacze duchowości średniowiecza brabantkiego twierdzą, że Ruusbroeck propagował także nowy typ mistyki esencjalistycznej, w którym dusza dążyła do połączenia z samą naturą Boga (przeciwieństwo mistyki osobowościowej — polegającej na związku duszy z Chrystusem, jako Oblubieńcem)⁹ Inni przeciwnie — uważają, że alternatywa: duchowość istoty albo duchowość oblubieńcza w przypadku tego mistyka nie powinna być stosowana ze względu na wielowątkowość jego pism¹⁰.

⁵ BŁ. JAN VAN RUUSBROECK, *Dzieła*, t. I, tł. M. Lew-Dylewski CRL, Kraków 2000, s. 6.

⁶ *Devotio moderna*, w: P. DINZELBACHER (red.), *Leksykon mistyki*, tł. B. Widła, Warszawa 2002, s. 54.

⁷ *Tamże*.

⁸ J. CHELINI, *Dzieje religijności w Europie Zachodniej w Średniowieczu*, tł. I. Wyrzykowska, M. Wyrzykowska, Warszawa 1996, s. 394.

⁹ *Tamże*, s. 392.

¹⁰ RUUSBROECK, *dz. cyt.*, s. 24.

Założenia teologii mistycznej Ruusbroecka, które przejęła także *devotio moderna*, wyrastały z myśli augustiańskiej, akcentującej udział człowieka w doskonałości Boga, odbłask Boga oraz dążenie do introwersji; introwersja była bliska także myśli neoplatonickiej. Założenia te tworzyły podstawę wspólnego życia. Autor pojmował je na zasadzie realizacji praktycznej syntezy: kontemplacji i życia czynnego, codziennego, na ustawicznym przechodzeniu od jednego elementu do drugiego, wreszcie na wzajemnym przenikaniu obu elementów¹¹. Jest to mistyka chrystotrynitarna, której założenia będą również istotne dla *devotio moderna*.

Przywołajmy klimat myśli tego autora z jego arcydzieła zatytułowanego *Zaślubiny duchowe*, napisanego w języku staroflamandzkim, mając świadomość przede wszystkim fragmentaryczności i wrywkowości. Jednym z wątków rozważań Ruusbroecka jest „Chrystus jako wzór”¹². Rozwijając ten wątek, pisze:

Chrystus daje nam siebie (...) w potrójny sposób. Daje nam swe Ciało i Krew i swe cielesne życie, uwielbione, pełne radości i słodyczy. Daje nam swego ducha z wyższymi władzami, pełnego chwały i darów, prawdy i sprawiedliwości. Daje nam swoją Osobę z jej boską jasnością, która podnosi Jego ducha i wszystkie oświecone duchy ku wzniesłej, rozkosznej jedności¹³

Tę jedność często autor ten akcentuje i określa także jako „Jedność natury Boga i troistość Osób”¹⁴. Rozważając ją, pisze, że ona „(...) przekracza pojęcie i zrozumienie wszystkich naszych władz w nagiej istocie naszego ducha”¹⁵. I dalej, rozwijając tę myśl:

Ta wzniosła jedność boskiej natury jest żywa i płodna. Z tejże jedności bez przerwy rodzi się z Ojca wieczne Słowo, przez które to zrodzenie Ojciec poznaje Syna, a w Synu wszystko (...) — są bowiem jedną, prostą naturą. Z tego wzajemnego oglądania Ojca i Syna w wiecznej jasności płynie wieczne upodobanie i nieskończona miłość, a jest nią Duch Święty. Przez Ducha Świętego i wieczną mądrość Bóg skłania się ku każdemu stworzeniu z osobna, daje i miłością rozpala każde, zgodnie z jego godnością i stanem, w którym się znajduje i zostało wybrane dzięki cności i wiecznej Opatrzności Bożej¹⁶.

Kolejny, kulminacyjny etap *devotio moderna* reprezentuje, jak już wspomniano, dzieło *O naśladowaniu Chrystusa (De imitatione Christi)* Tomasza a Kempisa (z lat 1424–1427)¹⁷. Składa się z czterech ksiąg. Już w tytułach dwóch z nich (II i III) eksponowany jest przymiotnik „wewnętrzny” (*internus*), charakteryzujący introwersję jako główny aspekt dzieła i zarazem *devotio moderna*. Księga II jest zatytułowana

¹¹ *Tamże*, s. 43.

¹² *Tamże*, s. 213.

¹³ *Tamże*, s. 215.

¹⁴ *Tamże*, s. 217.

¹⁵ *Tamże*.

¹⁶ *Tamże*, s. 218.

¹⁷ Te lata podaje CHELINI, *dz. cyt.*, s. 393. Korzystałem z dwóch wydań tego dzieła: (1) oryginału łacińskiego *De imitatione Christi libri quatuor*, Turonibus 1889 (dalej: DICh) i (2) polskiego tłumaczenia Anny Kamińskiej: TOMASZ A KEMPIS, *O naśladowaniu Chrystusa*, tł. A. Kamińska, przedmową opatrzył ks. J. Twardowski, Warszawa brw³ (dalej cyt. jako ONCh).

Zachęty do życia wewnętrznego (Admonitiones ad interna trahentes), III — *O wewnętrznym ukojeniu (De interna consolatione)*. Również tytuł książki I świadczy o aspekcie życia wewnętrznego, wyrażonego tym razem przez przymiotnik „duchowy” (*spiritualis*); pełny tytuł brzmi: *Zachęty pomocne do życia duchowego (Admonitiones ad vitam spiritualem utiles)*. Ponadto tytuły dwóch rozdziałów (II,1; III,1) zawierają znany już przymiotnik *internus*: II,1 — *O zwróceniu się do wnętrza (De interna conversatione)*; III,1 — *O rozmowie wewnętrznej Chrystusa z duszą wierzącą (De interna Christi locutione ad animam fidelem)*. Trudno więc się dziwić, że w tym nasyceniu introwersją pojawia się także termin „człowiek wewnętrzny” (*homo internus, homo interior*), zaś teologia Tomasza jest, można sądzić, skierowana do „człowieka wewnętrznego”. *Homo interior* jako osoba jest także głównym adresatem *devotio moderna*, jego zaś narodziny stanowią główny cel tej duchowości. Można by powiedzieć, że właśnie *homo internus* ma naśladować Chrystusa, ma być przygotowany do naśladowania. Dzieło to precyzyjnie wymienia atrybuty i charakteryzuje „człowieka wewnętrznego”

Jednak autor używa rzadko tego terminu, ma chyba świadomość jego wyjątkowości. Pojawia się zaledwie bodaj sześciokrotnie, w tekstach rozproszonych w trzech księgach i różnych rozdziałach. Teksty te, tworzące główne założenia teologii „człowieka wewnętrznego”, zostały zebrane i skomentowane przeze mnie; nie spotkałem w znanej mi literaturze omówienia problematyki odnoszącej się bezpośrednio do *homo interior*. Przytaczam je w kolejności występowania w tekście.

„Człowiek wewnętrzny” ma być wolny od „potrzeb ciała”, a więc przede wszystkim powinien odrzucić potrzeby materialne. Jest to jedna z głównych idei *devotio moderna*:

Wielkim obciążeniem w życiu człowieka wewnętrznego są potrzeby ciała. Dlatego to prorok błaga gorąco, aby był od nich wolny: Wyrwij mnie, Panie, z więzów moich potrzeb! (ONCh I, XXII, 3, s. 52)¹⁸.

„Człowiek wewnętrzny” panuje całkowicie nad skupieniem, bez względu na pracę i harmonogram różnych zajęć:

Człowiek wewnętrzny szybko umie się skupić, bo nigdy nie rozprasza się w zewnętrzności. Nie przeszkadza mu ani praca, ani zajęcia przypadające na określoną porę, lecz cokolwiek przynosi mu życie, on się ku temu nakłania (ONCh II, I, 7, s. 69)¹⁹.

Jest to równie fundamentalna jak poprzednio idea: *nunquam se totum ad exteriora effundere*, akcentowana jeszcze przez Ruusbroecka — umiejętność ustawicznego

¹⁸ DICH, s. 28: *Valde enim gravatur interior homo necessitatibus corporalibus in hoc mundo. Unde Propheta devote rogat, quatenus liber ab istis esse valeat, dicens: De necessitatibus meis erue me, Domine.*

¹⁹ DICH, s. 40: *Homo internus cito se recolligit; quia nunquam se totum ad exteriora effundit. Non illi obest labor exterior, aut occupatio ad tempus necessaria: sed sicut res eveniunt, sic se illis accommodat.*

przechodzenia od kontemplacji do życia czynnego lub wręcz, po osiągnięciu wyższego poziomu skupienia, równoczesnego przenikania obu elementów.

„Człowiek wewnętrzny” ma doskonalić przede wszystkim siebie. Jest to kolejne nawiązanie do idei Ruusbroeka — „czuwania pilnego nad sobą” (*sibi ipsi diligenter intendere*), „wewnętrznego skupienia i pobożności” (*esse internus et devotus*). Świadczy to o wspomnianej personalizacji pobożności *devotio moderna*, dzięki ukierunkowaniu jej na osobę:

Człowiek wewnętrzny zważa przede wszystkim na siebie, bo kto czuwa pilnie nad sobą, milczy raczej o innych. Nigdy nie będziesz wewnętrznie skupiony i pobożny, jeżeli nie nauczysz się milczeć o innych, a pilniej czuwać nad sobą (ONCh II, V, 2, s. 74)²⁰.

Tomasz przynajmniej dwukrotnie jeszcze rozwija tę myśl. Doskonalenie siebie oznacza doskonalenie „człowieka wewnętrznego”, który jest we mnie, mam być z nim w zgodzie, tzn. w zgodzie z moją duszą:

Prędzej bowiem pokonasz zewnętrznego wroga, jeśli człowiek wewnętrzny w tobie nie będzie bezsilny. Nie ma groźniejszego i gorszego wroga duszy niż ty sam, jeśli nie jesteś w zgodzie ze swoim duchem (ONCh III, XIII, 1, s. 116)²¹.

Kontynuując ten wątek doskonalenia siebie, Tomasz mówi o wzmocnieniu łaską Ducha Świętego. Ona zapewni męstwo „człowiekowi wewnętrznemu”, uwolni duszę od wszelkich pragnień, zarówno rzeczy wspaniałych, jak lichych. Da świadomość przemijania wszystkiego:

Wzmocnij mnie, Boże, łaską Ducha Świętego. Daj wewnętrznemu człowiekowi we mnie męstwo i opróżnij moje serce ze wszystkich niepotrzebnych trosk i tęsknot, niechaj przestaną je szarpać rozliczne pragnienia czy to pięknych, czy szpetnych rzeczy, niech spoglądam na te wszystkie rzeczy jako na to, co przemija, tak jak i ja przemienię wraz z nimi (ONCh III, XXVIII, 4, s. 140)²².

Żeby więc uwolnić się „od wszystkiego” (*ab omnibus*) trzeba zrozumieć „wolność człowieka wewnętrznego” (*interni hominis libertas*):

Ale jak uwolnić się od wszystkiego, człowiek słabego ducha pojąć tego nie zdoła, a człowiek uległy naturze nie zrozumie wolności człowieka wewnętrznego (ONCh III, LIII, 2, s. 181)²³.

Te rozproszone teksty odnoszące się do „człowieka wewnętrznego”, tzn. z użyciem terminu *homo internus*, *homo interior*, zebrane tu i cytowane, ułożyły się w wy-

²⁰ DICh, s. 44: *Internus homo sui ipsius curam omnibus curis anteponit; et qui sibi ipsi diligenter intendit, facilius de aliis tacet. Nunquam eris internus et devotus, nisi de alienis silueris, et ad te ipsum specialiter respexeris.*

²¹ DICh, s. 76: *Citius namque exterior vincitur inimicus, si interior homo non fuerit devastatus. Non est molestior et peior animae hostis, quam tu ipse tibi, non bene concordans spiritui.*

²² DICh, s. 95: *Confirma me, Deus, per gratiam sancti Spiritus. Da mihi virtutem corroborari in interiori hominem, et cor meum ab omni inutili sollicitudine et angore evacuare, nec variis desideriis trahi cujuscumque rei vilis aut pretiosae; sed omnia inspicere sicut transeuntia, et me pariter cum illis transitorium.*

²³ DICh, s. 128: *Sed sic segregatum cor habere ab omnibus, aeger necdum capit animus, nec animalis homo novit interni hominis libertatem.*

jątkowo spójną całość, tworząc zarys teologii „człowieka wewnętrznego” Od myśli o wolności od rzeczy materialnych do wolności całkowitej, zupełnej, dzięki zwróceniu się do wewnątrz, doskonaleniu siebie. Oczywiście w *O naśladowaniu Chrystusa* odnaleźć można wiele frapujących myśli podejmujących omówioną tematykę i rozwijających teologię „człowieka wewnętrznego”. Np. przeciwstawienie „człowieka zewnętrznego” – „człowiekowi wewnętrznemu”, jak można by powiedzieć, zachowując klimat i terminologię poznanych tekstów:

Jeśli kocham ciało, marzę często o tym, co mile ciału. Jeśli kocham ducha, największą radość znajduję w rozmyślaniach duchowych (ONCh III, XLVIII, s. 171)²⁴.

Można także przeczytać najwyższą pochwałę, wręcz uwielbienie kontemplacji — *dulcedo contemplationis*:

Trudno wypowiedzieć prawdziwe szczęście kontemplacji, jakiego udzielasz tym, którzy Cię miłują (ONCh III, X, 1, s. 111)²⁵.

Dość nieoczekiwanie i raczej wyjątkowo można również odnaleźć kontekst muzyczny, być może w związku z wykształceniem Tomasza — autora ponad 100 *cantica*²⁶. „Słodkie śpiewy i hymny” (*dulces cantus et hymni*), przyjaźni ludzie i inne przyjemne rzeczy nie mają żadnej wartości bez łaski Bożej:

Bo choćby otaczali mnie sami dobrzy ludzie i bracia oddani, wierni przyjaciele, święte książki, piękne rozprawy, słodkie śpiewy i hymny, wszystko to niewiele pomoże ani nasyci, kiedy opuści mnie łaska i stanę zdany na własną nędzę (ONCh II, IX, 6, s. 81)²⁷.

Zwraca się uwagę na, można by rzec, wyłącznie „człowieka zewnętrznego”: „dobrego śpiewaka” (*bonus cantor*), podobnie — osobę utalentowaną, bogatą, piękną, nie pytając czy jest „człowiekiem wewnętrznym”:

Czy jest dzielny, piękny, bogaty, utalentowany, może dobrze pisać, ładnie śpiewa, dobrze pracuje, to tylko każdego obchodzi, ale milczy się o tym, czy jest ubogi w duchu, cierpliwy i łagodny, pobożny i skupiony w sobie (ONCh III, XXXI, 5, s. 146)²⁸.

„Śpiewaj” (*Canta*) — wszystko, co robisz ma perspektywę życia wiecznego:

Czyn swoje, jak czynisz, pracuj wiernie w winnicy mojej, ja będę twoją zapłatą. Pisz, czytaj, śpiewaj, wzdychaj, milcz, módl się, znosź dzielnie trudności: życie wieczne godne jest tego wszystkiego i godne większych jeszcze trudów (ONCh III, XLVII, 2, s. 168)²⁹.

²⁴ DICH, s. 120: *Si carnem diligo, quae carnis sunt saepe imaginor. Si spiritum amo, de spiritualibus cogitare delector.*

²⁵ DICH, s. 72: *Vere ineffabilis dulcedo contemplationis tuae, quam largiris amantibus te.*

²⁶ *Tomasz a Kempis*, w: DINZELBACHER (red.), dz. cyt., s. 317.

²⁷ DICH, s. 50: *Sive enim adsint homines boni, sive devoti fratres, vel amici fideles, sive libri sancti, vel tractatus pulchri, sive dulces cantus et hymni: omnia haec modicum juvant et modicum sapiunt, quando desertus sum a gratia, et in propria paupertate relictus.*

²⁸ DICH, s. 100: *Si fuerit fortis, dives, pulcher, habilis, vel bonus scriptor, bonus cantor, bonus laborator, investigatur; quam pauper sit spirito, quam patiens et mitis, quam devotus et internus, a multis tacetur.*

²⁹ DICH, s. 117: *Age quod agis; fideliter labora in vinea mea; ego ero merces tua. Scribe, lege, canta, geme, tace, ora, sustine viriliter contraria, digna est his omnibus et majoribus praeliis vita aeterna.*

De imitatione Christi, jak już podkreślałem, świadczy o ciągłości założeń *devotio moderna*. Co więcej — ten typ pobożności inspirował dalej. Stanowił jedno z czołowych uwarunkowań i powiązań humanizmu. Przyczynił się w dużej mierze do sformułowania duchowości renesansu³⁰, współbrzmiąc doskonale z pogłębioną pobożnością potrydencką. Wywarł m.in. wpływ na rozwój duchowości i mistyki hiszpańskiej XVI w.³¹

Biblijny i patrystyczny chrystocentryzm *devotio moderna* wyrażał także ideę „żołnierza Chrystusa” (*Christi tiro*). Przywołajmy jeszcze raz Tomasza:

Wszystko znosić masz chętnie dla miłości Boga (...) Wszystko to umacnia dzielność, wszystko to czyni cię żołnierzem Chrystusa (ONCh III, XXXV, 2, s. 151)³².

Ideę tę poznał i już w duchu humanizmu rozwijał i propagował Erazm z Rotterdamu — jeden z najwybitniejszych ówczesnych umysłów — w dziele pod jednoznacznie brzmiącym tytułem *Podręcznik żołnierza Chrystusowego* (Antwerpia 1503):

Przed całym swoim życiem postawić jako cel jedyny Chrystusa i ku temu celowi kierować wszystkie dążenia, wszystkie wysiłki, wszelkie zajęcia i wszelki odpoczynek. (...) tak iżbyś niczego nie kochał, niczego nie podziwiał, do niczego nie dążył, tylko albo do Chrystusa, albo ze względu na Chrystusa (...) ³³.

Tak więc chrystocentryzm stanowił dominantę duchowości także w XVI stuleciu, wraz z elementami teologii „człowieka wewnętrznego”, widocznymi w niektórych tendencjach pobożności tego stulecia. Ponieważ ten zakres problematyki dotyczący XV stulecia został omówiony szerzej, ograniczymy się do kilku wybranych przykładów późniejszych z ośrodka hiszpańskiego, ze względu na jego związek, jak powiedziano, z typem pobożności *devotio moderna*.

Św. Ignacy Loyola (1491–1556), twórca duchowości ignacjańskiej, w swoim fundamentalnym dziele *Ćwiczenia duchowe* (tłumaczono także: *Ćwiczenia duchowne*, opublikowane w 1548 r.) kontynuuje teologię „człowieka wewnętrznego” *devotio moderna*. Akcentuje pobożność osobistą (także widoczny wpływ idei Erazma), znaczenie tajemnicy Trójcy Świętej, dążenie do kontaktu z Bogiem, pośrednictwo Chrystusa, Najświętszej Maryi Panny i świętych. Medytacja, ćwiczenia, rachunek sumienia, nie zaś liturgia mają cel praktyczny. Wybór takiego sposobu życia, który by służył chwale Boga (*ad maiorem Dei gloriam*); jest to również idea „naśladowania Chrystusa”³⁴:

Rozmowa z naszą Panią, żeby mi wyjednała u swego Syna i Pana łaskę przyjęcia pod Jego sztandar, i to najpierw w najwyższym ubóstwie duchowym, a jeżeli Bożemu Majes-

³⁰ J.S. PASIERB, *Człowiek i jego świat w sztuce religijnej renesansu*, Warszawa 1999, s. 13.

³¹ U. BORKOWSKA, M. DANILUK, *Devotio moderna*, EK 3, s. 1220–1222; J. MISIUREK, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lublin 1992, s. 55.

³² DICH, s. 104: *Pro amore Dei debes omnia libenter subire (...) Haec juvant ad virtutem: haec probant Christi tironem (...)*.

³³ Cyt. za PASIERB, *dz. cyt.*, s. 14.

³⁴ *Ignacy Loyola*, w: DINZELBACHER (red.), *dz. cyt.*, s. 114; MISIUREK, *dz. cyt.*, s. 60nn.

tatowi to by się podobało i zechciał mnie wybrać i przyjąć, to także w ubóstwie rzeczywistym (...) żebym Go mógł lepiej w tym naśladować (...)³⁵.

Św. Teresa z Avila (1515–1582) i ściśle współpracujący z nią św. Jan od Krzyża (1542–1591), przedstawiciele duchowości karmelikańskiej, byli mistykami, zaś ich teologia mistyczna miała prawdopodobnie zakorzenienie także w *devotio moderna*³⁶.

Św. Teresa w dążeniu duszy do zjednoczenia z Bogiem posługiwała się modlitwą myślną (zamiast stosowanej wówczas powszechnie modlitwy ustnej) — rodzajem modlitwy egzystencjalnej, modlitwy zjednoczenia. Była to modlitwa mistyczna, składająca się z siedmiu stref, kolejnych poziomów, prowadzących aż do „małżeństwa duchowego” (w strefie szóstej i siódmej)³⁷. Strefa piąta była nazwana przez nią modlitwą odpocznienia:

Przy modlitwie odpocznienia powinniśmy nie robić nic innego, jak tylko zachowywać się cicho i bez hałasu. Przez hałas rozumiem, gdy zbyt wiele rozmyślamy rozumem i szukamy słów, by dziękować Bogu (...)³⁸.

Podczas modlitwy odpocznienia należy duszę zostawić w spokoju i odłożyć na bok naukę. Tu nie chodzi o to, by coś udowodnić. Mamy tylko szczerze poznać, czym jesteśmy, i trwać przed Bogiem³⁹.

Podobnie teologia mistyczna, rodzaj, można by powiedzieć, teologii „człowieka wewnętrznego” św. Jana od Krzyża zakładała stopniowanie doświadczenia duchowego. Opisał je w czterech traktatach: *Droga na Górę Karmel*, *Noc ciemna*, *Pieśń duchowa* i *Żywy płomień miłości*. W dwóch ostatnich dusza doświadcza pełnego zjednoczenia z Bogiem. Są to poematy liryczne, mistrzowskie językowo, reprezentujące wysoki poziom artystyczny, do których autor napisał obszerny komentarz, odnoszący się do poszczególnych strof. Ponadto jako spowiednik i mistyk–nauczyciel św. Jan miał zwyczaj zapisywania krótkich myśli, które rozdawał do medytacji. W *Żywym płomieniu miłości* można odnaleźć myśli bliskie *devotio moderna*, np. przywoływane już rozróżnienie między „człowiekiem zewnętrznym” i „człowiekiem wewnętrznym”:

Słowa te, jak sam Chrystus powiedział przez św. Jana, „są duchem i są życiem”, a czują je dusze czyste i miłujące, które mają uszy do słuchania. Dusze zaś, które szukają zadowolenia w innych przedmiotach, a nie mają świętych upodobań, nie mogą zakosztować ich ducha i życia (...)⁴⁰.

W powyższym tekście dość obszernie scharakteryzowano ideę pobożności, omówiono zawartą w niej i wywiedziono teologię „człowieka wewnętrznego” oraz naskicowano jej przemiany, zarówno w XV, jak XVI stuleciu. Celem, do którego

³⁵ ŚWIĘTY IGNACY LOYOLA, *Ćwiczenia duchowe*, tł. J. Ożóg, Wstęp, J. Sermak, Poznań 2000, s. 77.

³⁶ Jan od Krzyża, w: DINZELBACHER (red.), *dz. cyt.*, s. 126–127.

³⁷ Teresa z Avila, w: DINZELBACHER (red.), *dz. cyt.*, s. 315.

³⁸ Cyt. za W. HERBSTRIETH, *Podróż w głąb. Śladami św. Teresy z Avili*, tł. M. Hoffmann, Warszawa 1998, s. 67.

³⁹ *Tamże*, s. 68.

⁴⁰ ŚW. JAN OD KRZYŻA, *Żywy płomień miłości*, tł. B. Smyrak, Kraków 2003, s. 26.

zmierzano, było przybliżenie i dotknięcie istoty pobożności tego okresu. Zależało nam na poznaniu oryginalnych sformułowań zawartych w tekstach ważniejszych autorów. Z tych przywoływanych i komentowanych tekstów wyłania się plastyczny wizerunek duchowy „człowieka wewnętrznego” XV i XVI w.

Była to osoba przede wszystkim świadomie dążąca do doskonalenia siebie — medytująca, reprezentująca już odpowiedni poziom duchowy orientowany na „naśladowanie Chrystusa” i chrystocentryzm. Wywodziła się początkowo z rozwiniętego mieszczaństwa zurbanizowanych Niderlandów, mogła też być starannie wykształcona. Wspierała ją wspólnota i równocześnie ona wspierała wspólnotę. Była osobą opanowaną, płynnie przechodzącą od stanu medytacji do czynnego życia. Stosowała i preferowała określone metody medytacji, nie zaś wysublimowane rozważania teologiczne. Ten typ duchowości orientowany na medytację, a więc reprezentowany przez „człowieka wewnętrznego”, wywarł olbrzymi wpływ na duchowość katolicką sporej części Europy XV i XVI w., jej sztukę — na co zwrócono już uwagę; pisał na ten temat cytowany ks. Janusz S. Pasierb⁴¹. Także — muzykę, o czym od czasów Besselera niewiele się mówi.

2. Polifonia flamandzka jako swojego rodzaju lektura duchowa

Wprawdzie podczas medytacji dążono do najwyższego skupienia i całkowitego eliminowania nie tylko zbędnych myśli, lecz także zmysłów, jednak przed i po medytacji niezwykle ważna, konieczna była odpowiednia literatura „formacyjna” — lektura duchowa. Poznawanie jej, zwłaszcza zaś umiejętność odczytania złożonej, związanej często z dogmatami wiary symboliki, praktykowali nie tylko przywołani tu autorzy, lecz naśladowali ich w tym wykształcone warstwy ówczesnego społeczeństwa. Przywoływane tu bowiem teksty tych autorów miały olbrzymią siłę oddziaływania, były traktowane niemal jak „natchnione”, czytane i przeżywane nieprzerwanie (dodajmy — także współcześnie).

Stosowano wówczas system tzw. list, tzn. wykazów dzieł autorytetów, które powinny być czytane. Tomasz a Kempis skopiował jedną z pierwszych list zredagowaną przez wspomnianego Gerarda Groote. Czytamy tam:

Podstawą twojej nauki i wzorem życia będzie przede wszystkim Pismo Święte (*Radix studii tui et speculum vitae sit primo evangelium Christi*)⁴².

Kolejno zaś wymieniono m.in.: życie i wyjątki z pism ojców Kościoła, pisma dewocyjne, np. medytacje św. Bernarda i św. Anzelma, *Wyznania* św. Augustyna i podobne pisma, legendy i żywoty świętych. Generalnie lista ta świadczy o ekspanowa-

⁴¹ Zob. przyp. 29.

⁴² Cyt. za PASIERB, *dz. cyt.*, s. 14.

niu duchowości, którą Pasierb nazywa biblijnym i patrystycznym chrystocentryzmem, na co zwróciliśmy już uwagę⁴³.

Warto równocześnie sformułować nowe udokumentowane stwierdzenie. Repertuar polifonii flamandzkiej XV i XVI w. stanowił dokładną paralelę do przywołanego wykazu lektur. Podstawą tego repertuaru było również Pismo Święte. Pisma zaś ojców Kościoła i różne teksty dewocyjne szerzej znane — także kompozytorom — służyły głębszemu odczytaniu tekstów natchnionych. Można więc polifonię flamandzką określić jako rodzaj lektury duchowej, adresowanej do tej odpowiednio wykształconej części ówczesnego społeczeństwa. Lektury orientowanej na pogłębioną duchowość potrydencką i humanizację muzyki — z przełomowym odkryciem wartości słowa, jego znaczenia i sensu. Dodajmy również metodę posługiwania się w interesującym nas okresie tekstami krótkimi, ograniczonymi do maksymy lub refleksji, reprezentującymi tzw. *rapiarium* — ulubiony gatunek literacki *devotio moderna*; właśnie zbiór krótkich refleksji tworzy wielokrotnie cytowane *O naśladowaniu Chrystusa*, także św. Jan od Krzyża formułował myśli do medytacji. Gatunek ten reprezentuje m.in. motet sentencyjny, np. utwór instrumentalny Ockeghema z maksymą zagadkowego *cantus firmus*: *Ut heremita solus* („Samotny jak eremita”) — myślą kluczową dla omawianej pobożności preferującej introwersję. Szeroko zarysowany kontekst pobożności, jako podstawy duchowej okresu, dokumentuje więc i potwierdza w pełni pogład Besselera.

Można by również zastanowić się nad koncepcją metodologiczno-badawczą wykorzystującą tenże kontekst. Polifonia flamandzka stanowiła przecież lekturę duchową zarówno w aspekcie wspólnotowym liturgii, jak osobowym. Za sprawą duchowości tekstu stanowiła rodzaj dialogu „człowieka wewnętrznego” z Bogiem. Dialogu preferującego introwersję, zatem budowanego przede wszystkim na medytacji i modlitwie. XV-wieczne gatunki muzyczne, w typologii Tinctorisa głównie *cantus magnus* (msza) i *cantus mediocris* (motet), mogły więc łączyć sens muzyczny z sensem duchowym. Tym bardziej, że muzykę rozumiano wówczas nie tylko jako „organizację dźwięków” – „sztukę kontrapunktu” Użycie symboli nadawało jej głębszego znaczenia, sensu, który nie był słyszalny, lecz mógł być jedynie „pojmwany”⁴⁴. Willem Elders zwraca uwagę, że jako symbol można rozumieć jedynie związek (w rozumieniu *Wort-Ton*) abstrakcyjny, nie zaś realistyczny bądź programowy ujawniany w muzycznej interpretacji tekstu⁴⁵. Równocześnie nawet wraz z humanizacją sztuki — także muzyki — kompozytorzy nie zaprzestali stosowania wyrafinowanych rozwiązań konstruktywistycznych, o czym świadczą motety Josquina⁴⁶.

⁴³ *Tamże*.

⁴⁴ I. BOSSUYT, *Die Kunst der Polyphonie. Die flämische Musik von Guillaume Dufay bis Orlando di Lasso*, Zürich 1997, s. 63.

⁴⁵ W. ELDERS, *Studien zur Symbolik in der Musik der alten Niederländer*, Bithoven 1968, s. 154.

⁴⁶ J. RIFKIN, *Motivik – Konstruktivismus – Humanismus. Zu Josquins Motette „Huc me sydero”*, w: SCHNEIDER (red.), *dz. cyt.*, s. 105–134.

Ten kierunek interpretacji sugerował, jak wspomniano, już Besseler. Wypowiadał się np. o melodyce ockeghemowskiej, „(...) która wydawała się pozbawiona reguł, lecz ostatecznie była ruchliwą i uduchowioną cyzelowaną grą linii (...)”⁴⁷ W partii pracy poświęconej Josquinowi wprowadził tytuł żywej paginy „Interpretacyjna siła słowa” (*Sinngiebende Kraft des Wortes*)⁴⁸. Mówi tam, że już u Josquina i niektórych jemu współczesnych doszło do „całkowitego zestrojenia motywu i tekstu” (*vollkommener Einklang von Motiv und Text*), co spowodowało, że „muzyka (...) wydaje się uskrzydłona i giętka” (*die Musik [...] beschwingt und geschmeidigt erscheint*). Kontynuując myśl, stwierdza: „Motyw dzięki stopieniu ze słowem jest niejako fragmentem *cantus firmus*, zatem nośnikiem nie tylko znaczenia muzycznego, lecz także duchowego” (*Das Motiv wird durch die Verschmelzung mit dem Wort gewissermassen zum Bruchstueck eines Cantus firmus, also nich nur zum musikalischen, sondern auch geistigen Sinntraeger*). Oczywiście te rozproszone stwierdzenia Besselera są bardziej intuicyjne niż szerzej dokumentowane i przez to mogą wydawać się zbyt subiektywne. Generalnie jednak ten kierunek interpretacji jest całkowicie uzasadniony. Przede wszystkim daje niepowtarzalną okazję dotknięcia sensu funkcjonowania tej wielkiej muzyki w jej rzeczywistym kontekście najgłębszych przeżyć wewnętrznych człowieka, jaki tworzyła duchowość–pobożność okresu, nie zaś wyłącznie założonym wymiarze analizy, koncertu czy nagrania CD.

Dążąc do eliminacji subiektywizmu i nadinterpretacji, należało by więc rozważyć trzy grupy złożonych problemów, możliwych jednak do uchwycenia i zwerbalizowania: (1) nurt duchowości reprezentowany przez tekst i elementy egzegezy teologicznej tekstu, bliskie ówczesnemu adresatowi; (2) sens muzyczny (aspekt *ratio*, konkretyzacji) — zwłaszcza sposób organizacji materiału dźwiękowego i precyzyjna analiza struktury motywicznej; (3) sens duchowy kompozycji (aspekt symboliczny) — muzyczno-symboliczne odczytanie słowa, stopień zestrojenia duchowości tekstu z sensem muzycznym, z koniecznym szerokim wykorzystaniem aspektu retoryki muzycznej.

W lapidarnej konkluzji powiedzmy, że teologia „człowieka wewnętrznego” kształtowała typ pobożności XV i XVI stulecia, co starano się udokumentować (nie wskazując realiów geograficznych). Ta zaś pobożność — genetycznie ukierunkowana na osobę, chrystocentryczna i introwertyczna — tworzyła fundament duchowy także polifonii flamandzkiej tego okresu, co stanowi propozycję metodologiczną interpretacji niektórych gatunków muzyki tego okresu.

Polifonia flamandzka mogła przekazywać idee teologii mistycznej, np. chrystotrynitarniej, za sprawą głębokiego symbolicznego odczytania duchowości określonych

⁴⁷ BESSELER, dz. cyt., s. 238: (...) *die Melodik zu einem scheinbar regellosen, aber äusserst beweglichen und durchgeistigten Linienspiel ausziseliert* (...).

⁴⁸ Tamże, s. 249.

tekstów (np. w motecie Palestriny *O beata Trinitas*, do którego jeszcze powrócimy). Nie upoważnia to jednak do nadawania samej muzyce wymiaru mistycznego. Rozstrzygającym argumentem jest bowiem lektura tekstów mistyków. W tekstach tych modlitwa ma wyłączną orientacją osobową, z całkowitym wykluczeniem zmysłów. „Zmysły [...] szkodzą raczej, przeszkadzają bowiem trwać w głębokim spokoju” — zanotowała św. Teresa z Avila⁴⁹. Warto natomiast poszukiwać różnych odcieni introwersji tej muzyki ze względu na jej świadome zakorzenienie w określonej duchowości tekstów, niekiedy nawet dotykając śladu żarliwości modlitewnej.

Na zakończenie kilka przemyśleń interpretacyjnych dotyczących wspomnianego motetu chrystotrynitarnego (5-gł.) *O beata Trinitas* Palestriny. Ma on krótki tekst, rodzaj przeznaczonego do medytacji *rapiarium*:

O beata et benedicta et gloriosa Trinitas, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, Alleluia

O beata et gloriosa unitas, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, Alleluia

Powróćmy do natchnionej egzegezy teologicznej tego dogmatu, której autorem jest Jan van Ruusbroeck. Zwraca w niej uwagę na m.in. „Jedność [*unitas*] natury Boga i troistość [*Trinitas*] Osób”. Mówi także: „Ta wzniosła jedność boskiej natury jest żywa i płodna” Ten dogmat zgodnie z tą egzegezą interpretuje w sposób muzyczno-symboliczny Palestrina, zestrajając go z trzydziściowym, descendentálním („od-Boga-do-człowieka”) głównym motywem „trynitarnym” oraz przenikającymi się motywami cząstkowymi, symbolizującymi cytowaną „żywą i płodną wzniosłą jedność Boskiej natury”:

Przykład 1. G.P. da Palestrina, *O beata Trinitas* — motywy formotwórcze.

Four musical staves showing melodic motifs for the words Trinitas, Pater, Filius, and Spiritus. Each staff is in G major and 4/4 time, with lyrics written below the notes.

St. 16/17
Tri ni tas

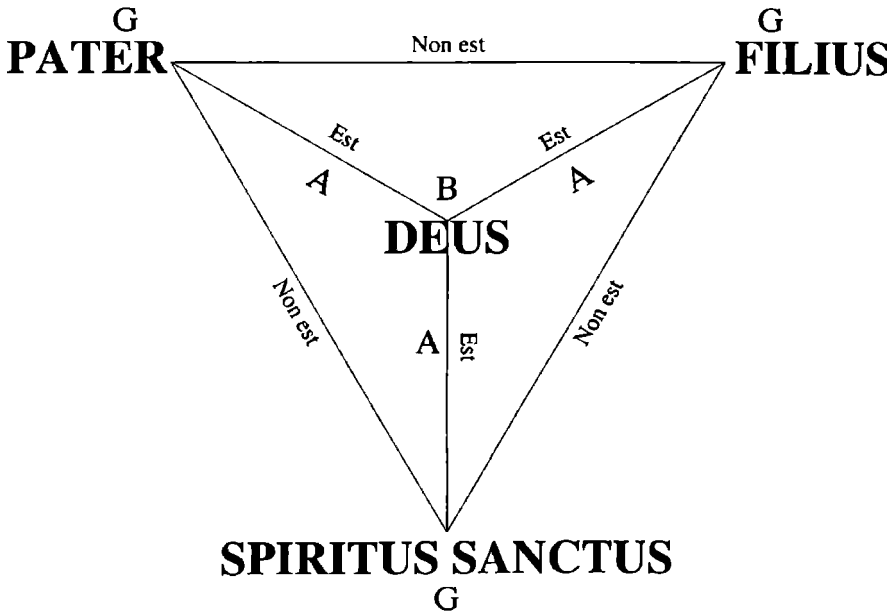
St. 22/23
Pa ter

St. 24/25
Fi li us

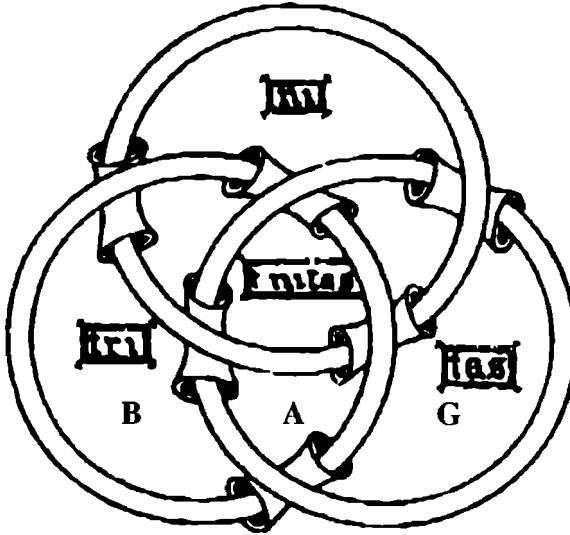
St. 26/27
Spi tus

Można by również w sposób poglądowy – graficzny, zgodnie z duchem okresu (z akcentowaną już plastycznością sztuki oraz muzyki), umieścić tenże główny motyw formotwórczy utworu w schemacie trynitarnym:

⁴⁹ Cyt. za HERBSTRIITH, *dz. cyt.*, s. 76.



oraz w trzech przenikających się okręgach symbolizujących Trójcę Świętą⁵⁰:



Można więc zapewne określić motet *O beata Trinitas* Palestriny jako intrower-syjną, pełną głębokiej symboliki, muzyczną medytację „człowieka wewnętrznego” na jeden z najtrudniejszych dogmatów katolicyzmu.

⁵⁰ Oba graficzne przedstawienia za: M. VANNIER, *Trójca Święta. Tajemnicza jedność. Teksty z Tradycji*, J. Naumowicz, M. Starowieyski (wyd.), Warszawa 2000, s. 55, 165.