

Monika Pasek

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

***Bezoar z łez ludzkich czasu powietrza
morowego Walentego Bartoszewskiego
jako przykład „recepty dusznej i cielesnej”
na czas zarazy***

Epidemie chorób zakaźnych nękały mieszkańców Rzeczypospolitej Obojga Narodów – z zaledwie kilkuletnimi przerwami na poszczególnych terenach – przez niemal cały okres jej istnienia¹. Medycy tamtych czasów nie potrafili jeszcze rozpoznawać ich objawów, dlatego mianem „powietrza morowego”, „moru”, „przymorku” czy „zarazy morowej”, a także „gorączki”, „febry” i „czerwonki” poza dżumą określano między innymi tyfus plamisty, ospę naturalną, czerwonkę, odrę, dyfteryt i grypę, które to choroby często towarzyszyły dżumie². Współcześnie wiemy, że dżuma jest ostrą chorobą zakaźną, którą wywołuje pałeczka dżumy (*Yersinia pestis*), występująca w trzech odmianach ambulatoryjnych: dymienicznej, płucnej i septycznej (posocznicznej). Bakteria wywołuje ogniska enzo- bądź epizootyczne wśród gryzoni, z których za pośrednictwem pcheł przenoszona jest na ludzi. Pałeczka dżumy została odkryta w 1894 r. przez Szwajcara Aleksandra Yersina i Japończyka Kitasato Shibasaburō³. Szacuje się, że w czasie największej pandemii dżumy w Europie w latach 1348–1350, zwanej Czarną Śmiercią, wymarło 25 milionów ludzi, czyli od 1/3 do 1/2 części populacji⁴,

¹ Zob. zestawienia tabelaryczne w: A. Karpiński, *W walce z niewidzialnym wrogiem. Epidemie chorób zakaźnych w Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku i ich następstwa demograficzne, społeczno-ekonomiczne i polityczne*, Warszawa 2000, s. 311–317.

² Tamże, s. 5; S. Namaczyńska, *Kronika klęsk elementarnych w Polsce i w krajach sąsiednich w latach 1648–1696*, t. 1: *Zjawiska meteorologiczne i pomory*, Lwów 1937, s. 76, 80; J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć. Staropolskie postawy wobec zarazy*, Kraków 1991, s. 16.

³ *Wielki słownik medyczny*, red. J. Komender, Warszawa 1996, s. 312; J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć...*, s. 14–15; A. Karpiński, dz. cyt., s. 22, 44.

⁴ J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć...*, s. 16–17; A. Karpiński, dz. cyt., s. 64. W roku 1348 w Krakowie umierało dziennie 40–50 osób, zob. A. Jelicz, *Życie codzienne w średniowiecznym Krakowie (wiek XIII–XV)*, Warszawa 1966, s. 75.

co świadczy o wyjątkowo łatwej zaraźliwości. Dżuma wycofała się z Europy pod koniec XVIII w., na co wpływ miała poprawa warunków higienicznych i sanitarnych w miastach, uodpornienie się populacji, a także częściowe wyginięcie szczura czarnego – głównego przenosiciela bakterii⁵.

Do najważniejszych materiałów źródłowych z XVI–XVIII w. dostarczających wiedzy o zarazach należą: księgi miejskie, konstytucje sejmikowe, uniwersały i rozporządzenia królewskie, księgi szpitalne, traktaty medyczne i poradniki przeciwepidemiczne, zarządzenia władz kościelnych i instrukcje przeciwmorowe, mieszczańskie oraz szlacheckie testamenty, staropolskie diariusze prywatne i pamiętniki (zarówno rękopiśmienne, jak i drukowane), kroniki miejskie i klasztorne, kazania i modlitwy przeciwmorowe, moralitety i podręczniki „dobrego umierania”, ikonografia, a także literatura piękna – poezja okolicznościowa i zbiory pieśni religijnych⁶. Te ostatnie są przede wszystkim świadectwem wzrostu religijności w społeczeństwie dziesiątkowanym przez zarazę oraz zmian w mentalności ówczesnych ludzi, jakie wywoływało ciągle zagrożenie i towarzysztwo śmierci. Ale nie tylko – utwory religijne mogą stanowić również źródło wiedzy o realiach życia na terenach objętych zarazą, o stosunkach międzyludzkich w sytuacji zagrożenia, o stanie ówczesnej wiedzy na temat przyczyn epidemii, o profilaktyce przeciwmorowej i sposobach leczenia.

Jednym z najbardziej popularnych w XVII w.⁷ przykładów religijnych utworów okolicznościowych poruszających temat zarazy był zbiór 24 (jedna nienumerowana) pieśni autorstwa wileńskiego jezuita Walentego Bartoszewskiego pt. *Bezoar z lez ludzkich czasu powietrza morowego*, po raz pierwszy wydany w 1624 r. w Wilnie, wznowiony w roku 1630, kiedy to doszło do nawrotu epidemii. Jak autor zaznaczył na karcie tytułowej, jest to wydanie „z przydatkiem nowym”, czyli poradnikiem profilaktyczno-leczniczym zatytułowanym *Nauka przeciwko morowemu powietrzu doświadczona i od wielu sławnych doktorów spisana*. Niniejszy tekst o *Bezoarze z lez ludzkich* stanowi zaledwie szkic interpretujący niezwykle bogaty i różnorodny treściowo utwór Bartoszewskiego.

Walenty Bartoszewski, jezuicki kaznodzieja i pisarz, utożsamiany jest z odnotowanym w katalogach kolegium wileńskiego Janem Bartoszewiczem; imię Walenty najprawdopodobniej było pseudonimem⁸. Informacje dotyczące twórcy zapewne poszerzy kwerenda w archiwach wileńskich, póki co wiadomo o nim niewiele. Urodził się około 1574 r. na Litwie, po ukończeniu studiów filozoficznych wstąpił do Towarzystwa Jezuso-

⁵ A. Karpiński, dz. cyt., s. 33.

⁶ Tamże, s. 10, 282–283.

⁷ Tamże, s. 244, przyp. 196; J.I. Kraszewski, *Wilno od początków jego do roku 1750*, t. 1, Wilno 1840, s. 348.

⁸ J. Niedźwiedź, *Kultura literacka Wilna (1323–1655). Retoryczna organizacja miasta*, Kraków 2012, s. 352; J. Okoń, *Dramat i teatr szkolny. Sceny jezuickie XVII wieku*, Wrocław 1970, s. 107; M. Lenart, *Spór Duszy z Ciałem i inne wierszowane spory w literaturze staropolskiej na tle tradycji średniowiecznej*, Opole 2002, s. 78.

wego w 1602 r. W latach 1609–1618 i 1627 – ok. 1633 r. działał w Wilnie jako misjonarz ludowy, przez krótki czas był prefektem w Seminarium Papieskim i Diecezjalnym, natomiast w latach 1619–1626 przebywał jako misjonarz w Krożach. Zdaniem Jana Okonia związek z Krożami wiązał się z kontaktami jezuitę z Albrychtem Stanisławem Radziwiłłem, którego był wychowawcą i który w Krożach w owym czasie fundował jezuitom kościół. Bartoszewski zmarł w Wilnie 28 (lub 27) marca 1645 r.⁹

Nieco więcej mówią o autorze *Bezoaru* jego dość liczne i różnorodne dzieła. Są to przede wszystkim religijne utwory okolicznościowe, które nie zostały dotychczas wydane i nie mają poważniejszego opracowania. Należą do nich: dialog z roku 1609 pt. *Rozmowa albo lament Duszy i Ciała potępionych* (parafraza średniowiecznego sporu Duszy i Ciała w najpopularniejszej wersji znanego jako *Visio Philiberti*); zbiorek pieśni ku czci Najświętszej Maryi Panny pt. *Parthenomelica albo Pienia nabożne o Pannie Naświętszej*, który zawiera również zapisy nutowe (1613); parateatralne opisy procesji na Boże Ciało: *Pobudka na obchodzenie nabożne świętości rocznej [...] Ciała Bożego dana* (1614) i *Dowody procesyjnej nabożnej [...] w dzień [...] Ciała Bożego* (1615); relacje z uroczystości wielkopiątkowych: *Cień pogrzebu Pana Jezusowego...* (1630) oraz *Tęcza przymierza wiecznego. Jezus Chrystus ukrzyżowany...* (1633); utwory żałobne: *Monodyja ojczyzny żalobliwej po ześciu [...] Adryjana Wojtkowskiego* (1614) oraz *Threnodiae albo Nagrobne plankty dziewięciu bogiń parnaskich...* (1615); zbiorek panegiryków opiewających chwałę Zygmunta III po wzięciu Smoleńska pt. *Pienia wesole dziełek na przyjazd do Wilna Króla Jego M[ości]...* (1611, 1618) oraz *Emblema cnót dzielnych [...] potomków z [...] domu [...] Kisków* (1614). Wszystkie utwory Bartoszewskiego zostały wydane w Wilnie w drukarni Jana Karcana bądź w oficynach jezuickich.

Interesujące mnie tutaj staropolskie teksty podejmujące tematykę powietrza morowego można z punktu widzenia literaturoznawcy podzielić na trzy grupy: kazania, utwory świeckie oraz pieśni religijne i utwory modlitewne¹⁰. Jednym z najwcześniejszych dzieł staropolskich poświęconych epidemii dżumy jest *Recepta duszna i cielesna przeciw powietrzu morowemu z Pisma Świętego i z doświadczonych lekarzów zebrana i ku pożytkowi pospolitemu wydana* (Poznań 1589) autorstwa nadwornego kaznodziei króla Stefana Batorego, teologa i pisarza religijnego Hieronima Powodowskiego¹¹. Utwór jest swoistym „poradnikiem leczniczym dla duszy i ciała”, opartym przede wszystkim na przykładach z *Pisma Świętego*. Autor

⁹ L. Grzebień, *Bartoszewski, Bartoszewicz, Jan SJ*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz, t. 2, Lublin 1976, szp. 87; J. Okoń, dz. cyt., s. 107.

¹⁰ Typologia ta zaproponowana została przez Piotra Borka w referacie zatytułowanym *Staropolskie teksty literackie jako źródła do dziejów epidemii* wygłoszonym podczas ogólnopolskiej konferencji *Pandemie, epidemie i zarazy a historia. Metody badań oraz gospodarcze, społeczne i kulturowe konsekwencje ich występowania (od średniowiecza po XX wiek)* w Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie 22 października 2013 r.

¹¹ J. Ziomek, *Renesans*, Warszawa 1999, s. 406.

podkreśla, że w chwili zagrożenia życia pomoc lekarza jest niewystarczająca, gdyż żaden medyk nie wyleczy duszy, która będąc grzeszną, potrzebuje rachunku sumienia, spowiedzi, pokuty oraz Najświętszego Sakramentu. Pokuta jest lekarstwem na chorobę „duszną” – jeśli nie zadamy o uleczenie duszy, nie jesteśmy w stanie pomóc ciału. Pogląd ten, niezwykle rozpozszechniony w dawnym piśmiennictwie o tematyce epidemiologicznej, opiera się na przekonaniu, iż zaraza jest karą zesłaną przez Boga na grzeszników. Do największych ludzkich przewinień, które karane są morowym powietrzem, należą według Powodowskiego: herezja, bałwochwalstwo, bluźnierstwo, zaniedbanie nabożeństwa, złorzeczenie Bogu, nieczystość cielesna, obżarstwo i opilstwo. Konieczne jest zatem skorzystanie z pomocy duchownego, „lekarza dusz”. Nie oznacza to jednak, że można zaprzestawać leczenia medykamentami, wręcz przeciwnie – po przedstawieniu „recepty dusznej” autor bardzo szczegółowo omawia praktyczne wskazówki profilaktyczno-lecznicze, np. izolowanie chorych, zasady odżywiania, zalecaną ilość snu, rekomenduje pracę fizyczną jako służącą zdrowiu, ale też pracę duszy (ćwiczenie się w cnotach wzorem świętych), moczenie w ługu czy odymianie przedmiotów, z którymi kontakt mieli chorzy, poleca zioła, których palenie ma moc oczyszczającą, przedstawia zalecenia chirurgiczne, takie jak przecinanie guzów, a nawet uwagi dotyczące kondycji psychicznej człowieka w sytuacji zagrożenia (między innymi iż nie wolno się bać choroby i śmierci). Ponadto Powodowski opisuje znaki zapowiadające zbliżającą się epidemię, np. komety, zaćmienie Słońca czy Księżyca. Szukając kozła ofiarnego, autor stwierdza, że Polacy w przeszłości nie występowali przeciwko Bogu, dopiero pod wpływem obcych narodów wkroczyli na drogę grzechu. Tekst kończy *Modlitwa przeciw powietrzu albo śmierci osobliwa* – błagalna modlitwa o odwrócenie gniewu Bożego.

Tego typu poradników kaznodziejskich na czas zarazy powstawało wiele, obok dzieła Powodowskiego trzeba wymienić anonimową *Przestroagę pewną przeciw morowemu powietrzu* (Poznań 1585), Waleriana Gutowskiego *Prezerwatywę moralną od morowego powietrza...*¹², Hiacynta Przetockiego *Kolędę, którą podczas morowego powietrza w powiecie radomskim [...] ś. Mikołaj [...] parafijej swej rozdał* (Kraków 1655) czy Marcella Dziewulskiego *Prezerwatywę od powietrza morowego...* (Kraków 1720). Kazania te łączy podobna problematyka i pragmatyka, sprowadzająca się do przedstawienia rad dla duszy i dla ciała w obliczu zagrożenia chorobą morową. W sferę sacrum przenikają świeckie akcenty związane z organizacją społeczeństwa w tym trudnym czasie: prośby do Boga o oddalenie zarazy i ostrzeżenia przed zwodniczością ziemskich marnośći przeplatają się z praktycznymi zasadami profilaktyczno-leczniczymi. Kaznodzieje ówczesni, opracowując własne „recepty duszne i cielesne” na czas zarazy, sięgali do poradników i traktatów medycznych pisanych przez lekarzy, jak np.

¹² Tekst kazania wydany został przez Wiesława Pawlaka w tomie *Wielcy kaznodzieje Krakowa*, red. K. Panuś, Kraków 2006, s. 207–226.

Piotra Umiastowskiego *Nauka o morowym powietrzu na czwory księgi rozłożona* (Kraków 1591) czy Sebastiana Petrycego z Pilzna *Instrukcja abo Nauka, jak się sprawować czasu moru* (Kraków 1613). Co istotne, można odnotować wpływ tekstów kaznodziejskich i traktatów medycznych także na utwory liryczne, między innymi na *Bezoar z łez ludzkich* Bartoszewskiego.

W grupie tekstów stricte literackich tematyka powietrza morowego poruszana była niejednokrotnie w utworach skierowanych do Matki Bożej jako Orędowniczki zadżumionych, której wstawiennictwo może przebłagać surowego Boga i odsunąć zarazę. Przykładem są łacińskie elegie Pawła z Krosna i Jana z Wiślicy: *Dystych elegijny do Maryi Panny o powstrzymanie szalejącej zarazy* Pawła z Krosna (z 1515 r.) oraz *Elegia do Matki Bożej Dziewicy Maryi o uśmierzenie zarazy*¹³ (z *Wojny pruskiej* z roku 1516) jego ucznia, Jana z Wiślicy.

Wśród utworów lirycznych poruszających tematykę zarazy interesująco jawią się również dwa utwory z tomu Sebastiana Fabiana Klonowica *Hebdomas, to jest Siedm tegodniowych piosnek wyjętych z Pierwszych Ksiąg Mojżeszowych kapituły pierwszej, co którego dnia Pan Bóg stworzył i jako siódmego dnia odpoczął*. Jest to zbiór pieśni religijnych wydanych wraz z zapisem nutowym, opublikowany w 1581 r. w Krakowie. Interesującą mnie tutaj tematykę zarazy morowej poruszają *Psalm Dawidów XC, czasu powietrza Roku Pańskiego 1572 na polskie przełożony* oraz wspomniana, zamykająca zbiór *Piosnka uczyniona czasu powietrza, kiedy było interregnum w Roku Pańskim 1572*¹⁴.

Tematykę zarazy z lat 1629–1632 podjął również Kasper Twardowski. Jego *Gęś świętego Marcina albo Pierwsza kolęda* z 1630 r. przedstawia depresyjny nastrój, jaki panował we Lwowie w czasie epidemii, która niebawem ogarnęła całą Rzeczpospolitą¹⁵.

W środowisku Kościoła katolickiego dopiero na przełomie renesansu i baroku zaczęły powstawać skierowane do szerokiego grona odbiorców zbiory pozaliturgicznych pieśni religijnych, przeznaczone do czytania. Do połowy XVI w. katolicki kancjonał był księgą liturgiczną znaną jedynie duchowieństwu, której tematyka dotyczyła spraw dogmatycznych¹⁶. W przeciwieństwie bowiem do środowisk protestanckich Kościół katolicki przez długi czas nie propagował samodzielnego, domowego odmawiania modlitw przez wiernych¹⁷. W szesnasto-, siedemnasto- i osiemnastowiecznych kan-

¹³ Oba teksty wydane zostały w antologii *Przedziwna Matka Stworzyciela Swego. Antologia dawnej polskiej poezji maryjnej*, wybór, oprac. i wstęp R. Mazurkiewicz, Warszawa 2008.

¹⁴ S.F. Klonowic, *Hebdomas, to jest Siedm tegodniowych piosnek*, wyd. i oprac. M. Mejor, E. Wojnowska, Warszawa 2010, s. 31.

¹⁵ J. Nowak-Dłużewski, *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce. Zygmunt III*, Warszawa 1971, s. 320–321.

¹⁶ S. Nieznanowski, *Kancjonał*, w: *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska przy udziale B. Otwinowskiej, E. Sarnowskiej-Temeriusz, Wrocław 2002, s. 364–366.

¹⁷ A. Nowicka-Jeżowa, *Pieśni czasu śmierci. Studium z historii duchowości XVI–XVIII wieku*, Lublin 1992, s. 294.

cjonałach istotne miejsce zajmowały teksty o tematyce eschatologicznej, do których można włączyć utwory o morowym powietrzu.

Badaczka staropolskich „pieśni czasu śmierci”, Alina Nowicka-Jeżowa, podkreśla, iż pieśni katolickie zwykle mają charakter kontekstualny – związane są z określonym miejscem i czasem. Ponadto cechuje je swoisty żywioł sarmackości (ich bohaterem jest *homo socius* – obywatel Rzeczypospolitej, Polak-katolik), ilustrują uczucie rozdarcia pomiędzy fascynacją światem doczesnym z jego „marnościami” a dążeniem do sfery transcendentnej i zawierają liczne odniesienia do średniowiecznych form religijności, są to między innymi: rozmyślanie o grzechu, świecie, fortunie i marności, nawiązania do *ars moriendi*, dydaktyka przestרחu śmiertelnego, formuły tańca śmierci, żywotność poematów *vado mori* związanych z ikonografią tryumfu śmierci¹⁸. Pieśni dotyczące śmierci, w tym poruszające temat zarazy, rozproszone są w wielu zbiorach wierszy.

Na rozwój kantyków katolickich w XVII w. niewątpliwy wpływ mieli członkowie Towarzystwa Jezusowego, którzy uczynili z pieśni narzędzie propagandy religijnej, wprowadzając w nich swoisty klimat „zbiorowej wrażliwości”¹⁹. Interesujący mnie tutaj Bartoszewski opublikował w 1613 r. zbiór pieśni maryjnych – *Parthenomelica albo Pienia nabożne o Pannie Naświętszej*, do którego dołączone zostały zapisy nutowe pieśni, w tym *Bogurodzicy*. Jednakże nie wszystkie utwory pieśniowe przeznaczone były do wykonywania wokalnego²⁰. Jakub Niedźwiedź podkreśla, iż literatura popularna – do której należą przeznaczone dla szerokiego grona odbiorców religijne pieśni – często nie wymagała kontaktu z tekstem materialnym, gdyż funkcjonowała w społeczeństwie czytana na głos²¹. Rytmiczne utwory liryczne łatwo było zapamiętać, co niewątpliwie wpływało na ich żywotność wśród wiernych, jednakże oralność tych pieśni miała charakter wtórny, oparty na tekście²².

Bezoar z łez ludzkich Bartoszewskiego zaliczyć można do nurtu pieśni okolicznościowych pozaliturgicznych, które powstawały między innymi w obliczu klęsk żywiołowych. Były to przede wszystkim teksty błagalno-pokutne przepełnione wątkami maryjnymi i hagiograficznymi²³. Granice pomiędzy utworem lirycznym a modlitwą, jak w wielu utworach religijnych²⁴, są w zbiorze rozmyte.

Bezoar po raz pierwszy opublikowany został w roku 1624 w związku z epidemią dżumy w Wilnie²⁵, która wówczas opanowała miasto i zbierała swe żniwo do roku 1626. Wznowienie utworu w 1630 r. wiązało się z ponow-

¹⁸ Tamże, s. 309, 355–364, 367.

¹⁹ Tamże, s. 33, 302, 348–349; J. Niedźwiedź, dz. cyt., s. 73.

²⁰ A. Nowicka-Jeżowa, dz. cyt., s. 296.

²¹ J. Niedźwiedź, dz. cyt., s. 69.

²² Tamże, s. 398.

²³ M. Korolko, *Pieśń religijna*, w: *Słownik literatury staropolskiej...*, s. 652.

²⁴ J. Niedźwiedź, dz. cyt., s. 402.

²⁵ W latach 1624–1625 epidemia opanowała większość miast polskich – poza Wilnem wyludniła m.in. Poznań, Warszawę, Kraków i Gdańsk. Zob. A. Karpiński, dz. cyt., s. 70, 314.

nym atakiem zarazy w latach 1629–1632²⁶. Bez wątpienia na powtórne wydanie zbiorku wpływ miało zapotrzebowanie społeczne oparte na wspomnianym już wzroście religijności w sytuacji poważnego zagrożenia życia wielu ludzi, o czym autor informuje na karcie tytułowej tomu: „na żądanie ludzi nabożnych powtórę z przydatkiem nowym przez niegoż za pozwoleniem starszych wydany”²⁷. Jezuita zadedykował swoje dzieło magistratowi wileńskiemu, co nie zaskakuje, gdy weźmiemy pod uwagę, jak szczególną rolę odgrywali w okresie epidemii zarządzający miastem – mianowali tzw. władze powietrzne, burmistrzów obieranych na czas zarazy, zajmujących się organizowaniem pomocy dla pozostającej w mieście ludności, zatrudniali lekarzy, którzy, zwykle za wysokie wynagrodzenie, opiekowali się chorymi, ich pomocników, balwierzy i cyrulików, księży pełniących posługę duszpasterską, służby sanitarne: tragarzy trudniących się transportem zwłok, katów, grabarzy, kobiety i duchownych podejmujących się opieki nad chorymi w izolatoriach itd.²⁸

Źródła staropolskie przedstawiają kilka przyczyn zarazy. Zajmujący się nauką głosili, iż na rozwój epidemii ma wpływ szczególny układ gwiazd i planet, które niekorzystnie wpływają na zdrowie człowieka, co wiązano z patologią humoralną Hipokratesa²⁹. Związki pomiędzy astrologią a nauką i religią sięgają starożytności – już Babilończycy i Egipcjanie wierzyli w zależność człowieka od układu ciał niebieskich, które uznawali za narzędzia w rękach bogów³⁰. Ojcowie Kościoła potępiali astrologię, jednak cenili znaczenie astronomii użytkowej, zwanej astrologią naturalną³¹. W renesansie, wraz z rozkwitem zainteresowań starożytnością, zaczęto się żywo zajmować astrologią, która stała się wówczas dziedziną wiedzy wykładaną na uniwersytetach (w Krakowie od 1453 r.), a jej tajniki zgłębiali nawet najwybitniejsi naukowcy, np. Galileusz³². Obok astrologicznej istniała teoria teurgiczna – przekonanie, że zaraza jest karą za grzechy, którą Bóg zsyła na ludzi³³. Myślenie takie prowadziło do rozwoju tzw. jatroteologii, teorii, według której choroba bądź uzdrowienie zależne są od woli Boskiej, a człowiek może przebłagać surowego Stwórcę, poddając się pokucie i ufając wstawiennictwu świętych³⁴. Tym samym rodziła się swoista hagioterapia

²⁶ Zob. zestawienia tabelaryczne, w: tamże, s. 314.

²⁷ Wszystkie cytaty z utworu Bartoszewskiego podaję za wydaniem z 1630 r., którego egzemplarz znajduje się w Bibliotece Jagiellońskiej, sygn. BJ St. Dr. 1617 I (Mf. 1010). Ze względu na to, że wydanie jest zdefektowane, brakująca karta B4 (fragmenty *Pieśni trzeciej* i *Pieśni czwartej*) pochodzi z egzemplarza Biblioteki Narodowej, sygn. XVII 3.5258.

²⁸ A. Karpiński, dz. cyt., s. 80–99; S. Namaczyńska, dz. cyt., s. 99.

²⁹ J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć...*, s. 117–118; A. Karpiński, dz. cyt., s. 298; H. Powodowski, *Recepta duszna i cielesna przeciw powietrzu morowemu [...]*, Poznań 1589, k. B.

³⁰ J. Kracik, *Chrześcijaństwo kontra magia. Historyczne perypetie*, Kraków 2012, s. 93.

³¹ Tamże, s. 95–96.

³² Tamże, s. 98.

³³ A. Karpiński, dz. cyt., s. 33–35.

³⁴ J. Kracik, *Chrześcijaństwo kontra magia...*, s. 106.

– jak pisze Antonina Jelicz: „mieszczanin krakowski, jeśli mu coś dolega, nie zawsze zaczyna od radzenia się lekarzy czy znachorów. Jeśli jest bardzo pobożny, zwraca się do świętych, w których interwencję wierzy”³⁵. Teorie astrologiczna i teurgiczna nie przeczyły sobie, uważano bowiem, że to Bóg ustawia ciała niebieskie w niekorzystne dla ludzi konstelacje. Pogląd ten skutkował rozmyciem granic pomiędzy religią a medycyną w sytuacji zagrożenia chorobą, również epidemią dżumy; nawet lekarze polecali uporządkowanie sfery duchowej, a liczne poradniki, obok ziołolecznictwa, zalecały odbycie pokuty.

Teoria teurgiczna jest podstawą światopoglądu, który wyraża się w tomie pieśni Bartoszewskiego. Będąc przekonany, że zaraza jest karą Bożą za grzechy człowieka, autor proponuje zatrwożonemu czytelnikowi lekarstwo – pieśni, które pomogą odsunąć gniew surowego Sędziego. Autor niczym medyk przepisuje odbiorcy receptę, tyle że lekarstwo ma uleczyć duszę, nie ciało. Tytuł zbioru objaśniony został przez Bartoszewskiego w liście dedykacyjnym:

Dałem, mnie wielce M[iłościwi] M[ości] Panowie, tej książce nazwisko bezoar, którego początek badacze rzeczy przyrodzonych tak jedni opisują: jeleń za częstym jadaniem gadzin i węzów, które wiatrem nozdrz z lochów wyciąga, skoro mu w wnętrzościach robactwo się wyleże, żeby mu jad onych nie zaszkodził, wskok do źródła wód bieży, gdzie gdy aż do nozdrz się zamoczy, łzy jego polekku zewnątrz na oczy się wylewają, które lipkością swą w żrzenicznych kącikach na kształt orzechów laskowych zrastają i w twardość się obracają, a gdy w sobie nic jadu nie czuje, wyszedszy z wody, otarciem o drzewo on kamyczek z oczu na ziemię strząsa. Drudzy: są (prawi) w Persyjej i w Indziej niektóre zwierzęta na kształt kóz albo jelenic, z których wnętrzości skrytych kamyczka dobywają i bezoarem go nazywają. Jako chcą, niech go opisują. Atoli ten kamyczek z potężnej swej cnoty przeciwko wszelakiej truciznie taką ma od poważnych i starych z dawna medyków zaletę, że powietrzem morowym zarażeni, zażywając go z trochę wina, skuteczne uwolnienie jadu odnoszą. Bo taki pot mocą się jego wzbudza, iż zda się niejako wszystko ciało rozplęwać, zaczym wszystko jad oraz się wymiata.

Słowniki medyczne definiują bezoar jako „kamień włosiany, ciało obce w żołądku lub jelitach złożone z włosów z głowy chorego (często zmieszanych z połkniętymi włóknami roślinnymi) w postaci kulek lub w kształcie żołądzia”³⁶. Kamienie takie można znaleźć również w nerkach, pęcherzu czy żołądku różnych zwierząt. Co potwierdza zacytowany fragment listu dedykacyjnego, bezoarom przypisywano nadzwyczajne właściwości lecznicze, zalecano podawać je chorym w postaci sproszkowanej, co miało działanie napotnie³⁷. Bartoszewski zbiór swoich wierszy błagalnych nazywa metaforycznie „bezoarem” – pieśni pełnią rolę „kamienia pokutnego”, który ich czytelnikowi wyjedna łaskę u Boga, o czym autor pisze w wierszu *Do czytelnika*:

Co to za dziw, że z ludzkich łez bezoarowy
Kamyczek się utworzył na zapał morowy.

³⁵ A. Jelicz, dz. cyt., s. 82.

³⁶ *Wielki słownik medyczny...*, s. 103.

³⁷ J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć...*, s. 35; A. Karpiński, dz. cyt., s. 181.

Z jelenich łez kamyczek bezoar powstawa,
 Który tajemnej mocy jawne skutki dawa.
 Weź też ty ten bezoar, zażyj, doznasz cnoty,
 Iż serce Boskie miękczy, rwie niebieskie płoty.

(Do czytelnika)

Autor jednoznacznie określił cel, jaki mają realizować pieśni, oraz wskazał ich adresata – zostały napisane „na pobudzenie większej skruchy i pocieszenie dusz, tak tych, którzy przed gniewem Pańskim ujść mogli, jako tych, którzy w domkach swych prze niedostatek zostać musieli, nie mniej tych, którzy się gniewliwej Pańskiej ręki lękają”. Zatem zbiór przeznaczony jest dla prostych, ubogich mieszkańców Wilna, których w obliczu epidemii nie było stać na ucieczkę z miasta lub po prostu nie mieli dokąd się udać, jak również dla zamożnych, którzy w popłochu opuścili miasto. Szesnasto- i siedemnastowieczni lekarze, cytując radę Hipokratesa („*Cito pestem fugere, longe a loco infecto recedere, tarde reverti domum*”), jako najskuteczniejszą metodę ochrony przed zarażeniem dżumą, zalecali ucieczkę z terenów, gdzie szaleje epidemia³⁸. Zwykle po stwierdzeniu pierwszych przypadków śmierci z powodu morowego powietrza miasto opuszczał dwór królewski, szlachta, władze miasta i co bardziej zamożni mieszczanie³⁹. Pozostawali rządzący obrani na czas epidemii, specjalnie opłacane służby sanitarne, księża sprawujący posługę duszpasterską i opiekujący się zarażonymi oraz ubodzy mieszczanie. Często zdarzało się, że wykształceni lekarze wyjeżdżali wraz z bogatymi, a na miejscu zostawiali balwierze, cyrulicy i felcerzy, którzy widzieli w epidemii ryzykowną okazję dorobienia się, bowiem podejmując się opieki nad chorymi, mogli zwykle liczyć na sowite wynagrodzenie z kasy miasta⁴⁰. Grupą społeczną bez wątplenia najbardziej narażoną na śmierć morową był plebs miejski – mieszkańcy najgorzej odżywiający się, a przez to mało odporni na atak bakterii. Ponadto w grupie masowo umierających znajdowali się uciekający ze wsi przed głodem chłopci, którzy następnie marli na ulicach miast dziesiątkowani przez różne choroby zakaźne⁴¹.

Najczęściej na rozwój epidemii wpływ miały kłęski klimatyczne. Analizując dane zawarte w *Kronice kłesk elementarnych w Polsce i w krajach sąsiednich w latach 1648–1696*, opracowanej przez Stanisławę Namaczyńską, nietrudno wysunąć wniosek, że druga połowa XVII w. to okres wyczerpujących kraj nieurodzajów spowodowanych kataklizmami klimatycznymi – srogich mrozów, ulew, powodzi, gradobić czy suszy, ataków niszczącej zasiewy szarańczy, a także głodu i choroby. Jednak mniej to zaczyna dziwić, gdy uświadomimy sobie, że poszczególne kłęski elementarne występowały według pewnego łańcucha przyczynowo-skutkowego. Jeden

³⁸ A. Karpiński, dz. cyt., s. 168, 223; J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć...*, s. 28.

³⁹ A. Karpiński, dz. cyt., s. 225–226; S. Namaczyńska, dz. cyt., s. 78.

⁴⁰ J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć...*, s. 40.

⁴¹ J.I. Kraszewski, dz. cyt., s. 309; A. Karpiński, dz. cyt., s. 229; S. Namaczyńska, dz. cyt., s. 61.

czynnik klimatyczny wywoływał falę następstw, często tragicznych dla ludności. Przedłużające się okresy suszy czy intensywnych opadów deszczu, a także nieustanne w XVII w. działania wojenne stawały się przyczyną nieurodzaju, który windował ceny żywności, a tym samym prowadził do głodu, przed którym mieszkańcy niektórych terenów musieli uciekać tam, gdzie ceny były niższe⁴². Jak dowodzi Andrzej Karpiński, w okresie staropolskim choroba morowa była nieuchronną towarzyszką głodu – okresy głodu w Rzeczypospolitej pokrywają się z latami najbardziej pustoszących kraj epidemii: 1570–1573, 1589–1590, 1598–1602, 1621–1625, 1628–1631, 1655–1660 i 1708–1712⁴³. Niedożywienie osłabiało organizmy ludzkie, które nie potrafiły się bronić przed atakiem choroby.

Do grupy społecznej szczególnie zagrożonej śmiercią morową należeli również duchowni świeccy i zakonni, którzy podejmowali się posługi duszpasterskiej (głównie udzielania sakramentów) i opieki nad zarażonymi w mieście opuszczonym przez lekarzy. Jak obliczył Karpiński, największe straty ponieśli polscy i litewscy jezuici⁴⁴. W mieście pozostawało od kilku do kilkunastu wyznaczonych księży, którzy dostawali za to specjalne wynagrodzenie⁴⁵. Zakonnicy byli zwykle bardziej gorliwi w swej posłudze niż kler parafialny – poza opieką duchową podejmowali się pielęgnacji chorych w szpitalach, lazaretach i izolatoriach⁴⁶. O szczególnej aktywności członków Towarzystwa Jezusowego w organizowaniu opieki nad umierającymi na dżumę w Wilnie pisze również Józef Ignacy Kraszewski: „Zbierali jezuici ludzi po ulicach, którym już stare szpitale nastarczyć nie mogły, i starali się, aby z Magistratu wyznaczono dozorców, mających polecenie opiekowania się tłumem nieszczęśliwych. [...] Prócz tego jezuici, zaradzając głodowi, pobrali składki od możniejszych i niemi ubogich karmili. Dwunastu wszystkich padło ofiarą gorliwości swojej”⁴⁷.

Podmiot liryczny *Pieśni czwartej. Gwoli tym, co się w mieście zostaną czasu powietrza* z tomu Bartoszewskiego stawia się w sytuacji ludzi, którzy nie mieli możliwości ucieczki przed epidemią z zarażonego miasta:

Pozostałem się, Boże, w pośrodku pożaru,
Gdzie śmierć zażywa srogich morderstw bez pomiaru,
Pozostałem się w ręku twej zapalczowości,
Panie, tyś mię chciał mieć w tej snadź niebezpieczności.
Rad bym był gdzie uskoczył podtenczas na stronę
I tam przed gniewem twoim jaką miał uchronę,
Ale nie mając o czym podjąć się tej drogi,
Tu między ubogimi zostałem ubogi.

(*Pieśń czwarta*)

⁴² S. Namaczyńska, dz. cyt., *passim*.

⁴³ A. Karpiński, dz. cyt., s. 23–24.

⁴⁴ Tamże, s. 203.

⁴⁵ Tamże, s. 86–87.

⁴⁶ Tamże, s. 129, 149.

⁴⁷ Tamże, s. 142; J.I. Kraszewski, dz. cyt., s. 309–310.

Z kolei w *Pieśni ósmej. Gwoli tym, co z miasta wyjeżdżają przed powietrzem* czytamy:

Jednak uchodzę, aboś kędy się utaję
 I bojąc się twej różgi, grzechów się ukaję,
 [...]

 Przeto się kryję, Boże, przed twą sierzdziwością,
 Aby nie zginął z swoją oraz nieprawością.
 A ty, jako Pan dobry na ucieczkę moję
 Patrząc, tym się uraczysz, że się ciebie boję [...]

 (*Pieśń ósma*)

Z biogramu Bartoszewskiego w *Encyklopedii katolickiej* wynika, iż w Krożach jezuita miał przebywać w latach 1619–1627 i 1636–1637. W liście dedykacyjnym do *Bezoaru* autor pisze: „W[ielce] m[nie] M[iłościwych] M[ości] Panów [...], za których strażą i czujnością jeszcze z łaski Bożej w Wilnie jakożkolwiek mieszkamy”, jednak trudno na tej podstawie twierdzić, iż Bartoszewski rzeczywiście przebywał w mieście w roku 1630. Być może odpowiedź na to pytanie znajduje się w archiwach wileńskich. Niemniej jednak powyższe fragmenty pieśni ilustrujące dwie różne postawy ludzkie w obliczu zarazy świadczą o zrozumieniu autora zarówno dla osób ucieczką ratujących się przed zarażeniem, jak i dla tych, którzy pozostając w mieście, ryzykowali życie.

Istotną rolę w opiece nad mieszkańcami miast odgrywali także członkowie bractw religijnych. Sam Bartoszewski należał do Bractwa Świętego Nikodema, założonego w Wilnie po wybuchu epidemii dżumy w 1625 r.⁴⁸, funkcjonującego pod skrzydłami Towarzystwa Jezusowego „na poratowanie ubogich”⁴⁹, o czym autor pisze w utworze *Tęcza przymierza wiecznego. Jezus Chrystus ukrzyżowany* (1633). Bartoszewski charakteryzuje tam zadania członków bractwa: bezpośrednia opieka oraz pielęgnacja chorych, szczególnie bezdomnych i włóczęgów, organizowanie pomocy finansowej przez zbieranie datków od zamożnych, a także grzebanie zwłok:

Wzbudził Bóg bractwo, które ile mu sił stawia,
 Chorych zbiera z ulice, karmi i napawa,
 Grzebie zmarłe, a czego ubogim nie staje,
 Przez niecnym ludzi hojność wzbudzona dodaje.
 [...]

 Tobie się przypisuje ta po Bogu sprawa,
 O Societas Iesu, i ta cna zaprawa.
 Twym gorliwym powodem nowe bractwa wstają
 I upadłym ratunek pewny chętnie dają.
 [...]

 Jak gdy tęcza na niebie w wdzięcznej swej ozdobie,
 Tak się bractwo to szyrzy na pomoc chudobie⁵⁰.

 (*Tęcza przymierza...*)

⁴⁸ J.I. Kraszewski, dz. cyt., s. 348; A. Karpiński, dz. cyt., s. 143, 166, 263.

⁴⁹ W. Bartoszewski, *Tęcza przymierza wiecznego. Jezus Chrystus ukrzyżowany* [...], Wilno 1633, k. tyt.

⁵⁰ Tamże, k. C.

24 pieśni ze zbioru *Bezoar z łez ludzkich* można podzielić na kilka grup w zależności od adresata. Większość z nich to utwory błagalne skierowane do Boga Ojca i do Chrystusa, wyrażające świadomość grzeszności natury ludzkiej, poddanie się woli Stwórcy i szukanie nadziei w Męce Pańskiej, przepełnione prośbami o litość i oddalenie gniewu. Kolejna grupa to pieśni kierowane do świętych z prośbą o wstawiennictwo u Boga, natomiast cztery ostatnie teksty skierowane są do Matki Bożej jako orędowniczki zarażonych morem. W pieśniach sfera sacrum łączy się z realiami czasu zarazy, odnaleźć można w nich również liczne nawiązania do *Pisma Świętego*. Bohaterem zbioru jest świadomy swych przewinień grzesznik (w niektórych pieśniach wypowiadający się w imieniu załęcznionej społeczności opanowanego przez epidemię miasta), który prosi Boga o ratunek.

Podmiot liryczny *Pieśni pierwszej* wyraża przekonanie, że grzeszny człowiek nie może ukryć się przed wzrokiem Boga, który zesłał na niego „trupio głową plagę”. Powołując się na biblijne przykłady gniewu Bożego (królów amorejских, faraona, Jonasza, Mojżesza, króla Dawida i in.), dowodzi, iż nieuchronne są wyroki Boskie, a jedynym ratunkiem przed gniewem Pana jest pokuta, której symbolem staje się kamień bezoarowy, oraz wspomnianie męki Pańskiej:

Pobiegę wskok do źróźdła męki Syna twego
I ponurzę się wszytek w skrytości ran jego.
Tam w krople łez obrócę duszy mej zakąły
I z serca je wyleję przez oczne kanały,
Uczynię z nich bezoar, kamyczek pokuty,
I wiele-się-kroć jadem uczuję być struty.
Utrę go w stroskanego móździerzu sumnienia
I roztworzę wódkami oczu swych strumienia,
Którego zażywając wszytkie nieczystoty
Zewnątrz wyrzucę na wierzch przez pokutne poty.
Posilę się konfektem z niebieskiej apteki,
Z której na duszną niemoc niepochybne leki.
(*Pieśń pierwsza*)

Stosując leksykę medyczną, farmaceutyczną Bartoszewski nawiązuje do koncepcji, iż niemożliwe jest uzdrowienie ciała bez uleczenia grzesznej duszy. Pokuta i pełna akceptacja wyroków Boskich na wzór Chrystusa są tym, czego sprawiedliwy Sędzia oczekuje od grzeszników i co może ich uchronić od „morowego pożaru”. Bohater *Pieśni wtórej* powtarza, iż jedynym ratunkiem przed zarazą jest powoływanie się na zbawczą śmierć Chrystusa, która jest „fortecą, ustaloną zbroją”, ostatnią nadzieją udręczonego grzesznika. „Chrystus cierpiący na krzyżu może być znakiem nadziei dla ludzi, którzy są chorzy lub bardzo cierpią”⁵¹, dlatego też obraz Ukrzyżowanego jest przywoływany w obliczu zagrożenia śmiercią morową. Wspominając mękę krzyżową, łatwiej pogodzić się z własnym

⁵¹ A. Grún OSB, *Krzyż. Symbol odkupionego człowieka*, tłum. M. Ruta, Kraków 1998, s. 25.

losem, pokonać lęk, gdyż pokładanie nadziei w Chrystusie cierpiącym ma funkcję terapeutyczną i pocieszającą. Męka i śmierć Chrystusa niejako nadają sens cierpieniu człowieka i stają się dowodem miłosierdzia, które budzi nadzieję na ocalenie życia („Jezusa sercem lubując prawym,/ Masz go ku sobie zawsze łaskawym”). Grzesznik zwraca się do Boga:

Twoja śmierć (niechaj to wszystkim powiem)
Jest mi żywotem i wiecznym zdrowiem.
Niech mię, jako chce, wielkość grzechów moich trwoży,
Nie stracham się, gdy mi się w myślach śmierć twa mnoży.
(*Pieśń wtóra*)

Warunkiem odbycia pokuty jest wyznanie grzechów, które ściągnęły na ludzi gniewny wzrok Boga, są to: pycha, oddawanie się rozkoszom cielesnym, łakomstwo, gniew, zawiść i lenistwo. Człowiek może odnaleźć ucieczkę i ratunek przed swą niedoskonałą, grzeszną naturą, wspominając cnotę, pokorę i poświęcenie Chrystusa oddającego życie na krzyżu. Krzyż może stać się orężem w walce z własnymi przewinieniami, rodzajem „prezerwatywy od powietrza morowego”, jak w kazaniu Dzewulskiego z 1720 r., lub plastrem na rany umierającego, jak z kolei głosił Mateusz z Krakowa⁵².

Gdzie szukasz, człeczko? Owo twa obrona:
Rozwiódł na krzyżu Pan swoje ramiona,
Rozciągnął ręce ochotnie obie,
Gotów grzesznika przygarnąć k sobie.
(*Pieśń wtóra*)

Wyznanie całkowitego oddania się Chrystusowi kontynuowane jest w *Pieśni trzeciej*. Podmiot liryczny deklaruje wręcz potrzebę umartwiania się na znak pamiątki męczeńskiej śmierci Boga. Biorąc pod uwagę ukazaną w dalszej części zbioru rozpacz, jaką powodują utrapienia świata doczesnego, i błaganie o oddalenie zarazy, trzeba zaznaczyć, że chęć dzielenia z Chrystusem cierpień krzyżowych ma wymiar symboliczny i opiera się na dążeniu do przekroczenia sfery transcendentnej, na pragnieniu oderwania się od rzeczywistości miasta, w którym ludzie masowo umierają i nie ma sposobu na powstrzymanie pochodu chciwej śmierci:

Wydroż w mym sercu rany swe goździami
A napełń blizny twojej krwi rzekami,
Abych z nich boleść twoją czerpał srogą,
Czerpał i miłość twą niezmiernie mnogą,
[...]
Niech to za własne mam swoje wesele
Obelgę znosić twoją na swym cielem
I z tobą cierpieć rany twoje krwawe,
Rozkosz to moja i kochanie prawe.
(*Pieśń trzecia*)

⁵² J. Kracik, *Chrześcijaństwo kontra magia...*, s. 107–108.

Bohater *Pieśni czwartej*, który pozostał w mieście mimo panującej tam epidemii, wyraża pełną ufność w Boskie wyroki, nawet jeśli są one niezrozumiałe dla ludzi. Jest przekonany, że nic nie dzieje się wbrew woli Boga, dlatego chory czy zagrożony chorobą człowiek zarówno śmierć, jak i wyzdrowienie powinien traktować jako wyraz tej woli. Wyliczenie przykładów biblijnych postaci, które znalazły się w śmiertelnym niebezpieczeństwie, a mimo to decyzją Stwórcy zostały uratowane, nie ma na celu wniknięcia w treść *Pisma Świętego* czy tłumaczenia jego sensów, ale jedynie wymiar pragmatyczny: udowodnienie przekonań głoszonych w pieśniach. Jest to kolejny przykład pokrzepiającej funkcji zbioru Bartoszewskiego.

W *Pieśni szóstej* w sferę sacrum wdziera się profanum – w wierszu przedstawiona została okrutna rzeczywistość życia w mieście opanowanym przez epidemię. Autor zawarł opis objawów choroby: gorączki, bólu, zawrotów głowy, zmian skórnych, utraty sił, sinienia ust oraz suchości i czarności języka, bolesnych wrzodów itd. Te drastyczne obrazy życia w zarażonym mieście mają być argumentem w rozmowie z Bogiem, któremu podmiot liryczny zadaje pytania:

I także lud twój krwią twą opłacony
Marnie ma ginąć, Boże niezmierny?
I także trudy twe niepoliczone
Dla naszych grzechów mają być zlekczone?

(*Pieśń szósta*)

Z tego i wielu innych fragmentów można wnioskować, że grzesznik negocjuje z Bogiem, nie tylko pokornie błaga, ale też przedstawia własne argumenty i prowadzi jednostronną polemikę, wypowiadając monolog, który jest odpowiedzią na śmierć zesłaną przez Stwórcę na ludzi. Jan Kracik⁵³ zauważył, że jest to próba wyperswadowania Bogu cofnięcia sankcji. Podobną funkcję wymuszenia pewnych ustępstw ma ciągle powoływanie się na miłosierdzie i litość Boga, z równoczesnym mianowaniem Stwórcy „szafarzem zdrowia”, obietnicami wychwalania Jego dobroci po ocaleniu życia oraz powoływaniem się na fakt, iż człowiek stworzony został na podobieństwo swego Ojca.

Będziem ci śpiewać: „Okazał nad nami
Bóg nasz swą litość, nad rąk swych czynami,
Któremu niechaj będzie chwała wieczna
I sława z Ojcem i z Duchem społeczną”.

(*Pieśń szósta*)

Pomni, że ręce twe nas ulepiły
I kształt urody twej w nas wyraziły,
Jakoż srożyć się na tve dzieło może
Mór ten, o Boże?

(*Pieśń siódma*)

⁵³ Tenże, *Pokonać czarną śmierć...*, s. 133.

Cóż twa za sława, że zniszczysz nędzaka,
Człeka robaka?

(Pieśń piętnasta)

Kracik zwrócił także uwagę na utylitaryzm praktyk wotywnych (daję, abyś dał)⁵⁴. Każda próba przebłagania Boga poparta jest obietnicami wychwalania Jego imienia, głoszenia chwały i miłosierdzia Chrystusa czy wielbienia Matki Bożej:

Będziem wyznawać, żeś jest Pan sprawiedliwy,
Ale żeś z przyrodzenia i litościwy,
Żeś za występ ubiwszy nas pożałował
I od morowych pożóg zdrowo uchował.

(Pieśń ósma)

Opisując tragiczną rzeczywistość zadżumionego miasta, bohater wierszy Bartoszewskiego stara się uświadomić Bogu, jak wielką karę zesłał, a tym samym wzbudzić litość i odsunąć straszny wyrok śmierci, która zabiera ludzi niezależnie od stanu społecznego czy wieku:

Obacz, co zapalczywość twa dokazała,
Że po ulicach ludzkie tak leżą ciała,
Jak snopie ostrożnym sierpem porznione,
Po polach w żartkoletnim znoju złożone.
Nikomiu nie przepuszcza: to służę z Panem,
To bohatera równa z lichym poddanem,
To małżonkę od męża, męża od żony
Odstrzyga, zostawując żal rozrzewniony.
Życzliwe matki córek przed karą srogą
Ani ojcowie synów ochronić mogą.
Inne dziatki rodziców nagle tracają,
W sieroctwie oplakany wiecznie zostają.

(Pieśń dziewiąta)

Powyższy fragment doskonale ilustruje tragizm i osamotnienie człowieka żyjącego w ciągłym napięciu, iż kontakt z bliźnim może być przyczyną śmierci. Nieufność, podejrzliwość i strach przed drugim człowiekiem nieuchronnie musiały prowadzić do rozbicia więzi sąsiedzkich i rodzinnych⁵⁵. Bartoszewskiego wyraźnie zainteresował problem stanu psychicznego człowieka przebywającego w zapowietrzonym mieście, przede wszystkim rozpacz rozstania z bliskim, osamotnienie, niepewność jutra i niemal całkowita bezradność w walce z chorobą. Śmierć mogła czaić się wszędzie, była niemal namacalna, często za rogiem leżały zwłoki, których grabarze nie zdążyli pospiesznie i z wielką ostrożnością pochować. Zwykle była to śmierć w samotności, bez spowiedzi i godnego pogrzebu – zwłoki umarłych na dzumę chowano w prowizorycznych, często zbiorowych mogiłach poza miastem.

⁵⁴ Tamże, s. 142.

⁵⁵ A. Karpiński, dz. cyt., s. 233.

Atrybutami dziesiątkującej ludność Wilna śmierci, która ma wiele cech średniowiecznej kostuchy z kosą w dłoni, są w zbiorze Bartoszewskiego strzały morowe, kosa, różga i miecz. Przedstawiona została jako obcy najeźdźca, który przybył, by bez litości pustoszyć tereny Rzeczypospolitej:

Bo śmierciogroźny ku nam gość przychodzi,
Tak na wiek młody, jak na stary godzi,
[...]
I gdzie się jego podmyka podniata,
Tam wielki w ludziach pobój i utrata [...]
(Pieśń dwunasta na tęż notę)

Jest to śmierć nagła, nieoswojona, która wzbudza największy strach, gdyż nie można się do niej przygotować przez przyjęcie sakramentów, pożegnanie rodziny, przygotowanie zapisów testamentowych itd. „Córa grzechowa” jest w *Bezoarze* siłą tryumfującą, żywiołem ogarniającym świat nagle i bez ostrzeżenia, dziesiątkującym przerażonych grzeszników. Porównywana jest do pożaru, który trawi miasto, a jego mieszkańcy nie są na to przygotowani, pozostaje im jedynie płacz i modlitwa:

Ku tobie ręce wnosim, Ojczy sprawiedliwy,
Do ciebie wylewamy płacz i głos rzewliwy,
Abyś nas bronić raczył od klęski morowej,
Gdzie nagła śmierć zażywa swej mocy surowej.
Pomni w dzień gniewu i w dzień swej popędliwości
Na swe nieprzezerpane i hojne litości,
A zagasić ten pożar chciej nienasycony,
Obrzydłej złości naszej żagwią zaniecony.
(Pieśń piąta)

Przejawem intensyfikacji praktyk religijnych w okresie zarazy były między innymi pielgrzymki do miejsc świętych oraz procesje organizowane w intencji odwrócenia gniewu Bożego, liczne nabożeństwa błagalne, śluby czynione przez całe miasta, np. budowa kościoła czy ołtarza, tomy pieśni pokutno-błagalnych oraz broszury religijne⁵⁶. Propagowano zbiorowy model religijności, gdyż dawał on poczucie wspólnoty, a obrzędy święte przywracały zachwiane wrażenie bezpieczeństwa⁵⁷, które w istocie było złudne, gdyż zgromadzenia narażały mieszkańców miast na przenoszenie bakterii dżumy. Charakterystyczny jest również wzrost kultu świętych, szczególnie tzw. patronów morowych, wśród których najbardziej popularni byli święci: Sebastian i Roch⁵⁸.

Jako że już w czasach antycznych dżumę przedstawiano pod postacią deszczu strzał spadających z nieba na ludzi⁵⁹, a od późnego średniowiecza strzały były symbolem nagłej choroby i szybkiej śmierci, uznano, iż modli-

⁵⁶ Tamże, s. 118–119, 250–251, 254; S. Namaczyńska, dz. cyt., s. 81; J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć...*, s. 132.

⁵⁷ J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć...*, s. 107.

⁵⁸ A. Karpiński, dz. cyt., s. 25–29, 102.

⁵⁹ J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć...*, s. 157.

twy do cudownie ocalałego Sebastiana mogą ochronić wiernych przed zarażeniem⁶⁰. W ikonografii święty najczęściej przedstawiany jest jako młodzieniec przywiązany do słupa, przeszyty strzałami w miejscach, gdzie zwykle pojawiały się dymienice dzumy⁶¹. Jego kult jako patrona morowego krzewił się w Polsce zwłaszcza w XV w.

W stuleciach następnych większą popularność zdobył święty Roch⁶², który w czasie podróży trafił do miasta opanowanego przez powietrze morowe i podjął się opieki nad chorymi, a nawet uzdrawiał ich znakiem krzyża. Niosąc pomoc cierpiącym, sam zaraził się chorobą – przeżył, jednak w czasie powrotu do kraju został aresztowany na granicy jako włoski szpieg i zmarł po pięciu latach w więzieniu. Święty Roch najczęściej przedstawiany jest w sztuce jako człowiek w drodze, z pielgrzymim kijem w dłoni i z psem u boku, palcem wskazujący dymienicę dzumową na udzie⁶³. Kult świętych Sebastiana i Rocha szerzył się w całej Europie, również w Polsce, gdzie obu męczenników mianowano patronami kościołów i szpitali, w których pomagano zadzumionym, np. lazaret świętych Sebastiana i Rocha w Krakowie⁶⁴. Do mniej popularnych w Rzeczypospolitej patronów morowych należeli również święci: Stanisław Kostka, Jan z Dukli, Kajetan, Kosma i Damian, Jan Kanty, Karol Boromeusz oraz Rozalia z Palermo⁶⁵.

W *Pieśni jedenastej* zbiorowy podmiot liryczny nie tylko zwraca się do Chrystusa, ale również prosi o wstawiennictwo u Boga i pomoc w tym trudnym czasie Matkę Bożą i opiekunów morowych: świętego Kazimierza Jagiellończyka, królewicza polskiego i patrona Litwy, kanonizowanego w 1602 r.⁶⁶; świętego Benona, biskupa diecezji miśnieńskiej; świętego Eustachego oraz świętego Rocha. Z kolei *Pieśń dwunasta na tęż notę* została w całości poświęcona świętemu Sebastianowi. Kolejny raz pojawiają się tutaj problemy, z jakimi mieszkańcy Wilna musieli sobie radzić w czasie epidemii, np. zbyt mała liczba osób, które podjęłyby się grzebania zwłok, dlatego ciała leżały na ulicy, gdzie stawały się łupem głodnych zwierząt, lub wrzucane były do rzek. Autor powołuje się na męczeńską śmierć świętego Sebastiana jako postaci, która jest w stanie zrozumieć cierpienie człowieka:

Przez twą sromotną u słupa obnażę
I przez szkodliwą strzałami urażę
W rękach i w nogach, przez mąk twoich wiele
Podjętych w ciebie.

⁶⁰ A. Karpiński, dz. cyt., s. 239–240.

⁶¹ Zob. tamże, s. 243, 248–249; J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć...*, s. 160.

⁶² A. Karpiński, dz. cyt., s. 239–240; J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć...*, s. 161.

⁶³ A. Karpiński, dz. cyt., s. 239–240, 242–243; J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć...*, s. 161–164; Brewiarz.pl, *Święty Roch*, <http://www.brewiarz.pl/czytelnia/swieci/08-16b.php3> (dostęp: 20.01.2014).

⁶⁴ J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć...*, s. 93–95, 159; S. Namaczyńska, dz. cyt., s. 100.

⁶⁵ A. Karpiński, dz. cyt., s. 241, 243–244; S. Namaczyńska, dz. cyt., s. 101; J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć...*, s. 166.

⁶⁶ F. Papée, *Święty Kazimierz, królewicz Polski*, Lwów 1902, s. 45.

O męczenniku, cny Sebastyjanie,
Usłysz płaczliwy nasz głos i wołanie
A to nam zjednaj, o co prosim ciebie,
U Boga w niebie.

(Pieśń dwunasta...)

Pieśń trzynasta. O odwrócenie miecza, głodu i moru wskazuje dwoje nieodłącznych towarzyszy morowego powietrza: głód oraz wojnę, czyli czynniki, które często bezpośrednio wpływały na wybuch zarazy. Uciążliwe działania wojenne uniemożliwiały obsianie roli czy prowadzenie działalności handlowej. Ludność obciążona była utrzymywaniem żołnierzy, a pola i zasiewy plądrowały obce wojska, co prowadziło do nieurodzaju, którego efektem były głód i zaraza. Oblężenia miast przez oddziały nieprzyjacielskie stawały się przyczyną biedy, głodu i braku dostępu do czystej wody⁶⁷, co czyniło ludność mało odporną na choroby. Te trzy klęski nazywane są w tekście Bartoszewskiego „trozębą plagą” spuszczoną z niebios:

Przetoś zesłał trozębą plagę rozgniewany:
Nieprzyjacioły różne i harde pogany
By nam bracia w okowy i łyka wplątali
A na pokarm bestyjom ciała ich miotali.
Przywiodłeś głód nieznośny i ciężkie łaknienie
Na wielkie naszym krajom okwitym zniszczenie,
Bogatyh-eś zatrwożył serca ku znędziałym,
Niemasz, kto by z nich podał chleba kęs zgłodniałym.
Puściłeś i powietrze jadem zakażone,
Miasta i wsi miotelką już są wymiecione,
Zewsząd strach: stąd miecz krwawy, stąd też głód teskliwy,
Stąd mór ostry naciera jak ogień żarliwy.

(Pieśń trzynasta...)

Grzesznik błaga Boga o ratunek, powołując się na jego litość i miłosierdzie oraz nazywając go lekarzem („Uzdrowże nas, a będziem, Panie, uzdrowieni”). Dramatyczny obraz głodującego miasta powtórzony został w *Pieśni czternastej* i *piętnastej* (obie w tytule opatrzone dopiskiem „czasu głodu”) – autor kolejny raz pozwolił sobie na przytoczenie szczegółów, tym razem przyczyn i skutków głodu:

Wejrzy na nędzę naszą, na głód i na drogość,
Dla której twych ubogich wielka ginie mnogość.
Od niedostatku jednych puchlina rozpycha,
Drudzy schną, jako w rękę gdy różga usycha.

(Pieśń czternasta...)

Brak żywności powoduje, iż ludzie „to jedzą, co ich przyrodzeniu szkodzi”, co również staje się przyczyną śmierci. Podmiot liryczny obu pieśni

⁶⁷ S. Namaczyńska, dz. cyt., s. 27, 34–35, 55, 77.

powołuje się na obietnicę Boga, iż nie opuści On swojego ludu, gdy ten okaże skruchę i poprosi Go o łaskę. Kolejny raz przywołany został obraz Polaków jako narodu wybranego, wiernego Bogu, dlatego szczególnie przez Stwórcę umiłowanego („Gdzie twoje głośniejszy słychać Boskiej ręki dzieje?”). Tego typu wątki można traktować jako przejawy sarmatyzacji liryki religijnej w XVII w. Pojawia się nawet rada, by Bóg spuścił swój gniew na heretyków i pogan, którzy podburzają katolików. Szukanie kozła ofiarnego nie jest niczym nadzwyczajnym w utworach dotyczących powietrza morowego; choć nie ma o tym wzmianek w dziele Bartoszewskiego, pojawienie się zarazy często wzmagало nastroje antysemickie⁶⁸.

W epoce staropolskiej powszechnie wierzone, iż bezpośrednią przyczyną epidemii jest zepsute powietrze, trujące opary, wyziewy, tak zwane miazmaty⁶⁹ czy „zajadowione żywioły”, jak pisze Bartoszewski w *Pieśni szesnastej*. Ulotki i broszury antymorowe, zielniki oraz traktaty medyczne zalecały wietrzenie pomieszczeń, wykadzanie i odymianie ich palonymi ziołami, którym przypisywano właściwości odkażające⁷⁰. Owe wyziewy miały być wywoływane przez ciała niebieskie. Zresztą w czasie zagrożenia powietrzem morowym wszelkie nieoczekiwane zmiany w przyrodzie mogły oznaczać zbliżającą się epidemię, ze sklepienia niebieskiego przepowiadano niebezpieczeństwo – najbardziej złowróbnym znakiem było pojawianie się komety lub zaćmienie Słońca czy Księżycy⁷¹. Ponadto jako zapowiedź choroby traktowano trzęsienie ziemi, pomór zwierząt czy atak szarańczy⁷², powódzie, mgły i obfite deszcze⁷³:

Jeśliś łaskaw, gwiazdy mi śmierciosprawne zgoła
Ni zarazone jadem zaszkodzą żywioła.
(*Pieśń czwarta*)

Zajadowione przeczyść podmiesięczne
Żywioły a daj powietrze już wdzięczne.
(*Pieśń szоста*)

Natura sprzysięgła się przeciw człowiekowi, jest wroga i nieprzystępna, gdyż zjawiska pogodowe (burza, deszcz, grad, susza czy mróz) są oznaką gniewu Boga, wyrazem Jego pomsty. Bóg w *Bezoarze* z jednej strony jawi się jako miłosierny Ojciec strzegący swych dzieci, w którego litość należy wierzyć, z drugiej – co autor zdecydowanie podkreśla – jest surowym Sędzią, przed którym grzeszny człowiek najchętniej uciekłby, jednak nie można skryć się przed nieskończonym, wszytkowiedzącym i wszechmogącym Stwórcą.

⁶⁸ J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć...*, s. 54.

⁶⁹ A. Karpiński, dz. cyt., s. 36.

⁷⁰ Tamże, s. 169; J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć...*, s. 27.

⁷¹ S. Namaczyńska, dz. cyt., s. 33, 39, 79; J. Kracik, *Chrześcijaństwo kontra magia...*, s. 98; tenże, *Pokonać czarną śmierć...*, s. 18–19; A. Karpiński, dz. cyt., s. 52–54.

⁷² S. Namaczyńska, dz. cyt., s. 78.

⁷³ J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć...*, s. 24.

Bartoszewski wskazuje przymioty Boga: sprawiedliwość i miłosierdzie, ale także zapalczywość, popędliwość, gniewliwość, mściwość, „sierdziwość”. To wizja karzącego, budzącego lęk Pana, którego atrybutem jest obosieczny miecz (*Pieśń piąta*). Mamy tu do czynienia z wyraźną antropomorfizacją Boga. Jedyne, co pozostaje człowiekowi, to prosić, by „Sprawiedliwy Bóg był miłosiernie niesprawiedliwy”, jak pisał Jan Błoński o obrazie Boga Sędziego w poezji Mikołaja Sępa-Szarzyńskiego⁷⁴. W *Bezoarze* czytamy:

Ani postępuj z nami według naszej winy,
Boś nasz Dobrodziej i Pan, Pan wszelkiej krainy.
(*Pieśń piąta*)

Wprawdzie w swych wszystkich jesteś drogach sprawiedliwym,
Aleś w sprawach swych wszystkich dziwnie litościwym.
(*Pieśń szesnasta*)

Obok surowego Ojca i Sędziego jawi się postać pokornego, pełnego miłości i poświęcenia Chrystusa Pocieszyciela, nazywanego „żywym zdrojem” czy „źródłem wiecznej chwały”, którego należy naśladować, a w Jego męce szukać odkupienia. Syn Boży jest symbolem nadziei i ocalenia – *Christus Medicus* uzdrawia mocą Krzyża Świętego.

Wykonawcą nakazów Boskich na ziemi, posłem Bożym, egzekutorem wyroków Stwórcy bywa w liryce religijnej anioł śmierci, który nagle i bez ostrzeżenia strzela z łuku do grzeszników. Bóg jako istota transcendentna potrzebuje pośrednika, dlatego posyła na ziemię anioła zemsty⁷⁵. Jego obrazowanie miało szczególnie wpływ na dawną ikonografię⁷⁶. Ten motyw angelologiczny ma proveniencję biblijną, odnaleźć go można przede wszystkim w *Apokalipsie świętego Jana*⁷⁷. Znalazł swoje miejsce również w dziele Bartoszewskiego:

A chciej pojrzeć na sprawę anioła swego,
Który stadem lud zgania do snu wiecznego.
[...]
Wspomni na swój testament a mów mściwemu
Aniołowi na pował lud bijącemu,
Mów: „Już na ten czas dosyć, zahamuj rękę”.
(*Pieśń dziewiąta*)

Podmiot liryczny *Pieśni siedemnastej*. *Czasu tego w utrapieniu* poddaje się woli Boga, gdyż zdaje sobie sprawę z własnej grzeszności, stwierdza nawet, iż kara zesłana na ludzi nie przystaje do wielkości ich przewinień: „Więcej-em zawinił, nie gniewu to grzmoty,/ Któreś na mię puścił, lecz litości grotty”. W duchu koncepcji o marności kondycji ludzkiej ułomny

⁷⁴ J. Błoński, *Mikołaj Sęp Szarzyński a początki polskiego baroku*, Kraków 2001, s. 125.

⁷⁵ F.M. Rosiński, *Aniołowie w Nowym Testamencie*, w: *Anioł w literaturze i kulturze*, t. 2, red. J. Ługowska, Wrocław 2005, s. 13, 16.

⁷⁶ A. Karpiński, dz. cyt., s. 35.

⁷⁷ F.M. Rosiński, dz. cyt., s. 30–32.

i bojaźliwy człowiek – nazywany „ulepkim glinianym” rąk Bożych, „jesiennym liściem”, „porznionym snopem” – wyraża nadzieję, że cierpienie na ziemi obróci się w „wieczne ucieszenie”. Argumentuje, iż zmarli nie przyczynią Bogu chwały, a ocaleni będą wielbić Jego imię. W *Pieśni ośmnastej. W utrapieniu* choroba morowa porównana została do męki krzyża. Grzesznik prosi Boga o wiarę, nadzieję i miłość, które pomogą mu znieść ciężące na nim brzemie. Odbycie kary jest drogą do oczyszczenia się z grzechów – podmiot liryczny wierzy, iż Bóg nakłada na ludzi tylko taką karę, jaką są w stanie znieść, a umarłych, którzy przed śmiercią żalowali swych występków, czeka łaska życia wiecznego. W *Pieśni dziewiętnastej. W niedostatku i nienumerowanej Pieśni na też notę. Gwoli zapowietrzonym i tym, którzy się czują być bliskimi śmierci* grzesznik zapowiada, iż będzie wołał do nieba o litość, aż zostanie wysłuchany, zgodnie z ewangeliczną radą: „Proście, a będzie wam dane” (Mt 7: 7):

Zgoła do ciebie wołać nie przestanę,
Aż niedostatków mych folgi dostanę,
Sameś mi kazał w każdej mej potrzebie
Wołać do siebie.

Kazałeś prosić i usta otwarzać,
Przysięgając mi, skutkiem to nadarzać,
I dać to wszystko, co człowieku trzeba,
Z hojnego nieba.

(*Pieśń dziewiętnasta...*)

W ostatniej pieśni skierowanej do Boga rozwinięta została wizja Sądu Ostatecznego. Powołując się na „związek niepojęty” człowieka z Bogiem, grzesznik prosi o wyrozumiałość i łaskę na Sądzie Ostatecznym, czyli osądzenie według zasług, a nie występków. Po raz kolejny wspomina się męczeńską śmierć Chrystusa na krzyżu – symbol zbawienia, dzięki któremu człowiek może bez lęku stanąć przed obliczem Pana.

Cztery ostatnie utwory skierowane są do Matki Bożej, której kult jako patronki zarazonych morem w XVII w. zaczął przewyższać adorację świętych Sebastiana i Rocha⁷⁸. Matka Boża Łaskawa, patronka Warszawy i orędowniczka zadżumionych, przedstawiana była w ikonografii ubrana w płaszcz, pod którym miała chronić wiernych przed morowym powietrzem, z połamanymi strzałami w dłoniach. Kopie słynnego wizerunku Matki Bożej z Faenzy w połowie XVII w. pojawiły się w warszawskim kościele Matki Bożej Łaskawej oraz w kościele świętych Piotra i Pawła na Antokolu w Wilnie⁷⁹. Jej rolą miało być niesienie pomocy grzesznikom przez łagodzenie gniewu Bożego i ochranianie zalęknionych wiernych, powstrzymywanie „ognistych strzał” wypuszczonych z rąk Chrystusa:

Rodzico Boża, wielka Pomocnico,
Ucieczko nasza i Orędownico,

⁷⁸ A. Karpiński, dz. cyt., s. 240–241.

⁷⁹ Tamże, s. 240; J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć...*, s. 171.

Okryj to miasto i nas z każdej strony
Płaszczem obrony.
(Pieśń jedenasta)

Zbiorowy podmiot liryczny maryjnych pieśni wileńskiego jezuitę błaga, by Matka Boża stanęła przed obliczem swego Syna i prosiła Go o zmiłowanie w imieniu grzeszników. Jak pisze Roman Mazurkiewicz, „topos Boskiego Macierzyństwa Maryi okazuje się na tyle silny i pojemny, że modeluje relacje pomiędzy nią a Chrystusem również w odniesieniu do rzeczywistości niebiańskiej, w której, z teologicznego punktu widzenia, zajmuje ona przecież niższą pozycję hierarchiczną niż jej Syn – Bóg”⁸⁰. Idea wstawiennictwa Maryi w liryce Bartoszewskiego opiera się na przekonaniu, iż może ona wzruszyć, roztkliwić swego Syna, wzbudzić Jego litość. Podmiot liryczny powołuje się na macierzyńską wrażliwość Maryi i jej wpływ na decyzje Chrystusa:

Ukaż piersi, które miś go karmiła
I które miś płaczącego tuliła,
Co ujrzawszy, snadnie się pohamuje
I nad naszą krewkością się zmiłuje.
Zmiłuje się, Matko, Syn twój jedyny,
Częste bacząc za nami twe przyczyny,
Nieprzyjacieli i plagi zaostrzone
Będą wszystkie na wieki przytępione.
(Pieśń dwudziesta)

Grzesznik zakłada, że Syn nie odmówi prośbie swej Matki. Zwraca się nie tylko do Maryi, ale również do Chrystusa, argumentując, iż Jego łaska ucieszy Matkę. Jak w niemal wszystkich pieśniach z tomu *Bezoar*, również i tu pojawia się obietnica wielbienia i wysławiania miłosierdzia Boga oraz Maryi w zamian za ocalenie życia. Podmiot liryczny podkreśla rolę Matki Bożej w niebieskiej hierarchii, mianując ją „Cesarzówną niebieskiego dworu”, „Panią anielskiego choru” oraz „Oblubienicą Pańską”.

Już niech będzie twej matki wzdychanie
Za nami przyjemne, Panie,
Niech jej prośba twoje święte uszy
Ku zmiłowaniu poruszy,
Abyś ku nam się pośpieszył
A matuchnę swoją w tym pocieszyl,
Żechmy ciebie uprosili
I litości twej dostąpili.
(Pieśń dwudziesta pierwsza)

Nadziejo chrześcijańska,
Oblubienico Pańska,
Któraś jest posadzona tuż przy Pańskim tronie
W nieskazitelnej szacie, z gwiazd w witej koronie.
(Pieśń dwudziesta wtóra)

⁸⁰ R. Mazurkiewicz, *Deesis. Idea wstawiennictwa Bogarodzicy i św. Jana Chrzciciela w kulturze średniowiecznej*, Kraków 2012, s. 257.

Bartoszewski wykorzystał również często spotykaną w literaturze maryjnej metaforykę astralną – w parafrazie łacińskiej pieśni *Stella caeli extirpavit* podmiot liryczny mianuje Maryję „Gwiazdą niebieską” i „Gwiazdą morską”. Wierząc, iż Matka Boża ma władzę nad gwiazdami i innymi ciałami niebieskimi – bezpośrednimi przyczynami powietrza morowego, grzesznicy proszą Maryję nie tylko o modlitwę, ale również o aktywną pomoc:

Gwiazda niebieska, która piastowała
 Chrystusa Pana, z korzenia wyrwała
 Śmierć jadowitą, szczep on nieszczęśliwy
 Adama, światu wszytkiemu szkodliwy.
 Niechże ta gwiazda raczy z swej miłości
 Gwiazdy uśmierzyć, które bez litości,
 Jak kupą wojska ludzi zabijają
 I strasznej śmierci wrzodem zarażają.

(Pieśń taż dwudziesta trzecia)

Jak już zaznaczyłam, wiara w sprawiedliwość Bożą nie oznaczała, że człowiek może zaprzestać leczenia lekami. Część liryczną *Bezoaru z lez ludzkich*, czyli „receptę duszną”, dopełnia ów „przydatek” do drugiego wydania, o którym mowa na karcie tytułowej – krótki poradnik profilaktyczno-leczniczy pt. *Nauka przeciwko morowemu powietrzu doświadczona i od wielu sławnych doktorów spisana*. Mimo iż leksyka medyczna, apteczna wdziera się do zbioru pieśni religijnych, pełny wymiar „dzieła dla uleczenia duszy i ciała” *Bezoar* osiąga, gdy weźmie się pod uwagę obie części. Związki medycyny z religią w zbiorze Bartoszewskiego polegają na wzajemnym przenikaniu – z jednej strony wiara przedstawiana jest jako panaceum na zarazę, z drugiej terminologia farmakologiczna, apteczna stosowana jest w kontekście religijnym. Oczywiście obrazuje to rzeczywiste rozmycie granic między wiedzą medyczną a religią.

Z tytułu poradnika wynika, iż autor czerpał z traktatów medycznych, jednak z treści można wnioskować, że podstawą dla jego napisania były mało skomplikowane, powszechnie znane sposoby leczenia i chronienia się przed morem. Te proste, mało oryginalne wskazówki szerokiego gronu odbiorców przedstawiały popularne broszury antymorowe i inne dzieła typu poradnikowego. Na *Naukę przeciwko morowemu powietrzu* składają się rady, jak zachowywać się w różnych sytuacjach związanych z rzeczywistością epidemii, np. jakie zalecenia stosować w domu, a jakie poza nim, jak przygotowywać się, opuszczając domostwo, jakie środki ostrożności zachowywać na zarażonym miejscu.

Istotne, od czego Bartoszewski rozpoczyna swoją „naukę”: „Naprzód, aby każdy Pana Boga za grzechy swoje ubłagawszy i świętymi się sakramentami opatrywszy, rano i wieczór kurzenie w domu, okna i drwi zamknawszy, czynił”. Zatem działania praktyczne należy poprzedzić modlitwą, by dopiero potem przejść do zabiegów takich jak odymianie, wykadzanie miejsca zamieszkania. Odkazanie powietrza przez ogień i dym należało do naj-

bardziej popularnych sposobów codziennej walki z panującą w mieście epidemią⁸¹. Zalecano kurzenie kadzidłem bądź aromatyzowanym dymem. Bartoszewski wymienia zioła, które mają moc oczyszczającą powietrze: jałowiec, piołun, ruta, liście dębowe i in. Odymianie przypomina rytuały odprawiane w starożytnych kulturach pogańskich w miejscach niebezpiecznych, stanowiących zagrożenie dla życia człowieka. Szczególnie wystrzegano się nieprzyjemnych, ciężkich woni, które „wilgotności i zagniłości, gorączki złe i jadowite w ludziach rodzą i zarazę czynią”, dlatego też służby sanitarne miast w okresie epidemii zobowiązane były do wyjątkowo dokładnego sprzątania rynsztoków, usuwania nawozu czy błota. Poradnik zamykają *Insze recepty dla ludzi subtelných* i *Lekarstwa dla ludzi prostých*, które powtarzają popularne sposoby leczenia, głównie ziołolecznictwa, oraz przedstawiają ogólne zasady odżywiania się w czasie epidemii.

Zbliżając się do podsumowania niniejszego tekstu, trzeba zaznaczyć, iż *Bezoar z lez ludzkich* Bartoszewskiego jest przede wszystkim zbiorem wierszy religijnych, w których podmiot liryczny – w wielu pieśniach zbiorowy – zanoszą do Boga, Matki Bożej i świętych swoje prośby o oddalenie epidemii, która jest interpretowana jako kara za grzechy. Świadomi swej grzeszności ludzie błagają o wysłuchanie ich prośb, jednocześnie zapewniając o całkowitej pokorze i akceptacji dla wyroków Pana. Bohater pieśni odpowiada na gniew Boga i próbuje złagodzić surowy wyrok, opowiadając Mu o swoich cierpieniach i boleściach. W tym kontekście *Bezoar* ma przede wszystkim funkcję terapeutyczną, pocieszającą.

Jednak pieśni Bartoszewskiego są również świadectwem mentalności i religijności ludzi początku XVII w. w obliczu zagrożenia życia. Utwory te przeznaczone były dla prostego, nieobebranego z wykładnią teologii czy sensami *Pisma Świętego* czytelnika i obraz takiego katolika można odczytać z dzieła wileńskiego jezuita. Przede wszystkim wiara ta opiera się na uproszczonej, spragmatyzowanej wizji katolicyzmu jako systemu religijnego, w którym „panuje nieustanny rachunek win i zasług, grzechu i pokuty”⁸². Surowy Sędzia ogłosił wyrok nad swym niepokornym ludem – grzech utożsamiany jest z chorobą. Podmiot liryczny z jednej strony wyraża żal i prosi o powstrzymanie epidemii, z drugiej negocjuje ze Stwórcą, oferując mu coś w zamian, np. perspektywę wychwalania Jego miłosierdzia w pieśniach.

Liryki Bartoszewskiego są przystępne językowo i intelektualnie, brak w nich odniesień do tradycji antycznej czy poezji humanistycznej, a nawiązania do motywów z *Pisma Świętego* nie mają na celu wnikięcia w tekst biblijny, ale jedynie udowodnienie pewnych przekonań bohatera zbioru. Podkreślanie małości i słabości człowieka, który niczym „liść jesienny” walczy z targającą nim burzą, a także wizja śmierci jako ogarniającej świat, niepokromionej siły, która nagle zabiera na raz wiele istnień ludzkich, stanowią wyraźne nawiązanie do średniowiecznej wizji człowieka i śmierci.

⁸¹ J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć...*, s. 26, 79.

⁸² Tamże, s. 121.

Jest to przykład wykładu w duchu vanitas, skierowanego do człowieka rozdartego pomiędzy fascynacją światem doczesnym z jego zwodniczymi „marnościami” a dążeniem do sfery sacrum, do świętości, która jest kojarzona z Chrystusem cierpiącym na krzyżu.

Bezoar z łez ludzkich jest wreszcie rodzajem „recepty dla uleczenia duszy i ciała”, co zaakcentowałam w tytule niniejszego tekstu. Łączy tym samym obraz religijności prostego człowieka z jego życiem codziennym w czasie epidemii, z warunkami społecznymi, trudnościami, z jakimi mieszkańiec zadżumionego miasta musiał się borykać, a także lękami i obawami. Bartoszewski zaakcentował stan psychiczny bohatera swoich pieśni – strach przed bliźnim staje się powodem nieufności, podejrzliwości, odrzucenia i osamotnienia. Autor podkreślił rozpacz rozstania z umierającym, którego nie można nawet pogrzebać w gronie rodziny.

***The Bezoar of Human Tears in the Time of the Plague*
by Walenty Bartoszewski as an Example of "Spiritual and
Physical Recipe" during the Period of the Plague**

Summary

The article constitutes an attempt to interpret a little known collection of poems by the Jesuit priest from Vilnius, whose publication was both the reaction to the outbreak of plague in Vilnius between 1629–1632 and the testimony of increased religiousness in the face of the epidemic. The author presents Walenty Bartoszewski and his poetic oeuvre. She briefly describes the social background of those events. Moreover, she characterizes other texts from the 16th–18th centuries that deal with the topic of the epidemic. They include: sermons, secular works, religious songs and prayer works. The core of the article constitutes the interpretation of the collection by Bartoszewski in the context of the most important elements of the volume *Bezoar z łez ludzkich...* [“*The Bezoar of Human Tears in the Time of the Plague*”], which are as follows: the indication of religiousness at the beginning of the 18th century, the realities of the epidemic in a lyrical work, the vision of God and Christ, protection of the faithful against the bubonic plague, and the intercession of Mother of God.

Key words

lyrical song, religious poetry, Jesuit poetry, plague, bezoar

Słowa kluczowe

pieśń liryczna, poezja religijna, poezja jezuicka, plaga, bezoar